



Valeurs et paraboles : une lecture du discours en Matthieu 13, 1-53

Céline Jouseau Rohmer

► To cite this version:

Céline Jouseau Rohmer. Valeurs et paraboles : une lecture du discours en Matthieu 13, 1-53. Littératures. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2013. Français. ⟨NNT : 2013MON30038⟩. ⟨tel-00957467⟩

HAL Id: tel-00957467

<https://theses.hal.science/tel-00957467v1>

Submitted on 10 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY-MONTPELLIER 3
ÉCOLE DOCTORALE 58 : LANGUES, LITTÉRATURES, CULTURES, CIVILISATIONS

DOCTORAT : ÉTUDES GRECQUES ET LATINES CLASSIQUES

INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE – FACULTÉ DE MONTPELLIER

DOCTORAT : THÉOLOGIE

THÈSE DE DOCTORAT
présentée et soutenue publiquement le 9 avril 2013 par

CÉLINE JOUSEAU - ROHMER

VALEURS ET PARABOLES
UNE LECTURE DU DISCOURS EN MATTHIEU 13,1-53

Sous la direction de
M. LE PROFESSEUR ÉLIAN CUVILLIER

Membres du Jury :

- M. Élian CUVILLIER, Professeur, Institut Protestant de Théologie, Montpellier
- M. Guy BONNEAU, Professeur, Université Laval, Québec (rapporteur)
- M. François VOUGA, Professeur, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Allemagne (rapporteur)
- M. Vincent JOUVE, Professeur, Université de Reims Champagne-Ardenne
- Mme Corinne SAMINADAYAR-PERRIN, Professeur, Université Paul-Valéry Montpellier 3

RÉSUMÉ

Cette étude porte sur le discours en paraboles mis en récit au chapitre 13 de l'évangile selon Matthieu. Elle interroge la manière dont ce corpus défend un certain nombre de valeurs auprès des lecteurs. Dans un premier temps, la recherche établit les principaux axes d'interprétation de Mt 13 : sources rédactionnelles, structure, auditoires et fonction des paraboles. Cet état de la question invite à lire Mt 13 selon la relation dynamique qu'il nourrit avec le lecteur. Une exégèse synchronique, puis diachronique, propose dans un deuxième temps de préciser la question des valeurs, de la poser à partir du langage parabolique et de son sujet-*Royaume des cieux*. Dans un troisième temps, la méthode d'analyse développée par Vincent Jouve (Université de Reims) est appliquée à Mt 13 : issue de la sémiotique narrative, elle vise à déterminer l'*effet-valeur* d'un texte, c'est-à-dire son système idéologique. L'étude met ici en évidence une valorisation du désir porté par le paraboliste, *une vérité* du texte située au plan existentiel. Une relecture du discours en termes d'effets est alors proposée et mesure l'effet parabole *en* texte puis *hors* texte. Délogé de son système idéologique habituel, le lecteur de Mt 13 est en effet conduit dans sa lecture à s'exposer aux paraboles qui, par l'imaginaire déployé, deviennent de véritables conductrices de réel. Les résonances, issues de l'interaction entre texte et lecteur, éveillent à une expérience parabolique dont le langage ne peut pas totalement rendre compte mais dont le récit garde les traces. L'espace susceptible d'être creusé par ce discours au cours de son appropriation par le lecteur peut ainsi devenir terre d'accueil pour *la parole du Royaume*.

ABSTRACT

This study deals with parables' discourse related in chapter 13 of Matthew's Gospel. It questiones the way this corpus presents some values to the readers. In the first part, the research establishes the main interpretation's axes of Mt 13 : redaction and sources, structure, attendances and parables' fonction. This state of the art proposes to read Mt 13 following a dynamic relation with the reader. In the second part, a synchronic exegesis, then a diachronic exegesis are proposed and both specify the question of values based on the parabolic language and his theme, the *Kingdom of heaven*. In the third part, Vincent Jouve's method of analysis (University of Reims) is applied to Matthew 13 : on the basis of narrative semiotic, it aims to determine the *value-effect* of a text, i.e. its ideologic system. At this stage, the study highlightes the desire's valorization expressed by the parabolist, i.e. a truth of existential nature led by the story. A re-reading of the discourse in terms of effects is then proposed and measures the parable effect *in text* and *out of text*. Excluded from his usual ideologic system, the reader of Matthew 13 must indeed be confronted to parables : these promote the imaginery and make discover the real. Touched by the text, the reader can live a parabolic experience. This experience cannot be totally included by the langage but it leaves clues in the story. During the appropriation work of the reader, a meeting with the text can happen and *the word of Kingdom* can be received.

VALEURS ET PARABOLES
UNE LECTURE DU DISCOURS EN MATTHIEU 13,1-53

VALUES AND PARABLES
DISCOURSE'S READING IN MATTHEW 13: 1-53

MOTS CLEFS / KEYWORDS

1. Matthieu 13
2. Parabole
3. Effet-valeur
4. V. Jouve
5. Narratologie
6. Imaginaire
7. Langage

1. Matthew 13
2. Parable
3. Value-effect
4. Jouve, V.
5. Narratology
6. Imaginary
7. Language

INTITULÉ ET ADRESSE DE L'UNITÉ OÙ A ÉTÉ PRÉPARÉE LA THÈSE

Faculté libre de théologie protestante de Montpellier

13 rue Louis Perrier

34000 Montpellier – France

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma gratitude au professeur Élian Cuvillier pour sa bienveillante direction. Qu'il soit chaleureusement remercié d'avoir accompagné cette recherche, d'avoir éclairé mon cheminement depuis mes premiers pas en théologie. Sa confiance a été pour moi d'un apport considérable.

Mes remerciements vont également au professeur Vincent Jouve qui, par sa lecture et ses remarques, a favorisé le dialogue entre étude littéraire et étude biblique.

Que le professeur François Vouga trouve ici l'expression de ma reconnaissance pour le partage de ses connaissances sur Matthieu. Je remercie également l'ensemble du séminaire de recherche en Nouveau Testament de la faculté de théologie de Montpellier pour la richesse des échanges ainsi que l'Institut protestant de théologie pour l'aide concrète qu'il m'a apportée.

À Jean-François, Anna, Samuel, Elie...

À ma famille et à mes amis qui m'ont encouragée durant ces longues années.

Je dois à leur affection et à leur soutien constant l'aboutissement de ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	2
Abstract.....	3
Mots clefs / Keywords.....	4
Intitulé et adresse de l'unité où a été préparée la thèse.....	5
Remerciements.....	6
Table des matières.....	7
Abréviations – Sigles.....	12

INTRODUCTION.....	15

1 – UN ÉTAT DE LA QUESTION	18

I. Les sources rédactionnelles du chapitre 13	20

1. Les enjeux des reprises matthéennes	22

2. Les enjeux des particularités matthéennes	27

II. Le contexte et la structure du chapitre 13	31

1. Le contexte d'insertion du chapitre 13 et ses enjeux.....	31

2. La structure du chapitre 13 et ses enjeux.....	37

III. La question des auditoires dans le chapitre 13	46

1. Enjeux d'une hypothèse à deux auditoires.....	46

2. Enjeux d'une hypothèse à trois auditoires	51

3. La relation « parabole / auditoire ».....	55

IV. Les fonctions des paraboles	60

1. Une fonction apologétique.....	60

2. Une fonction catéchétique.....	64

3. Une fonction de révélation.....	69

2 – UNE EXÉGÈSE	76
I. Traduction, établissement du texte et commentaires de traduction	76
1. Traduction	76
2. Établissement du texte et commentaires de traduction	79
II. En première analyse	126
1. Mise en clôture	126
a) Des clôtures nettes	126
b) Des fils narratifs	135
2. Contextes	138
a) Le contexte étroit	139
b) Le contexte large	146
3. Structure	150
a) Une structure en triades : Davies et Allison	151
b) Une structure selon l'auditoire : Luz	153
c) Des difficultés à établir une structure	161
d) Proposition d'une structure à trois temps	164
4. En intertextualité	170
a) Jésus cite une prophétie d'Ésaïe (v. 14-15)	171
b) Le narrateur cite un prophète (v. 35)	178
c) L'auteur fait des allusions (v. 32.42.50)	183
III. Une lecture diachronique	192
1. Critique des sources	192
a) Reprises et relectures (Mt 13,1-23)	195
b) Détachement et réorientation (Mt 13,31-35)	202
c) Adjonctions matthéennes (Mt 13,24-30.36-53)	206
2. Traditions, transmission et rédaction	210
a) Le parler en paraboles du Jésus historique	211
b) De Jésus aux communautés primitives	221
c) Du rédacteur et de sa rédaction	226
3. Formes et origines du parler en paraboles	235
a) Des caractéristiques formelles	236
b) Un langage emprunté	243

c) Une nouvelle visée théologique.....	250
4. Histoire de l'interprétation des paraboles.....	261
a) L'exégèse allégorique.....	266
b) L'exégèse littérale.....	273
c) La parabole comme récit.....	281
IV. Une lecture synchronique	288
1. L'intrigue.....	288
a) La parabole <i>est</i> récit.....	288
b) La parabole <i>fait</i> récit.....	304
2. Les personnages.....	313
a) Des protagonistes.....	314
b) Des actants	325
c) Des auditeurs.....	331
d) Des absents.....	342
3. La temporalité.....	351
a) Durée et vitesse du récit.....	353
b) L'ordre chronologique.....	362
c) La fréquence.....	371
 3 – L'EFFET-VALEUR	 381
I. Valeurs et textualité.....	383
1. Le regard	387
2. Le langage.....	396
3. Le travail.....	406
4. L'éthique.....	417
II. Les points-valeurs.....	441
1. Ce que les personnages pensent et disent : les valeurs exprimées.....	442
a) Le plan sémantique : la sélection.....	443
b) Le plan syntaxique : la combinaison.....	463

c) Le plan pragmatique : l'orientation vers autrui.....	473
2. Ce que les personnages font : les valeurs manifestées.....	495
a) La manipulation.....	496
b) La compétence et la performance.....	503
c) La sanction.....	508
III. La valeur des valeurs.....	516
1. Le niveau discursif : l'intention du narrateur.....	517
a) La fonction idéologique.....	519
b) La fonction de régie et autres options implicites	530
c) La fonction modalisante.....	542
2. Le niveau narratif : les leçons de l'histoire.....	545
a) La morale de l'intrigue : l' <i>exemplum</i>	547
b) Le carré sémiotique et la <i>vérité</i> du récit.....	555
3. Le niveau programmatique : la captation du lecteur.....	562
a) La construction du lecteur.....	563
b) Les indications de lecture.....	572
c) La réglementation du rapport au texte.....	583
 4 – L'EFFET PARABOLE.....	 594
 I. Pour une approche en termes d'effets.....	 595
1. L'intérêt d'une approche en termes d'effets.....	596
2. L'effet parabole <i>en</i> texte.....	600
3. L'effet parabole <i>hors</i> texte.....	603
II. L'effet parabole dans l'univers diégétique de Matthieu 13.....	607
1. L'interaction paraboles/personnages.....	607
a) Effet attraction.....	608
b) Effet participation.....	617
c) Effet transformation.....	637
2. L'interaction paraboles/monde représenté.....	654
a) Une expérience de nouveauté.....	656
b) Une mise en perspective eschatologique.....	671

III. L'effet parabole dans l'univers extradiégétique de Matthieu 13.....	689
1. Du texte au hors texte : du <i>semeur</i> au lecteur	689
a) L'effet.....	692
b) La réception	699
2. Le vécu de la lecture : <i>celui qui a des oreilles, qu'il entende !</i>	707
a) La jouissance de l'imaginaire	708
b) L'accès au réel.....	713
3. Sujet demandant et Sujet offrant :	
<i>laissez croître ensemble l'un et l'autre</i>	721
a) La présence interne du texte	724
b) Une écriture du désir	730
 CONCLUSION	 740
 BIBLIOGRAPHIE.....	 743
 I. Dictionnaires – Grammaires.....	 743
II. Textes bibliques – Textes anciens.....	744
III. Études bibliques et littéraires.....	747
 TABLE DES MATIÈRES.....	 789

ABRÉVIATIONS - SIGLES

AnBib	Analecta Biblica
AS	<i>Assemblées du Seigneur</i>
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BS	<i>Biblische Studien</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQ MS	Catholic Biblical Quarterly Monograph-Series
CRB	Cahiers de la revue biblique
<i>CrSt</i>	<i>Cristianesimo nella Storia</i>
CSR	<i>Christian Scholar's Review</i>
CTR	<i>Concordia Theological Quarterly</i>
CTSRR	College Theology Society Resources in Religion
<i>EpRev</i>	<i>Epworth Review</i>
<i>EThL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>ETR</i>	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>FV</i>	<i>Foi et Vie</i>
GBS NTS	Guide to Biblical Scholarship. New Testament Series
Hermeneia	Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible

<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
<i>JR</i>	<i>The Journal of Religion</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNT SS</i>	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
<i>JSOT</i>	Journal for the Study of the Old Testament
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>LB</i>	<i>Linguistica Biblica</i>
<i>LeDiv</i>	Lectio Divina
<i>LXX</i>	La Septante (RAHLFS-HANHART, <i>Septuaginta. Editio altera</i>)
<i>NA</i> ²⁷	NESTLÉ–ALAND (<i>Novum Testamentum Graece, Editio XXVII</i>)
<i>N.B.S.</i>	Nouvelle Bible Segond
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
<i>NLH</i>	<i>New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NovTSup</i>	Novum Testamentum Supplements
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>P.U.F.</i>	Presses Universitaires de France
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RBJ</i>	<i>Revue Biblique de Jérusalem</i>
<i>RelSRev</i>	<i>Religious Studies Review</i>
<i>RIDA</i>	<i>Revue Internationale des Droits de l'Antiquité</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>RTP</i>	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>
<i>SBF CMa</i>	Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior

SBL	Studies in Biblical Literature
<i>SBL</i>	<i>Society of Biblical Literature</i>
SC	Sources Chrétiennes
SCH	Studies in Church History
<i>SE</i>	<i>Studia Evangelica</i>
<i>SémBib</i>	<i>Sémiotique et Bible</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SPCK	Society for Promotion Christian Knowledge
<i>SN</i>	<i>Studia Neotestamentica</i>
SNTSMS	Society of New Testament Studies Monograph Series
<i>SNTU</i>	<i>Studien zum Neuen Testamen und seiner Umwelt</i>
<i>TJT</i>	<i>Toronto Journal of Theology</i>
TKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
TL SM	Trends in Linguistics – Studies and Monographs
T.O.B.	Traduction Œcuménique de la Bible
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
v.	verset(s)
<i>VH</i>	<i>Variations Herméneutiques</i>
WdF	Wege der Forschung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche Berlin</i>

- Les livres bibliques sont désignés par les abréviations de la T.O.B. -

INTRODUCTION

Il peut sembler paradoxal de mener un long travail d'analyse sur des histoires aussi simples et courtes que les paraboles de Jésus. Ces petits récits ne visent pas en effet la réflexion intellectuelle, mais plutôt l'image juste, l'expression qui fait mouche. Ils racontent pour instruire et témoignent en ce sens d'un souci pédagogique évident. Jésus a hérité de leur langage, déjà bien connu de ses auditeurs, et l'a manié semble-t-il avec tant d'adresse qu'il passe en christianisme pour un des maîtres du parler en paraboles. En bon paraboliste, il a donc raconté des histoires qui ressemblent aux hommes pour délivrer une partie de son enseignement.

L'évangile de Matthieu rapporte plusieurs discours tenus publiquement par Jésus mais au chapitre 13, pour la première fois, un discours est tenu en paraboles. Jésus en propose pas moins de sept aux foules et aux disciples rassemblés devant lui. À l'écoute de ce langage particulier, sélectionné ici pour enseigner au sujet du *Royaume des cieux*, les auditeurs réagissent avec plus ou moins d'étonnement. Ce n'est pas tant le sujet du discours qui semble les troubler que la manière d'en parler. Certains interrogent le paraboliste sur ses histoires, cherchent à les comprendre. Matthieu fait donc le récit de son personnage principal, Jésus, en le faisant parler en paraboles sur le *Royaume des cieux*, il livre ainsi une série d'histoires censées toucher l'auditoire en présence, en vue d'un apprentissage.

Ce discours en Mt 13 a inspiré tant de commentaires et de méditations qu'il semblerait vain de vouloir trouver une signification unique à cette prise de parole. Les paraboles ont fait l'objet de nombreuses recherches et, depuis moins de deux siècles maintenant, elles ont été largement étudiées tant du point de vue historique et sociologique que philosophique et linguistique. Malgré la diversité de ces lectures, une constante semble pourtant leur être attachée. Parce qu'elles nourrissent un discours qui traite du *Royaume des cieux*, la plupart des théologiens envisagent souvent ces paraboles comme de petits indicateurs éthiques, capables de transmettre un comportement à tenir simplement en racontant des histoires de semeur, de marchand ou de pêcheur. Livrées à l'interprétation, elles offrent manifestement un terrain d'analyse propice aux investigations moralisantes. Il y a une nette tendance à extirper de ces courts récits des normes, des règles de vie à appliquer face à la venue d'un *Royaume* omniprésent dans ce corpus.

À la lecture de Mt 13, le lecteur a en effet l'impression que le paraboliste, en racontant ses histoires, transmet aussi une conception du bien et du mal, sa perception des « beaux » et des « pourris » (13,48). Ce texte, comme tout texte, véhicule nécessairement un univers de valeurs qui contraint plus ou moins la lecture du discours. L'étude entend interroger cet univers ou plus exactement interroger la construction de cet univers en Mt 13. La notion de « valeur » reste délicate à définir et devra être précisée au fil du travail. Pour l'instant cette notion renvoie simplement au point de vue que le texte produit, à ce qu'il valorise et présente comme étant plus ou moins désirable. Pour étudier la manière dont ce récit matthéen propose une représentation du bien et du mal, l'étude invite à suivre un parcours en quatre grandes étapes.

La première consiste à établir un état de la question en reprenant les principaux enjeux des axes de travail généralement mobilisés par la recherche sur Mt 13. Les interrogations sur ce texte portent surtout sur ses sources rédactionnelles, son contexte et sa structure. Les problèmes d'identification des auditoires en présence ainsi que la fonction des paraboles sont également des axes de travail habituellement retenus par les exégètes. L'étude justifiera ici ses outils de travail et s'inscrira dans la lignée des plus récents travaux nourris à la fois par les sciences du langage et les théories de la lecture.

Dans un deuxième temps, un travail exégétique détaillé devra être mené sur un plan synchronique et diachronique. Après établissement du texte, il faudra observer en première analyse son inscription dans un récit évangélique plus vaste, considérer son fonctionnement interne et approcher sa manière d'entrer en dialogue avec d'autres textes. Un travail en diachronie permettra de mettre en lumière les différentes lectures auxquelles s'est prêté Mt 13 et soulignera davantage encore la spécificité du langage parabolique. Particulièrement malléables, ces paraboles semblent ouvrir en effet à différentes voies interprétatives qui attestent toutes la capacité de leur langage à agir directement et concrètement sur son auditoire. L'étude veillera donc à une analyse systématique de type narratif pour mieux comprendre les réseaux textuels qui permettent de véhiculer des valeurs dans cette interaction avec le lecteur.

La troisième partie s'attache à répondre plus précisément à la question des valeurs en appliquant à ce discours la méthode d'analyse élaborée par le professeur Vincent Jouve (Université de Reims). Publiée en 2001, sa *Poétique des valeurs* propose en effet un ensemble d'outils, issus principalement de la sémiotique narrative et des théories de la réception, qui

permettent de rendre compte de l'*effet-valeur* de n'importe quel texte¹. Cette méthode cherche à mettre en évidence la manière dont un texte sélectionne un certain nombre de valeurs, les organise et les hiérarchise afin d'infléchir la lecture effective du récit.

L'étude de l'*effet-valeur* en Mt 13 mènera à la dernière étape de la réflexion, c'est-à-dire à une approche du texte en termes d'effets. Véritable récit à fonction pragmatique, Mt 13 produit, par le langage qu'il mobilise et la mise en récit qu'il en fait, ce que l'étude choisit de nommer un « effet parabole ». L'étude mettra ainsi en évidence les traces laissées *en* texte par le langage parabolique sur les personnages. Ces indices permettront de décrire l'impact et la dynamique de ce langage. Parce que cet effet parabole vise également des prolongements concrets sur le lecteur, l'étude cherchera enfin à rendre compte du passage *du* texte au *hors* texte, des enjeux liés à ces débordements et à leur réception.

Ce parcours en quatre étapes répond aux exigences propres au travail exégétique. Il serait en effet illusoire, et sans doute malhonnête, d'omettre la longue et complexe histoire interprétative du discours en paraboles dans l'évangile selon Matthieu. L'étude n'entend donc pas se soustraire à l'examen critique des principaux travaux sur ce corpus, mais cherchera, au contraire, à faire apparaître la veine exégétique dans laquelle elle s'inscrit. Il faut enfin admettre que l'application fidèle et systématique d'une méthode issue du monde littéraire sur un texte biblique implique quelques répétitions et justifications, mais l'utilisation de cet outil en intégralité a paru nécessaire pour mener cette enquête le plus honnêtement possible.

¹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, Paris, P.U.F., coll. « Écriture », 2001.

1 - UN ÉTAT DE LA QUESTION

Constitué principalement d'un discours en paraboles prononcé publiquement par Jésus, le chapitre 13 de l'évangile selon Matthieu reçoit différents traitements qu'il s'agit ici de présenter². Sans prétendre à l'exhaustivité, il convient de repérer les grands axes de travail généralement utilisés par la recherche pour rendre compte de ce chapitre du premier évangile et d'en expliquer les principaux enjeux. L'histoire de la réception des paraboles n'entre donc pas dans le cadre de cette partie³. Pourtant, depuis que les chercheurs reconnaissent que le récit parabolique constitue un genre littéraire spécifique, leurs travaux semblent ouvrir les portes de différents types de recherches qu'on retrouve aujourd'hui telles des *familles* de commentaires⁴. Chaque *famille* ouvre des pistes de lecture qui influencent les manières d'aborder le discours en paraboles en Matthieu 13. Cette étude propose de les organiser en quatre points.

Tout d'abord le travail de Jeremias sur les paraboles de Jésus a permis d'ouvrir en partie la voie de l'investigation historique⁵. Selon lui chaque parabole « fut prononcée à un moment donné de la vie de Jésus, dans des circonstances qui ne se sont produites qu'une fois et qui furent souvent imprévues. »⁶. Il propose de *décaper* les paraboles des ajouts dont elles ont été surchargées au fil du temps pour trouver un sens *premier, originel*, du récit parabolique. Dans cette perspective, il présente une analyse critique de leurs différentes sources rédactionnelles et de leur composition. À l'image de cette première famille de lecture des paraboles, la recherche aborde régulièrement le chapitre 13 de Matthieu à partir de ses sources rédactionnelles. Cet axe de travail soulève généralement deux questions : celle qui interroge ce que la recherche nomme *la théorie des paraboles* et celle qui interroge le contexte communautaire matthéen.

² Plusieurs recherches sur Mt 13 ont permis de proposer cet état de la question. Elles couvrent une période qui s'étend du commentaire de Bacon (Benjamin Wisner BACON, *Studies in Matthew*, Londres, Constable and Company, 1930) aux travaux les plus récents dont celui d'Ewherido (Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.: The Evidence from Matthew's Chapter on Parables (Matthew 13:1-52)*, Francfort, Peter Lang, 2006).

³ L'étude abordera l'histoire de la réception des paraboles au cours d'une lecture diachronique de Mt 13. Voir *infra*, p. 261.

⁴ On situe habituellement ce tournant de la recherche à la publication des travaux d'Adolf Jülicher (1888 et 1892) qui mettent fin à 19 siècles de lecture allégorique des paraboles. Concernant ce bref parcours historique, l'introduction se fonde principalement sur la typologie élaborée par Marguerat dans son étude générale de la parabole. Daniel MARGUERAT, *Parabole*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile » (75), 1991, p. 22-26.

⁵ Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1962.

⁶ Joachim JEREMIAS, *Les paraboles*, *op.cit.* p. 24.

Une deuxième manière d'aborder Mt 13 naît avec les études de Dodd qui ont contribué à lire les paraboles de Jésus comme des récits fondamentalement en lien avec le Christ⁷. Selon lui, les paraboles parviennent à exprimer pour leurs auditeurs/lecteurs la venue du *Royaume des cieux* : elles relèvent moins de l'explication que de l'expérience personnelle du message évangélique.

« La parabole est une métaphore ou une comparaison tirée de la nature ou de la vie courante, qui frappe l'auditeur par son caractère vivant ou étrange, et dont l'application exacte sème dans l'esprit un doute suffisant pour inciter à une pensée personnelle. »⁸

Dans la perspective de Dodd, la parabole invite à une relecture de l'ensemble du dire et de l'agir du Christ. À la suite de ces travaux, la recherche a abordé le chapitre 13 de Matthieu selon son contexte d'insertion dans l'ensemble de l'évangile. Cette lecture examine avant tout ce corpus comme l'un des cinq grands discours que Jésus prononce. La recherche se penche alors sur la structure du chapitre 13 et son insertion dans la narration évangélique. L'un des principaux enjeux est généralement de comprendre l'enseignement oral que Jésus délivre et le lien qu'il établit de cette manière avec ceux qui l'entourent.

Jüngel ouvre une troisième voie pour la lecture de Mt 13 en décrivant à partir du langage parabolique ce que la recherche a qualifié de « théologie de la parole »⁹.

« [...] les paraboles de Jésus sont des événements de parole, qui rendent totalement présent ce qu'elles portent au langage, mais qui le rendent présent en tant que parabole. »¹⁰

Sa lecture met l'accent sur le pouvoir que les paraboles exercent sur leur auditoire. Dans le cadre du chapitre 13, cette hypothèse de travail s'appuie sur le programme narratif annoncé en début de chapitre : Jésus *leur parla de beaucoup de choses en paraboles* / ἑλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς (13,3). Ici la parabole est avant tout une manière de parler qui cherche à produire des effets sur son auditoire. La famille de commentaires qui découle de ces travaux, constitue un troisième grand axe de lecture : elle aborde Mt 13 en s'interrogeant plus particulièrement sur l'auditoire ciblé. Si l'identité du locuteur de ce discours n'a jamais posé de difficultés, celle des auditeurs visés (présents et/ou absents) reste en question. Les

⁷ Charles DODD, *Les paraboles du royaume de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ Eberhard JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967³.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

recherches se proposent alors d'identifier les principaux auditoires sur lesquels les paraboles exercent leur pouvoir.

Une quatrième manière d'aborder Mt 13 fait suite aux travaux de Funk qui a été parmi les premiers à utiliser les outils des sciences du langage pour interroger les paraboles¹¹. Il perçoit celles-ci avant tout comme des récits à saisir selon leur puissance d'évocation et leur force narrative. Ses recherches contribuent à déterminer plus précisément le mode de langage parabolique et à en définir son fonctionnement métaphorique. À cette dernière famille née, des travaux de Funk, correspond le dernier grand axe de travail proposé par la recherche : la question des fonctions des paraboles constitue en effet un point de perspective important pour une lecture de Mt 13. Les commentaires répartissent les fonctions des paraboles selon trois catégories au moins (non exclusives) : une fonction apologétique, une fonction catéchétique et/ou une fonction de révélation. Ces commentaires appartiennent généralement aux recherches les plus récentes qui utilisent des outils mis en place par la linguistique et la sémiologie.

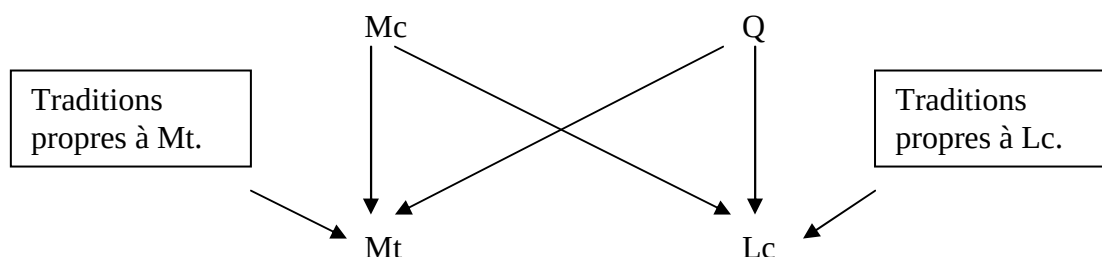
Cet état de la question propose de reprendre ces quatre grandes familles de commentaires et de comprendre les différentes lectures de Mt 13 qu'elles permettent de réaliser. Il sera donc question des interprétations du discours en paraboles issues des recherches sur les sources rédactionnelles de Mt 13, sur le contexte et la structure de Mt 13, sur les auditoires en Mt 13 et enfin sur les fonctions des paraboles.

I. Les sources rédactionnelles du chapitre 13

L'étude des sources rédactionnelles constitue un des grands axes de travail que la recherche retient à propos du chapitre 13 de Matthieu. La complexité avec laquelle les différentes couches littéraires ont été agencées dans ce chapitre ne semble pas permettre de dégager une théorie unique. Il n'existe donc pas de consensus en la matière : les différentes théories rédactionnelles ne rendent pas compte unanimement de chaque détail de la composition ni même de l'ensemble du chapitre 13. Chaque commentaire dépend essentiellement des points de focalisation de sa recherche. En revanche l'approche de ces versets à partir de leurs sources rédactionnelles s'appuie sur au moins deux principes de travail communément admis. Le

¹¹ Pour une exposition de sa méthode de travail : Robert Walter FUNK, « Structure in the Narrative Parables of Jesus », *Semeia* 2 (1974), p. 51-73.

premier sous-entend que Mt 13 est lu à partir de la théorie dite des deux sources. Ces versets semblent en effet appuyer cette hypothèse selon laquelle Matthieu puise son matériel littéraire à l'évangile de Marc, une source appelée Q (*die Quelle*) commune à Luc et enfin, des traditions qui lui sont propres¹². Il est habituel de résumer cette théorie par ce schéma :



Développée tout au long du 19^e siècle, cette théorie s'est peu à peu enrichie des critiques des commentateurs. Cependant, et particulièrement concernant le chapitre 13, cette théorie permet de souligner que la matière de Marc se retrouve chez Matthieu sans pour autant n'en être qu'une pâle amplification. Ce schéma ne constitue pas un principe irréfutable mais permet dans de nombreux commentateurs du chapitre 13 d'aborder les relations que Matthieu choisit d'entretenir avec la version du discours en paraboles élaborée par Marc¹³. Cette théorie pose également les principes relationnels que cet ensemble de paraboles peut entretenir avec la version lucanienne.

Dans une même perspective, il faut ajouter un second point communément rappelé par la recherche contemporaine sur l'évangile selon Matthieu. Cette théorie dite des deux sources ne doit pas éliminer les complexités d'une recherche à partir des sources rédactionnelles. À cette hypothèse classique, les commentateurs ajoutent volontiers deux précisions. Dans son commentaire sur Matthieu, Bonnard les résume ainsi :

« 1) Il n'est plus possible de tenir la genèse des évangiles pour un phénomène strictement littéraire, comme si leurs auteurs-rédacteurs étaient des copistes collationnant minutieusement des textes ; il faut accorder beaucoup plus d'importance au fait de l'élaboration orale des péripécies évangéliques au sein des communautés chrétiennes [...]. 2) même là où il y a eu dépendance littéraire directe d'un évangile par rapport à un autre, cette

¹² Sur ce point, voir par exemple le bilan proposé dans : William David DAVIES - Dale C. Jr. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1 (Mt 1–7), Édimbourg, T & T Clark, 1988, p. 97-127.

¹³ Sur ce point particulièrement, on peut citer un article de Wilkens qui en reprend les principaux enjeux : Wilhelm WILKENS, « Die Redaktion des Gleichniskapitels Mark. 4 durch Matth. », *TZ* 20 (1964), p. 305-327.

dépendance s'est exprimée dans une profonde fidélité en même temps que dans une grande liberté. »¹⁴

Ces deux remarques générales sont particulièrement importantes pour traiter du chapitre 13. Ce corpus présente en effet un ensemble de paraboles insérées dans un discours de Jésus. Il s'agit de mesurer l'impact d'un processus de fixation littéraire sur un texte qui s'inscrit lui-même dans une tradition orale. En dehors des apports de matériaux littéraires, le chapitre 13 est aussi le réceptacle de traditions orales que les recherches contemporaines s'efforcent de prendre au mieux en considération¹⁵. Ainsi un travail sur les sources rédactionnelles ne peut complètement omettre l'influence de l'oralité. À ces remarques préliminaires, il convient d'ajouter que les commentaires pointent tout particulièrement l'importance de la tradition rabbinique qui opère dans ce discours de Jésus¹⁶. Cet ensemble complexe de longues traditions façonne de manière évidente le corpus matthéen. L'étude ne prétend pas ici en rendre compte de manière exhaustive mais propose simplement d'établir les principaux enjeux soulevés par une critique des sources rédactionnelles du chapitre 13 de Matthieu.

1. Les enjeux des reprises matthéennes

La majorité des commentaires les plus importants de Matthieu considère que le chapitre 13 est composé tout autant de matériaux issus de Marc que d'autres traditions. Luz résume ainsi la composition littéraire de ce chapitre en écrivant :

« Matthew was able to take over one of the two large Markan discourses (Mark : 1-34). In Mark also it follows the pericope about Jesus' true relatives (Mark 3 : 31-35 = Matt 12 : 46-50). He follows his usual procedure and

¹⁴ Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002⁴, p. 8.

¹⁵ Sur ce point, la référence va particulièrement aux travaux de Lohr, voir particulièrement : Charles LOHR, « Oral techniques in the Gospel of Matthew », *CBQ* 23 (1961), p. 403-435. Sa thèse repose sur l'idée que des techniques de composition orale ont influencé la langue et donc la rédaction du premier évangile : « [it] played a part in Matthew's attempt to bring together the materials he had at hand into a unified and artistic whole » (*Ibid.*, p. 404). Ce chapitre reviendra sur l'influence de l'oralité dans le travail rédactionnel.

¹⁶ Les paraboles matthéennes ont souvent été travaillées sous l'angle de la tradition rabbinique. Il ne s'agit pas ici de résumer l'ensemble des travaux qui ont été effectués à ce sujet. L'étude tient toutefois à citer sur ce point un bilan critique réalisé d'un point de vue narratif : Janice Capel ANDERSON, *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again*, Sheffield Academic Press, 1994. Plus récemment on peut citer : Bernd KOLLMANN, « Jesus als jüdischer Gleichnisdichter », *NTS* 4 (2004), p. 457-475.

expands a Markan discourse before him with Q and traditions from his special material. »¹⁷

En ce sens la plupart des recherches s'accordent à dire que Mt 13 suit Marc dans un premier temps pour mieux s'en détacher (la rupture étant souvent perçue au verset 24). Cette proposition de répartition des sources est résumée par Ewherido :

« This twofold division of the entire discourse is determined by the decision of the evangelist to use Mark in the first part (vv.1-23) and to put Mark aside and insert his special material in verses 24-52. »¹⁸

L'auteur insiste également sur l'entière correspondance entre Mt 13,1-23 et Mc 4,1-20. Il en fait par ailleurs son argument principal de structuration du chapitre comme l'étude le précisera par la suite. Si les commentaires peuvent varier sur l'identification exacte des versets que Matthieu reprend de Marc, ils s'accordent en revanche pour étudier la manière qu'a Matthieu de réorienter sa source première. Leur point de focalisation repose alors sur la transformation matthéenne que subit ce qu'ils nomment habituellement *la théorie des paraboles* que Marc livre en 4,10-12¹⁹. Sur ce principal enjeu, deux travaux semblent particulièrement significatifs : celui de Dupont qui pose la question de l'identification des groupes antithétiques dans le chapitre 13²⁰ et celui de Jones qui étudie comment ce discours propose une compréhension globale du premier évangile²¹. Lorsque ces deux auteurs abordent Mt 13 sous l'angle des sources rédactionnelles, ils pointent l'importance de la reprise matthéenne de la théorie des paraboles telle que Marc l'expose. La reprise est perçue comme une réorientation en contexte matthéen de la fonction de la parabole. Selon eux Matthieu opère un changement de perspective, révèle l'utilisation qu'il fait de la parabole et permet de spécifier la communauté qu'il vise²².

¹⁷ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20 : A Commentary*, Minneapolis (MN), Fortress Press, Hermeneia, 2001, p. 231. Il ne s'agit ici que d'une présentation d'ensemble du chapitre que Luz précisera davantage : « The detailed analysis will show that most of these parables demonstrate an above-average number of redactional particularities. », *Ibid.*, p. 231.

¹⁸ Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, *op.cit.*, p. 76-77.

¹⁹ Marc expose sa compréhension de la fonction des paraboles en 4,10-12 : selon lui, les paraboles sont porteuses du mystère du *Royaume* et restent incompréhensibles aux hommes. Elles procèdent en revanche à un tri parmi leurs auditeurs : elles distinguent ceux qui sont en mesure de les recevoir de ceux qui ne le peuvent pas. Les paraboles ont donc avant tout une fonction sélective. Sur ce point, voir particulièrement : Élian CUVILLIER, « *Parabolè* dans la tradition synoptique », *ETR* 66/1 (1991), p. 25-44.

²⁰ Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », in M. DIDIER (éd.), *L'évangile selon Matthieu : Rédaction et théologie*, Gembloux, Duculot, BETHL (29), 1972, p. 221-259.

²¹ Ivor Harold JONES, *The Matthean Parables, a Literary and historical Commentary*, Leiden, Brill, 1995.

²² La grande majorité des commentaires s'accorde en effet pour dire que l'évangile de Matthieu constitue une littérature fondamentale pour une communauté spécifique (voire selon certains, pour plusieurs communautés répondant aux mêmes critères). Cette communauté dite *matthéenne* représente l'auditoire (construit ou non) de l'évangile.

Lorsque les recherches abordent l'utilisation de Marc par Matthieu, elles rappellent aussitôt que si le matériau peut sembler commun, leurs préoccupations diffèrent. Autrement dit, lorsqu'il s'agit de placer dans la bouche de Jésus les raisons de son utilisation des paraboles, les perspectives ne sont pas les mêmes²³. Comme à son habitude Matthieu ne reprend pas en calquant un document mais imprime dans son texte une orientation nouvelle. Les commentaires s'emploient alors à chercher ce qui fait nouveauté dans les reprises matthéennes.

Pour Dupont, Matthieu opère deux principaux déplacements : il « justifie la manière de faire de Jésus en faisant appel à l'initiative divine »²⁴ et décrit non pas le but de la parabole mais sa cause. D'une part, Matthieu défendrait l'idée que :

« [...] si Dieu accorde aux uns et refuse aux autres la connaissance des mystères du Royaume, c'est parce que les premiers "ont" déjà quelque chose et que les autres en sont dépourvus. Autrement dit, la raison du partage voulu par Dieu se trouve finalement dans les intéressés eux-mêmes. Matthieu tient à souligner leur responsabilité. »²⁵

Et d'autre part, Matthieu révélerait la cause des paraboles :

« La conjonction "afin que" (ἵνα) devient chez Matthieu "parce que" (ὅτι). [...] L'aveuglement des gens n'est donc pas le but poursuivi par Jésus dans l'emploi du discours parabolique : il en est la cause. Jésus s'exprime en paraboles parce que la foule est incapable de voir et de comprendre. »²⁶

De cette argumentation, l'auteur conclut que les reprises rédactionnelles de Matthieu sont essentiellement intéressantes pour la réorientation qu'elles proposent. Issue de Marc, la fonction de la parabole en contexte matthéen renvoie à une attitude plutôt catéchétique qui manifeste l'intelligence des disciples dans un souci d'exemplarité. Matthieu garde en effet les dichotomies provoquées par les paraboles et racontées chez Marc mais pour mieux enseigner à ses auditeurs/lecteurs (son contexte communautaire) leurs responsabilités missionnaires. Cuvillier expose ce point de vue en expliquant que, par l'intermédiaire de Marc, Matthieu utilise la parabole, certes pour exhorter sa communauté, mais également pour placer les chrétiens face à leurs responsabilités :

²³ Dans son commentaire, Kingsbury prend acte que Matthieu intègre une partie de Marc 4 qui contient la théorie des paraboles mais s'interroge sur son développement. Voir : Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13 : A Study in Redaction-Criticism*, Londres, SPCK, 1969, p. 49-51.

²⁴ Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *op.cit.*, p. 234.

²⁵ *Ibid.*, p. 235.

²⁶ *Ibid.*, p. 236.

« [...] le disciple est bien celui qui a reçu le privilège de l'intelligence ; mais ce privilège est cependant contrebalancé par une invitation très exigeante à une vigilance et une fidélité actives dont Mt fait le sujet d'un certain nombre de paraboles. »²⁷

Selon les recherches de Dupont, les reprises de Marc par Matthieu servent essentiellement à comprendre le sens de l'utilisation de la parabole dans l'enseignement de Jésus. Les paraboles deviennent une manière de parler de l'incrédulité d'Israël, tout en rappelant les responsabilités de la communauté matthéenne.

Pour Jones, l'étude de la reprise de Marc par Matthieu 13 est tout aussi déterminante car elle identifie la fonction des paraboles dans le premier évangile. L'auteur établit que les paraboles matthéennes éclairent l'ensemble de l'évangile : elles le structurent, elles en véhiculent le dessein et la théologie. Lorsque Jones interroge la fonction des paraboles, il se situe sur le plan de la critique rédactionnelle²⁸. Plus précisément encore, il concentre son étude sur les sources utilisées dans le chapitre 13 qu'il inclut dans un bloc au matériel complexe (11,1-13,53) provenant à la fois de Marc et de la source Q. Selon Jones, la complexité des renvois littéraires et la variété des matériaux indiquent une construction très soignée de l'ensemble littéraire :

« What kind of unity is there in the Parable Discourse ? There is a flow of material. The flow of the material from 11 : 1 to 13 : 52 carries the motif of "hearing and seeing", the victory of the Son and the contrast between privilege and possible failure, to the point where the parable of The Householder gives the material a symbolic focus in the phrase *καὶνὰ καὶ παλαιά*. The function of the parables is to be understood within that flow. »²⁹

Matthieu réadapte ainsi en fonction de son contexte les motifs du discours en paraboles adressé aux foules et aux disciples. Il garde la problématique en place chez Marc, à savoir qu'une séparation a lieu entre ceux à qui « il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » et ceux à qui « ce n'est pas donné » (13,11) même si l'identification de ces deux groupes pose des difficultés (y compris chez Marc). Matthieu maintient une distinction entre

²⁷ Élian CUVILLIER, « Parabolè dans la tradition synoptique », *art.cit.*, p. 40.

²⁸ Ivor Harold JONES, *The Matthean Parables*, *op.cit.*, p. 110-169.

²⁹ *Ibid.* p. 358.

l'instruction donnée aux disciples et celle donnée aux foules, mais il ne le fait pas de manière aussi radicale que sa source marcienne :

« Perhaps in Matthew 13 also we are not expect absolute clarity at every point on the matter of the chapter's organization. »³⁰

La fonction de la parabole en tant qu'agent de tri est maintenue et Jones peut même reprendre à son compte la définition qu'en propose Luz :

« Parables as παραβολαί separate disciples from bystanders and insiders from outsiders. »³¹

Pour Jones, Matthieu rythme les discours de Jésus en utilisant les paraboles. Au chapitre 13, ces paraboles concluent même une adresse à la communauté matthéenne. Par elles, le discours ne sert pas uniquement à contrebalancer le matériel narratif. Elles offrent les attitudes et les principes par lesquels la narration doit être assimilée par les disciples. Chez Matthieu, la fonction de la parabole devient alors réflexive et permet d'instruire les auditeurs/lecteurs quant à leur mission, leurs comportements et leurs responsabilités. Ainsi les paraboles ne servent pas tant à égarer une partie de leurs auditeurs qu'à en instruire une autre partie constituée essentiellement par la communauté matthéenne. Issues de la tradition rabbinique, employées de manière originale pour développer le thème du *Royaume des cieux* et reprises d'une source marcienne, les paraboles matthéennes sont réorientées en vue de cette communauté. La recherche parle alors de contextualisation de la fonction parabolique.

Pour résumer ce point concernant les enjeux des reprises matthéennes, il faut rappeler qu'une grande majorité des commentaires admet que Matthieu construit son discours en paraboles avec le matériau de Marc. Ces commentaires s'accordent aussi pour dire que les 23 premiers versets de Matthieu 13 semblent même directement issus de Marc. Cette reprise est alors analysée pour en mesurer les transformations et les arrangements : est notamment discutée la manière qu'a Matthieu de réinvestir la théorie des paraboles exposée en Marc 4,10-12. Les retouches rédactionnelles font sens et montrent que Matthieu s'approprie un matériel qu'il détourne au profit d'un discours à sa communauté. Les paraboles fonctionnent dans un nouveau contexte qui est celui d'un enseignement³². Ce discours de l'évangéliste adressé à ses

³⁰ Ivor Harold JONES, *The Matthean Parables*, op.cit., p. 288

³¹ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, op.cit., p. 289.

³² On peut ajouter que les versets 51 et 52 sont souvent perçus comme la confirmation de cet enseignement. Certains commentaires en font même la définition de la communauté matthéenne en cours de rupture avec le judaïsme. Ewherido argumente en ce sens : « The definition of discipleship in 13 : 51-52 underlines the disciple's growth in their understanding of Jesus'teaching. So 13 : 51-52 functions as the community's self-definition over against parent Judaism, which has been described in the entire chapter as an uncomprehending

auditeurs/lecteurs reprendrait notamment les thèmes du rejet d'Israël, de la mission de la communauté et de ses responsabilités particulières. L'utilisation que Matthieu fait de ses sources permet donc aux commentaires de mettre à jour un contexte spécifique. Lorsque Matthieu se détache des sources qu'on lui attribue généralement, son travail rédactionnel révèle plus distinctement encore ceux à qui il semble s'adresser.

2. Les enjeux des particularités matthéennes

Lorsque les commentaires travaillent sur les sources rédactionnelles de Mt 13, une majorité indique que Matthieu finit par se détacher des sources qui lui sont généralement attribuées (Marc + Q). À partir du verset 24, les parallèles avec l'évangile de Marc et les sources communes à Luc s'estompent nettement pour faire place à un travail rédactionnel propre à Matthieu. La rupture semble effective au verset 24 à partir duquel Matthieu commence à incorporer majoritairement son propre matériel³³. Ces spécificités de l'auteur sont souvent lues comme des indices permettant de reconstituer les traits de la communauté à laquelle il s'adresse. Un des plus récents commentaires du chapitre 13 tient pour fondamentale cette prise de distance de l'auteur vis-à-vis de ses sources³⁴. Ewherido argumente même pour une structure du chapitre fondée sur une critique des sources. Pour lui, cette liberté d'écriture manifestée à partir du verset 24 se justifie par la volonté de l'auteur de s'adresser plus particulièrement à sa communauté. En conséquence, les versets 24 à 52 deviennent déterminants pour dresser un portrait de la communauté visée par l'auteur. L'introduction du matériel proprement matthéen dévoilerait ici une communauté qui se détache progressivement du judaïsme et qui est fortement exhortée à assumer pleinement ses nouvelles responsabilités. Ewherido explique cette évolution à partir du verset 24 :

« A thematic progression that embraces the following themes is thus strung through the entire discourse : the presence of, and the human response to, a kingdom that is portrayed by means of growth and contrast ; the emergence

entity, lacking in understanding and unyielding in their stubbornness. », Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, op.cit., p. 228.

³³ Dans la section des versets 24 à 52, on trouve des versets issus de sources extérieures : la parabole du grain de moutarde se lit en Marc 4,30-32 ; la parabole du levain se retrouve en Luc 13,20-21 ou encore la raison du parler en paraboles en Marc 4,33-34. Une large majorité de commentaires établit pourtant que Matthieu 13,24-52 n'a pas de parallèle synoptique satisfaisant. Cette section est donc généralement qualifiée de *Sondergut* Matthieu en tant qu'elle propose une composition littéraire spécifique au premier évangile.

³⁴ Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, op.cit.

of the community of disciples from the separation and the winnowing of the disciples from the mixed lot, that is, Israel ; and the character of that discipleship, which is explained in terms of the total commitment demanded from those to whom the mysteries of the kingdom have been revealed. »³⁵

Ewherido insiste pour montrer comment Matthieu introduit du nouveau matériel par rapport à Marc 4. Selon lui, ce procédé marque encore plus nettement la dichotomie qui s'établit entre le judaïsme en place et la communauté matthéenne. Cet argument va dans le sens de la thèse développée tout au long de sa recherche selon laquelle la construction du discours établit la séparation en cours de la communauté matthéenne avec le judaïsme officiel³⁶.

Dans cette perspective, il est possible de déterminer le contexte social de l'évangile par l'utilisation que Matthieu fait de ses sources et par ses adjonctions personnelles. Ainsi lorsqu'il introduit un vocabulaire additionnel, il renforce le portrait d'une communauté en cours d'autonomisation³⁷. Les versets attribués spécifiquement à Matthieu décrivent essentiellement trois préoccupations de l'auteur face aux auditeurs/lecteurs de son évangile³⁸ :

- 13,24-43 : l'auteur envisage son auditoire comme issu d'un *corpus mixtum* (équivalent au champ du semeur). La communauté doit se comprendre elle-même comme élue, appelée à œuvrer dans ce *corpus mixtum*.

- 13,44-50 : l'auteur use des paraboles pour discuter de la relation entre sa communauté et le judaïsme. Il caractérise ainsi le refus d'Israël, qui, par effet de contraste, privilégie encore la mission des disciples. La communauté est responsabilisée.

- 13,51-52 : l'auteur conclut son propos par un autoportrait (« un scribe devenu disciple ») et une définition de la communauté où « des choses neuves » et « des choses vieilles » se côtoient.

Ewherido conclut notamment que l'analyse critique rédactionnelle de ce discours illustre l'adaptation du matériel proprement matthéen au contexte social qu'il vise. Les demandes des disciples apparaissent comme des leçons d'application pour la communauté : les expériences

³⁵ Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, op.cit., p. 77.

³⁶ « [...] the function of Matthew 13 as an actual reflection of the turning point in the relationship between Matthew's community and the parent group. This analysis will support the thesis that the parables mirror a community that existed in extramural relation to Judaism. The study proceeds with the conviction that a detailed analysis of the interaction between the parables and their literary context, combined with a redaction-critical and socio-historical reading of Matthew 13, reveals the tensions between Matthew's community and Judaism, highlights the importance of the parables to the social context discussion, and supports the argument that the Matthean community existed *extra muros* in relation to Judaism at the time the Gospel was written. », *Ibid.*, p. 27.

³⁷ La recherche envisage généralement comme additionnel le vocabulaire lié au « fils du Royaume » v. 38 et aux « justes » v. 43.49.

³⁸ Sur cette lecture de l'auditoire matthéen, voir particulièrement : Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, op.cit., p. 137-196.

racontées au fil du récit sont à l'image de celles vécues par la communauté matthéenne. En s'appuyant sur ce travail rédactionnel de Matthieu, Ewherido poursuit son étude par une analyse entièrement consacrée au contexte social du premier évangile³⁹. Il réitère alors ce que plusieurs autres commentaires avaient déjà pointé : en se démarquant de ses sources, Matthieu dévoile une partie des caractéristiques de la communauté à laquelle il s'adresse.

Matthieu commence son chapitre 13 en reprenant librement l'axe de lecture des paraboles chez Marc (et probablement celles issues de la source Q). La recherche explore sa manière de se distinguer, dans un second temps, de ces mêmes sources. Se pose alors la question de la communauté matthéenne prise dans son contexte. Le travail d'Ewherido propose une analyse caractéristique de ce point de vue. On peut y ajouter le commentaire de Luz qui fait également droit à ce type d'argumentation à propos du chapitre 13. Luz propose en effet une lecture particulièrement centrée sur la question de la communauté matthéenne :

« The entire discourse reflects how Jesus turns from the people and to the disciples. This happens in two stages, viz., provisionally in vv.10-23 and definitively in vv.36-52. [...] As the parable of the field already indicated, our chapter has a double conclusion : here the people who do not understand (vv.34-35), there the disciples who do understand (v.51). »⁴⁰

Selon Luz, Mt 13 raconte comment Jésus se détourne des foules (ce qui entérine le refus d'Israël d'accueillir sa prédication) et se tourne définitivement vers ses disciples qui préfigurent l'Église chrétienne. Contrairement à Ewherido, Luz ne justifie pas entièrement la structure de ce chapitre à partir du travail rédactionnel de Matthieu⁴¹. En revanche, il souligne aussi que la rupture opérée entre les foules et les disciples est d'autant plus nette et travaillée qu'elle se manifeste dans une rédaction proprement matthéenne et insiste sur l'unité narrative que ce discours en paraboles constitue. Ce chapitre 13 rassemble en effet une collection de

³⁹ Parmi les nombreux commentaires qui existent des paraboles contenues dans le chapitre 13 de Matthieu, on peut citer ici ceux qui proposent des lectures dites « réalistes ». La plupart de ces travaux visent à articuler « parabole » et « contexte social » jusque dans les détails des récits paraboliques : on cherche à établir les correspondances en matière de droit, botanique, pêche, vie quotidienne, agriculture, etc. La parabole des ivraies semble particulièrement propice à ce genre de recherches parmi lesquelles celle de Paul-Hubert POIRIER - Eric CREGHEUR, « La parabole de l'ivraie (*Matthieu* 13,24-30.36-43) dans le *Livre des lois des pays* », in A. FREY – R. GOUNELLE (éd.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007, p. 297-305 ; David H. TRIPP, « Zizania (*Matthew* 13 : 25) : Realistic, if also Figurative », *JTS* 50 (1999), p. 628-638.

⁴⁰ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 230-231.

⁴¹ L'étude abordera la question de la structure du chapitre 13 dans la partie suivante mais on peut déjà préciser ici que Luz ne s'accorde pas avec la majorité des commentaires quant à la provenance de certains versets. En règle générale, Luz estime que Mt 13 contient moins de matériaux spécifiquement matthéens que la plupart des commentaires ne l'affirment. Selon lui, Matthieu s'inspire plus de Marc et en réoriente davantage les récits en lien avec les traditions orales.

traditions qui viennent de sources différentes et cette complexité d'imbrications des couches rédactionnelles souligne plus fortement encore l'importance à accorder aux versets propres à Matthieu. À partir du verset 36, considéré par Luz comme le point de rupture, commence une adresse exclusivement réservée aux disciples qui constitue un discours à la communauté matthéenne. Luz ne manque pas de préciser que dans cette seconde partie la majorité des versets est proprement matthéenne. Si les discussions semblent plus ouvertes sur l'origine des versets 23 à 36, le verset 36 ne fait aucun doute pour Luz :

« The introduction in v.36 is unquestionably Matthean. »⁴²

Cet élément argumente en faveur de son hypothèse, à savoir que ce verset signale le changement d'auditoire : Matthieu se tourne exclusivement vers sa communauté et lui réserve la suite du propos. Lorsque Matthieu reprend et réoriente la source marcienne, il prépare et installe provisoirement sa problématique de la rupture, mais afin de l'établir définitivement, il rompt avec ses sources. Matthieu donne ainsi une dimension exhortative à ce discours qui devient, dans un second temps, une adresse particulière à l'Église. Selon Luz, cette adresse à la communauté des disciples cherche à faire comprendre (enfin) à ces derniers ce qu'ils n'ont toujours pas compris et fait fonctionner le discours comme une sorte de contre-modèle qui avertirait les disciples des dangers qu'il y a à ne pas se comporter comme des disciples ayant *compris* les paraboles.

La distinction des différentes couches rédactionnelles permet donc généralement aux commentaires d'argumenter en faveur d'une adresse à la communauté. Les spécificités matthéennes visent la communauté et font de ce chapitre une exhortation directe à l'Église : Matthieu aborde le futur d'une Église en route. L'anticipation du jugement final du Fils de l'homme est présentée comme étant la clef, une sorte de moteur décisif pour la conduite de l'Église, signe qu'un nouveau peuple de Dieu est en marche vers le salut. Cette Église est appelée dans ce chapitre à « donner du fruit » (v. 8) afin de ne rien craindre « au temps de la moisson » (v. 30). Ainsi, ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 11) sauront que les disciples connaissent « les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Cette réorientation est communément attribuée en propre à Matthieu.

⁴² Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 268.

II. Le contexte et la structure du chapitre 13

Il n'existe pas une structure d'ensemble de l'évangile selon Matthieu qui puisse faire l'unanimité. Les critères d'organisation varient selon les auteurs : certains s'appuient sur la géographie de l'évangile, d'autres sur ses formules narratives, ses différents matériaux ou encore ses thèmes théologiques (christologie, histoire du salut, eschatologie). Concernant un plan d'ensemble, le seul fait peu contesté est que l'évangile semble suivre une logique chronologique dont les séquences seraient la naissance – le baptême – le ministère en Galilée – le séjour à Jérusalem – la Passion – la Résurrection. Ces sections rendent simplement compte d'un déroulement, elles n'influent pas sur une lecture théologique de l'ensemble de l'évangile. La plupart des commentaires admettent également qu'au cours de ces épisodes, l'auteur a inséré régulièrement un enseignement de Jésus sous forme de discours. Dans cette perspective, Mt 13 apparaît alors souvent comme le cœur de cette interaction entre l'enseignement que Jésus délivre et le sens que l'auteur construit à travers son évangile. Le chapitre 13 de Matthieu, constitué essentiellement d'un discours de Jésus, se situe en effet à peu près au milieu du récit évangélique puisque ce dernier est composé de 28 chapitres⁴³. Ces deux simples constats permettent à de nombreux commentaires d'en faire un élément clef de la lecture du premier évangile. En ce sens, décrire le contexte d'insertion du chapitre 13 traduit déjà une certaine manière de l'interpréter et oriente la structure qu'on cherche à lui attribuer. Cette perspective constitue le deuxième grand axe que la recherche retient à propos du discours en paraboles.

1. Le contexte d'insertion du chapitre 13 et ses enjeux

Il ne s'agit pas ici de faire une liste exhaustive des différentes manières dont les commentaires expliquent l'insertion du chapitre 13 dans l'ensemble de l'évangile. Il convient simplement de dégager les principaux enjeux qui en découlent généralement. Il semble que ces enjeux diffèrent en fonction de la caractéristique retenue pour l'étude de ce chapitre : ou le chapitre 13 est perçu avant tout comme un discours et l'enjeu concerne essentiellement l'enseignement

⁴³ Sur ce point, on peut noter la récurrence de cet argument selon lequel le chapitre 13 se situerait à la moitié de l'évangile. Pourtant, les chapitres 13 à 28 sont composés de près du double de versets que les chapitres 1 à 12. Le chapitre 13 appartient donc manifestement à la première moitié de l'évangile.

qui y est dispensé, ou le chapitre 13 est perçu avant tout comme le centre de la narration évangélique et l'enjeu concerne essentiellement la réception de ce discours.

Parmi les commentaires qui font la part belle aux discours prononcés par Jésus, il faut citer en premier lieu celui de Bacon. Ce dernier a particulièrement insisté sur l'importance de la place attribuée aux discours dans le premier évangile. Il en fait même un des critères de structuration et formule l'hypothèse d'une découpe en cinq parties de l'évangile⁴⁴. Cette théorie présente l'avantage de mettre en évidence les cinq discours prononcés par Jésus dont le chapitre des paraboles fait indéniablement partie :

Livre I

- 3, 1-4, 25 : Matériel narratif
- 5, 1-7, 27 : Le sermon sur la montagne

Livre II

- 8, 1-9, 35 : Matériel narratif
- 9, 36- 10,42 : Discours sur la mission

Livre III

- 11, 2-12, 50 : Matériel narratif et débat
- **13, 1-52 : Enseignement sur le Royaume des cieux**

Livre IV

- 13, 54-17, 21 : Matériel narratif et débat
- 17, 22-18, 35 : Discours sur l'administration de l'Église

Livre V

- 19, 2-22, 46 : Matériel narratif et débat
- 23, 1-25, 46 : Discours eschatologique

⁴⁴ Cette hypothèse est appelée *théorie du Pentateuque* car elle repose sur l'idée que l'évangile selon Matthieu se découpe, telle la Torah, en cinq livres. Dans ce cas, Jésus est interprété comme étant le *nouveau Moïse*. Pour une présentation précise de ce plan : Benjamin Wisner BACON, *Studies in Matthew*, op.cit., p. 145-261.

Ce schéma permet de visualiser les discours attribués à Jésus qui jalonnent et structurent l'évangile. Chaque division se compose d'une section narrative (généralement reprise de Marc) et introduit une prise de parole. Chaque livre est conclu par une même formule : *et il arriva quand Jésus eut fini* / καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς (7,28 – 11,1 – 13,53 – 19,1 – 26,1). Cette recherche met ainsi en évidence la qualité des insertions des discours de Jésus au fil de la narration évangélique. Bacon envisage le chapitre 13 comme étant avant tout un discours, une prise de parole à visée pédagogique. Il établit que ce discours est prononcé à l'intention des foules dans un premier temps, puis exclusivement délivré aux disciples. Sa perspective ne cherche pas à rendre compte de l'auditoire ciblé ni du choix du genre littéraire utilisé mais insiste plutôt sur la dimension instructive de ce discours qui en constitue la spécificité. Ainsi Bacon conclut cette partie de son commentaire en expliquant :

« In conjunction with further application of the same, or of still exacter methods to the remaining "books" of Matthew, and of similar methods to the editorial work of Luke, we may well have hope of contributing to our generation our share toward the extrication of the authentic teaching of Jesus from the tangled web of apostolic and post-apostolic tradition. »⁴⁵

En abordant ce chapitre 13 comme un discours essentiel de l'ensemble de l'évangile, le commentaire de Bacon vise surtout à caractériser l'enseignement de Jésus et s'attache à rendre compte de sa parole publique.

Le plan d'ensemble que propose Lohr reprend les mêmes caractéristiques liées aux cinq grands discours prononcés par Jésus. Il défend un schéma en chiasmes qui fait du chapitre 13 le discours clef de l'évangile⁴⁶. Lohr justifie son plan par l'alternance récurrente et régulière entre matériel narratif et discours. Cette alternance crée selon lui la symétrie d'ensemble. Dans cette perspective, le chapitre 13 devient une section stratégique pour une lecture globale de l'évangile puisqu'il en occupe le centre. Ce discours servirait ainsi de pivot au premier évangile, il radicaliserait le rejet de Jésus par « cette génération mauvaise » (12,45) et permettrait d'amorcer le récit de la mort et de la résurrection.

⁴⁵ Benjamin Wisner BACON, « The Matthean Discourse in Parable, Mt. 13: 1-52 », *JBL* 46 (1927), p. 265.

⁴⁶ Charles LOHR, « Oral techniques in the Gospel of Matthew », *art.cit.* Plusieurs autres commentaires défendent une structure d'ensemble en chiasmes. Une telle lecture de l'évangile de Matthieu place systématiquement le chapitre 13 au cœur de la compréhension de l'ensemble (soit pour en faire l'acmé de l'évangile soit pour en faire un point de rupture).

1-4	Naissance et débuts	<i>Narration</i>
5-7	Bénédiction – proclamation du Royaume	Discours
8-9	Autorité et invitation	<i>Narration</i>
10	Discours sur la mission	Discours
11-12	Rejet par cette génération	<i>Narration</i>
13	Paraboles du Royaume	Discours
14-17	Incompréhension des disciples	<i>Narration</i>
18	Discours de la communauté	Discours
19-22	Autorité et invitation	<i>Narration</i>
23-25	Venue du Royaume	Discours
26-28	Mort et résurrection	<i>Narration</i>

Ce commentaire propose sans doute la lecture qui souligne le plus fortement l'importance de ce chapitre : il en fait le premier enseignement adressé à l'Église naissante (confirmant ainsi le rejet d'Israël) et le premier acte qui ouvre au récit de la mort et de la résurrection. D'autres études reprendront à leur compte cette importance accordée aux discours. Le commentaire de Jones propose notamment une approche similaire du chapitre 13 à partir de son insertion dans la structure d'ensemble de l'évangile. Les discours ne sont pas seulement perçus comme des pauses dans la narration mais comme des enseignements qui éclairent l'ensemble de l'évangile. En ce sens, le chapitre 13 est le discours central qui permet aux disciples de s'appropriier la narration évangélique qui précède. Ce chapitre 13 est lu avant tout comme un discours inscrit dans le tissu narratif évangélique et les enjeux théologiques soulevés par les commentaires posent essentiellement la question de l'enseignement de Jésus, et plus particulièrement encore celle de l'instruction aux disciples.

Si certains commentaires insistent sur le chapitre 13 en tant que discours, d'autres vont mettre plutôt l'accent sur la place qu'occupe ce chapitre dans le fil narratif de l'évangile et sa manière de déployer l'intrigue générale de Matthieu. Pour illustrer cette approche plus attentive à la narration, il faut citer ici deux des principales recherches qui défendent cette lecture : celle de Kingsbury⁴⁷ et celle de Luz⁴⁸. Le commentaire de Kingsbury divise l'évangile en trois parties. La clef de son découpage se répète en 4,17 et en 16,21 à travers l'expression *dès lors, Jésus commença à* / ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς.

⁴⁷ Jack Dean KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Londres, SPCK, 1976.

⁴⁸ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, op.cit.

❶ 1,1 - 4,16 : Jésus est présenté comme le Messie

❷ 4,17 - 16,20 : le ministère public de Jésus

❸ 16,21-28,20 : les souffrances, la mort et la résurrection du Jésus-Messie

La structure de l'évangile met en lumière une histoire du Salut racontée par Matthieu et que Kingsbury récapitule ainsi :

« Within this scheme of salvation-history, Matthew's own age, the so-called time of the church, is a subcategory of the overarching "time of Jesus". Theologically, the function of Matthew's concept of salvation-history is to set forth the ultimate significance of the person, ministry, and death and resurrection of Jesus Messiah for all people, whether Israelites or Gentiles. »⁴⁹

Dans la perspective de Kingsbury, le chapitre 13 constitue le tournant de l'évangile car il amorce le passage à la Passion, à la mort et à la résurrection du Christ. Il correspond à un point tournant du ministère de Jésus, sans doute le plus important du récit. Après avoir été rejeté par le peuple de Dieu, ce discours de Jésus entérine l'aveuglement et le refus de la révélation divine par le peuple juif :

« [...] and he lends substance to this charge by speaking to them, not openly as before, but in parables, which are enigmatic forms of speech (13.10f, 13). the reverse of this is that Jesus addresses his disciples as the true people of God (13.10-17). This phenomenon, namely, Jesus' turning away from the Jews and towards his disciples, is what is meant by the great "turning-point". »⁵⁰

Cette rupture opérée par le discours en paraboles est narrativement construite, l'auteur l'a préparée. Kingsbury inscrit en effet le chapitre 13 dans le déroulement narratif de l'évangile et plus particulièrement dans le prolongement des deux chapitres précédents :

« In chapters 11-12, Jesus is rejected by the Jews ; the result, in 13, 1-35, is that he turns upon the Jews and in effect decries them as being a people that does not know and do the will of God. Then, in 13, 36-52, Jesus dismisses the Jewish crowds and devotes the remainder of this parable discourse to his disciples, whom, we recall, represent the Church. »⁵¹

⁴⁹ Jack Dean KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom, op.cit.*, p. 161

⁵⁰ Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13, op.cit.*, p. 130.

⁵¹ *Ibid.*, p. 16.

Cette compréhension du chapitre 13 au sein de l'évangile engendre un traitement particulier de ce même chapitre. Kingsbury y voit le tournant de l'évangile raconté plus particulièrement des versets 10 à 17 : Jésus est rejeté par le peuple juif, il désigne alors ceux qui restent aveugles par un discours énigmatique prononcé en paraboles et se tourne définitivement vers ses disciples qui reçoivent le statut privilégié jusque-là réservé au peuple juif.

Sur ce plan, le commentaire de Luz s'inscrit dans la même veine que celui de Kingsbury. Pour Luz, le chapitre 13 se présente aussi comme un tournant de l'évangile, préparé narrativement par son auteur⁵². Il défend une structure d'ensemble qui repose sur le rejet de Jésus par les chefs spirituels : le chapitre 13 devient un modèle du genre que son contexte d'insertion aide à percevoir. Luz propose une découpe en quatre grandes parties :

I. Prélude (1, 1 - 4, 22)

II. L'activité de Jésus en Israël, en mots et en actes (4, 23 - 11, 30)

III. Jésus se dégage d'Israël (12, 1 - 16, 20)

A. Le conflit avec les Pharisiens (12, 1-50)

B. Le discours en paraboles (13, 1-53)

C. Le retrait de Jésus d'Israël et l'origine de l'Église (13, 53 - 16, 20)

IV. L'activité de Jésus dans l'Église (16, 21 - 20, 34)

Au cours des chapitres 11 et 12, les dirigeants juifs ont rejeté Jésus en tant que Messie et se sont détournés de sa proclamation du Royaume des cieux. La fonction du chapitre 13 est de mettre en évidence ce rejet : Jésus se retourne contre eux et s'adresse, en fait, à ces dirigeants désignés comme étant les aveugles qui « regardent sans regarder » et « entendent sans entendre ni comprendre » (13,13). Le contexte général du conflit entre Jésus et les dirigeants juifs nourrit donc le chapitre 13 au point d'en faire une réponse à un auditoire absent du corpus, principalement les scribes et les Pharisiens. La fonction dialogale des paraboles est ainsi poussée à son plus haut niveau. Selon Luz, ce discours reflète exactement la manière dont Jésus se détourne des foules au profit de ses disciples, il est la réponse au rejet qu'il suscite.

En abordant l'évangile comme un ensemble narratif cohérent, les commentaires de Kingsbury et de Luz rendent pareillement compte du chapitre 13 comme d'une rupture. Par cette rupture,

⁵² Cette partie s'appuie sur la présentation du chapitre 13 de l'évangile selon Matthieu proposée dans Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 295-298.

Matthieu raconte comment Jésus rompt avec Israël, se tourne vers ses disciples qui préfigurent la naissance de l'Église. Le commentaire d'Ewherido reprend ce type d'analyse en ajoutant que le contexte d'insertion de Mt 13 est révélateur des interactions entre l'histoire de Jésus et l'histoire de la communauté matthéenne, entre la mission de Jésus et la mission des disciples et enfin entre la réaction à la proclamation de Jésus et la réaction à la proclamation de la communauté matthéenne. Le contexte d'insertion du chapitre manifeste un processus de tri en marche⁵³ : pris dans la continuité du fil narratif de l'évangile, le discours en paraboles fonctionne essentiellement comme moyen de faire rupture et de mettre ainsi en valeur la communauté matthéenne.

2. La structure du chapitre 13 et ses enjeux

Les commentaires proposent généralement une structure de Mt 13 qui reflète leur vision globale de l'évangile. Le thème de la rupture, mis en évidence précédemment, traverse le chapitre 13 et le nourrit au point qu'il sert souvent à justifier une structure en deux parties. Beaucoup de travaux divisent en effet ce chapitre en deux mouvements. Ils établissent habituellement la séparation au verset 36 :

Alors, laissant les foules, il alla vers la maison. Et ses disciples s'approchèrent de lui en disant : « Explique-nous la parabole des ivraies du champ. »

Parmi ces commentaires, il faut citer celui de Kingsbury qui envisage le chapitre 13 comme le point tournant du ministère de Jésus⁵⁴. Ce pivot se tient exactement à l'intérieur du chapitre 13 qui atteste que la rupture entre le peuple juif et les disciples (présageant l'Église) est définitive. Cette séparation est textuellement signalée au verset 36 : le discours en paraboles présente donc deux parties équilibrées :

Partie 1 (v. 1-35)

- 1 introduction
- 1 excursus (v. 10-23)
- 4 paraboles
- 1 conclusion (v. 34f-35)

⁵³ À propos de la place occupée par le chapitre 13, Ewherido conclut en effet : « The chapter spells out the winnowing process, whose end product is the community of the elect, the true Israel. », Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, *op.cit.*, p. 57.

⁵⁴ Sur ce point particulier, voir : Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus*, *op.cit.*, p. 12-15.

Partie 2 (v. 36-52)

- 1 introduction (v. 36a)
- 1 excursus (v. 36b-43)
- 3 paraboles
- 1 conclusion (v. 51f)

Le commentaire de Luz s'inscrit dans la même logique car selon lui, le contexte d'insertion du chapitre 13 est déjà marqué par le rejet de Jésus manifesté par les chefs spirituels juifs⁵⁵. Le discours en paraboles raconte précisément leur refus en montrant la manière dont Jésus se détourne des foules au profit de ses disciples. Ce déplacement s'effectue en deux temps : il débute et s'installe provisoirement aux versets 10 à 23 et est établi définitivement aux versets 36 à 52. Dans une première instruction, Jésus explique pourquoi les foules, contrairement aux disciples, ne comprennent pas les paraboles qui leur sont présentées⁵⁶. Dans la seconde instruction, et par opposition, les disciples sont mis en situation de comprendre⁵⁷. Le chapitre 13 se dote ainsi d'une double conclusion : les foules ne comprennent pas (v. 34-35) et les disciples comprennent (v. 51). On pourrait schématiser ainsi l'ensemble de cette position :

Jésus se dégage d'Israël (12, 1-16,20)

Le conflit avec les Pharisiens (12,1-50)

Le discours en paraboles (13,1-53)

Introduction (v. 1-3a)

1) Le discours aux foules (13,3b-35)

2) Le discours aux disciples (13,36-52)

Le retrait de Jésus d'Israël et l'origine de l'Église (13,53-16,20)

L'activité de Jésus dans l'Église (16,21-20,34)

Ce schéma permet de mettre en évidence un des points fondamentaux du commentaire de Luz : à l'image de la place qu'occupe le chapitre 13 dans l'évangile (contexte de séparation

⁵⁵ Voir particulièrement : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 295-298.

⁵⁶ La suite illustre ce que signifie *comprendre* et *ne pas comprendre* (principalement à travers la parabole du semeur). Luz estime que Matthieu conclut par une adresse au public avec une citation aux v. 34-35.

⁵⁷ Selon Luz, cette position privilégiée des disciples est attestée par leur réponse positive à la question finale de Jésus (v. 51) : ils sont ceux qui ont compris ce discours.

entre Jésus et Israël), la structure du chapitre indique la manière qu'a Jésus de se détourner des foules au profit de ses disciples et prépare au récit de naissance de l'Église. Le chapitre 13 est lu comme une mise en récit de la séparation entre ceux qui rejettent la proclamation de Jésus et ceux qui l'accueillent. Dans ce contexte, la parabole devient objet de distinction : elle établit un *dehors* et un *dedans*. La thèse défendue est que ce discours en paraboles anticipe l'ensemble de l'histoire de l'évangile de Matthieu. Sous une forme extrêmement condensée, Matthieu raconte ici la séparation entre Jésus et Israël, autrement dit la naissance de l'Église.

Cette thèse est également défendue par Roloff dont les travaux reviennent sur la question de la structure du chapitre 13⁵⁸. Il propose de trouver la pointe du texte dans la distinction entre le *pouvoir-comprendre* des disciples et le *non-pouvoir* du peuple. Cette fois encore, la distinction est opérée par l'intermédiaire des paraboles qui en annoncent également les conséquences. Cette dichotomie se retrouve dans la structure du texte dont l'axe central est porté une fois de plus au verset 36 :

Partie 1 (v. 1-35)

- Les paraboles et la non-compréhension du peuple

Partie 2 (v. 36-52)

- Les paraboles et la compréhension des disciples

Les disciples deviennent l'élément central du texte en tant que récepteurs privilégiés de la révélation de Dieu par Jésus. Ils préfigurent l'Église matthéenne qui se trouve confirmée dans sa capacité à *voir*, *entendre* et *comprendre* « la parole du Royaume » (v. 19). Hagner propose la même lecture du discours en paraboles comme son résumé du contexte d'insertion du chapitre 13 le laisse présager :

« The evangelist Matthew has placed his discourse of collected parables in the middle of his Gospel – in particular, at a major turning point in the ministry of Jesus. Following the people's widespread rejection of his message, Jesus here in chapter 13 begins to articulate the Gospel of the Kingdom through the medium of parables. »⁵⁹

⁵⁸ Voir particulièrement : Jürgen ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Matthaüsevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13,1-52*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, BThSt (73), 2005.

⁵⁹ Donald A. HAGNER, « Matthew's Parables of the Kingdom (Matthew 13:1-52) », in R. Longenecker (éd.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2000, p. 122.

Pour lui, ce point-tournant se retrouve au verset 36 et structure le chapitre en deux parties : la première partie montre Jésus se détournant des foules et la seconde le montre enseignant aux disciples privilégiés⁶⁰. Une majorité de commentaires propose donc cette découpe en deux parties au verset 36 mais tous n'interprètent pas ce verset de la même manière. Certains justifient ce point tournant (v. 36) à partir d'un changement d'auditoire (Kingsbury et Luz), d'autres insistent plutôt sur les mouvements des personnages (Roloff et Hagner)⁶¹. Quelle que soit l'interprétation du verset 36, il devient le centre de la section : les paraboles qui le précèdent sont alors révélatrices de l'aveuglement des foules et celles qui lui succèdent mettent en évidence l'accroissement de la connaissance des disciples sur l'identité de Jésus. Une telle structure en deux parties permet d'envisager une double fonction de la parabole : la parabole révèle la cécité des uns et donne connaissance des *mystères du Royaume des cieux* aux autres.

Dans cette perspective, la structure défendue par les travaux de Wenham doit être rappelée⁶². Wenham propose une structure chiasmique du chapitre, articulée autour du verset 36. La première partie est adressée aux foules, la seconde exclusivement aux disciples. Cette lecture ne semble pas nouvelle. En revanche Wenham envisage le chapitre comme un ensemble narratif parfaitement cohérent, construit en chiasmes à l'image de la courte section des versets 13 à 18. Ces quelques versets racontent la réponse que Jésus fournit à ses disciples sur les raisons de son parler en paraboles. Jésus y expose d'abord les principes fondamentaux de son enseignement (v. 11-12) puis les met ensuite en application : premièrement aux foules (v. 13-15), secondement aux disciples (v. 16-18).

Application aux foules (v. 13-15)	Application aux disciples (v. 16-18)
A « <i>Je leur parle en paraboles...</i> »	B « <i>...mais vos yeux voient et vos oreilles entendent...</i> »

⁶⁰ On pourrait encore citer les travaux de Jones qui justifient une découpe en deux parties au verset 36 en montrant l'insistance avec laquelle l'auteur cherche à s'adresser à sa communauté. Pour Jones, le verset 36 présente déjà les disciples en tant qu'Église constituée et responsabilisée, qui s'apprête à recevoir sa mission.

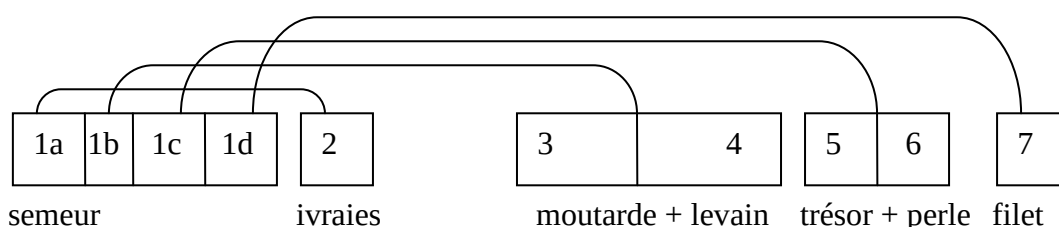
⁶¹ La nuance mérite d'être précisée. Ces commentaires estiment que le changement d'auditoire n'est pas manifeste et qu'il reste difficile de l'identifier clairement au cours du récit. Selon eux, le verset 36 signale en revanche un mouvement physique du personnage-Jésus qui traduit le statut privilégié des disciples (et donc de la communauté matthéenne). Le thème de la rupture porte alors moins sur la scission entre Israël et les disciples (telle que Luz l'argumente par exemple) que sur les dirigeants juifs et Jésus. La rupture ne fonctionne qu'au niveau narratif et n'est pas interprétée au-delà des personnages en présence dans le récit.

⁶² Voir particulièrement : David WENHAM, « The Structure of Matthew XIII », *NTS* 25 (1978), p. 516-522.

B « ...parce qu'ils ne voient pas, | **A** « ...vous avez entendu et compris la
n'entendent ni ne comprennent... » | parabole. »

Selon Wenham, la construction chiasique de ces versets montre la double fonction des paraboles qui révèlent l'aveuglement et *les mystères du Royaume des cieux*. Cette courte section constitue le cœur du discours dont l'ensemble pivote autour du verset 36 comme pour mieux illustrer cette double fonction des paraboles. La structure en deux temps permet à nouveau une identification et une interprétation précises des rôles (foules et disciples) : la parabole a pour fonction essentielle de mettre en lumière cette dichotomie⁶³. Autrement dit, pour la plupart des commentaires, l'enseignement en paraboles génère de la séparation, il procède à un tri sélectif dont la structure du discours est porteuse.

Quelques recherches proposent pourtant une autre manière de structurer ce discours. Parmi les plus originales, il faut sans doute citer celle de Gerhardsson qui fait état d'une structure en sept parties⁶⁴. Selon lui, il y a une première parabole fondamentale, celle du semeur (v. 3-9), et six autres qui lui sont subordonnées. Selon lui, les six dernières paraboles illustreraient des aspects particuliers de la parabole fondamentale (comme le discernement, la croissance cachée, la trouvaille, etc.). La parabole des ivraies aide ainsi à saisir la première catégorie comprise parmi les foules et décrite en 13,1-23, laquelle est représentée par les grains qui tombent sur le chemin ; les paraboles du grain de moutarde et du levain aident à expliquer une seconde catégorie (les grains tombés dans la pierraille) ; les paraboles du trésor et de la perle aident à expliquer la troisième (les grains tombés dans les épines) ; et la parabole du filet aide à expliquer les grains tombés dans la bonne terre. Gerhardsson schématise lui-même son hypothèse ainsi :



⁶³ L'hypothèse d'une organisation en chiasmes est défendue par d'autres commentaires, par exemple : John C. FENTON, *The Gospel of St. Matthew*, Baltimore (MD), Penguin, 1964. On peut rappeler ici que même une structure en chiasmes – fréquemment défendue dans les commentaires de Matthieu – utilise le verset 36 comme pivot central. Autrement dit, même avec une organisation en chiasmes, les structures proposées se fondent sur une bipolarité.

⁶⁴ Voir particulièrement : Birger GERHARDSSON, « The Seven Parables in Matthew XIII », *NTS* 19 (1972), p. 16-37.

Il déplace l'axe de structuration du chapitre en mettant l'accent sur la première parabole et en plaçant les autres dans une fonction explicative. La distinction entre les foules et les disciples garde néanmoins sa pertinence et l'auteur la défend vigoureusement.

« We see that the six complementary parables are divided into two blocks and that the first is placed in Jesus' public teaching of the people, while the other is placed in a section of private teaching for the disciples. »⁶⁵

Il cherche pourtant à définir la figure des disciples (ou le groupe qu'ils représentent) car leur identification ne semble pas clairement établie par le récit. La structure que Gerhardsson propose s'appuie davantage sur le sens de l'enseignement en paraboles que sur les auditeurs en présence. Selon ce traitement, le discours dispense un enseignement adressé au-delà du cercle étroit des disciples. Ainsi organisées, les paraboles donnent un gain de connaissance à quiconque (auditeurs et/ou lecteurs) connaît « les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). On pourrait donc en déduire que la structure soulève l'enjeu – non plus seulement de la séparation entre ceux à qui « il est donné de connaître les mystères » et ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 11) – mais plutôt l'enjeu de la connaissance de ces mystères⁶⁶. Autrement dit encore, cette structure abandonne le thème récurrent de la rupture pour mettre en avant celui de l'enseignement.

Parmi les commentaires qui ne défendent pas une structure en deux parties, il faut encore citer celui de Davies et Allison⁶⁷. Leurs travaux partent du constat que Matthieu alterne les discours et les narrations et que son évangile repose sur une construction en triades. En dehors de ces deux points, la position de Davies et Allison se résume volontairement à penser que le premier évangile ne répond pas à une structure précise. Dans leur perspective, Mt 13 ne reçoit donc pas une influence marquée par son contexte d'insertion : il semble répondre simplement à une logique chronologique selon laquelle Jésus prend la parole en paraboles devant les foules et ses disciples. On pourrait dire que leur analyse de la structure du chapitre 13 se fonde principalement sur trois observations :

⁶⁵ Birger GERHARDSSON, « The Seven Parables in Matthew XIII », *art.cit.*, p. 27.

⁶⁶ On pourrait formuler autrement. Lorsque la structure propose une division en deux, elle met en évidence une séparation, un tri opéré parmi les auditeurs. Dans ce cas, la parabole fait fonctionner ce mécanisme dans l'acte de lecture. En revanche, lorsque la structure propose une division selon les paraboles, elle met en évidence le contenu de ces paraboles. Dans ce cas, c'est l'auditeur/lecteur qui fait fonctionner le mécanisme.

⁶⁷ Au sujet de la structure du chapitre 13 : William David DAVIES – Dale C. Jr. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2 (Mt 8–18), Édimbourg, T & T Clark, 1991, p. 370-372.

1/ Matthieu a pour habitude de fonctionner en triades⁶⁸.

2/ Le verset 36 ne fait qu'indiquer un déplacement des personnages, il ne suffit pas à justifier une structure⁶⁹.

3/ Les sections 13,10-23 et 13,34-43 se construisent en parallèle⁷⁰.

À partir de ces trois observations, Davies et Allison proposent une structure en trois parties selon un schéma en inclusion⁷¹ :

Section 1	13,1-9	Parabole du semeur
	13,10-17	Discussion sur les paraboles (+ allusion scripturaire)
	13,18-23	Interprétation du semeur
Section 2	13,24-30	Parabole des ivraies
	13,32	Parabole du grain de moutarde
	13,33	Parabole du levain
	13,34-35	Discussion sur les paraboles (+ citation scripturaire)
	13,36-43	Interprétation des ivraies
Section 3	13,44	Parabole du trésor
	13,45-46	Parabole de la perle
	13,47-48	Parabole du filet
	13,49-50	Interprétation du filet
	13,51-52	Discussion sur les paraboles (propos sur le trésor)

⁶⁸ Comme à son habitude, Matthieu travaille ainsi le chapitre 13 : d'une part, trois versets introductifs similaires (versets 24.31 et 33 : ἄλλην παραβολὴν + αὐτοῖς + ὡμοιωθή / ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν + Datif) et d'autre part, trois propositions introductives aux versets 44.45 et 47 (πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν + Datif).

⁶⁹ La structure proposée se résume généralement à une première partie adressée aux foules (13,1-35) et à une seconde adressée aux disciples (13,36-52). Pour Davies et Allison, une telle structure ignore non seulement le verset 10 qui indique un premier rapprochement entre les disciples et Jésus, mais aussi le fait que la parabole des ivraies (v. 24-30) et son interprétation (v. 36-43) ne se situent pas dans la même section (contrairement à la première section qui comprend la parabole du semeur v. 3-8 et son interprétation v. 18-23).

⁷⁰ Ces deux sections contiennent une déclaration relative aux foules et aux paraboles, une remarque sur la fonction révélatrice des paraboles, une citation des Écritures (ou une allusion) et l'interprétation d'une parabole relativement longue.

⁷¹ Chaque partie correspond au schéma : parabole (s) + matière ajoutée + interprétation incluse. Aucune parabole n'est séparée de son interprétation. Les trois sections semblent similaires : après 13,3-9 les disciples posent une question à Jésus, comme après 13,24-33 ils lui demandent une explication, et en 13,44-52 après la troisième parabole, Jésus demande : « Avez-vous compris toutes ces choses ? » (v. 51). Autrement dit, une courte conversation introduite par une question suit la partie parabolique de chaque section.

Davies et Allison présentent une structure très précise qui se retrouve selon eux aux chapitres 24 et 25 (Paraboles + Jugement). En mettant en valeur l'agencement des paraboles et la construction du discours, ils proposent de lire ce chapitre non pas comme une exhortation (par exemple aux disciples ou au groupe qu'ils représentent) mais comme une explication aux auditeurs/lecteurs⁷². Matthieu interroge les raisons du rejet de Jésus par son peuple : il faut expliquer l'incroyance d'Israël face à l'identité de Jésus. Pour Davies et Allison, les commentaires ont trop facilement compris ce chapitre 13 comme un parcours de l'histoire de l'Église du 1^{er} siècle⁷³. Or il faut prendre en considération le fait qu'il s'agit d'un discours sur un jugement en cours, la justice divine qui s'applique déjà sur ceux qui ont connaissance « des mystères du Royaume des cieux » comme sur ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 11). Davies et Allison défendent une hypothèse différente de la plupart des commentaires : leur structure traduit le caractère explicatif du discours. Selon eux, le chapitre 13 est construit non pas pour retracer de manière allégorique l'histoire de l'Église mais pour défendre une théodicée.

La structure du chapitre 13 est donc un axe de travail fréquemment utilisé par la recherche. Sa compréhension dépend largement du contexte d'insertion dans lequel le commentaire inscrit le chapitre : les principaux thèmes se retrouvent dans l'organisation du discours. La dualité des thèmes abordés (rupture, tri, connaissance) sert à organiser le chapitre selon une structure binaire, porteuse de la dichotomie retenue. Dans cette perspective, la parabole a essentiellement pour fonction d'accentuer (voire de produire) ces séparations. Les commentaires utilisent ensuite ces oppositions en vue de leur recherche⁷⁴. On peut citer pour exemple le travail d'Ewherido qui propose une structure en deux parties limitées par le verset 23. Il justifie sa découpe par une critique des sources :

« This twofold division of the entire discourse is determined by the decision of the evangelist to use Mark in the first part (vv.1-23) and to put Mark aside and insert his special material in verses 24-52. »⁷⁵

⁷² Sur l'interprétation du chapitre 13 : William David DAVIES – Dale C. Jr. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2 (Mt 8–18), *op.cit.*, p. 373-406.

⁷³ Davies et Allison expliquent que ce type d'interprétation lit l'ensemble de la séquence comme une description du mouvement de l'Église : commencement – croissance – apogée. Ces lectures reposent essentiellement sur l'idée que le chapitre 13 illustre la manière dont Jésus se détourne d'Israël au profit de ses seuls disciples donc de l'Église, elles limitent leur interprétation au niveau historique.

⁷⁴ Les oppositions les plus fréquemment relevées sont : dirigeants juifs vs Jésus – foules vs disciples – Israël vs Église – incompréhension vs compréhension – condamnation vs élection – aveuglement vs révélation.

⁷⁵ Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, *op.cit.*, p.76.

Sa structure suit le fil conducteur de l'ensemble de sa recherche : parvenir à établir le contexte social du premier évangile. La seconde partie jugée propre à Matthieu sert donc de support privilégié pour décrypter les particularités de la communauté matthéenne. Les dichotomies qui fonctionnent dans les paraboles deviennent révélatrices de celles en cours dans la communauté⁷⁶. Encore une fois, la structure traduit la pointe théologique de l'interprétation d'ensemble. Que ce soit par le biais de l'auditoire, des personnages en présence, des thèmes abordés, de la fonction des paraboles ou de la critique des sources, les différentes structures du chapitre 13 qui sont proposées par les chercheurs mettent généralement en valeur un système antithétique dont l'interprétation reste l'enjeu principal de leurs travaux⁷⁷.

⁷⁶ L'auteur parle de langage *dualistique* qui indique les séparations en cours dans la communauté matthéenne. Le discours en paraboles permettrait de préparer les fondations d'une séparation entre le judaïsme et la communauté des disciples à qui Jésus a révélé « les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). En utilisant principalement l'outil de la critique des sources, l'auteur retrouve l'ensemble des oppositions habituellement retenues qu'il met au service d'une interprétation du contexte matthéen.

⁷⁷ L'introduction de l'article de Dupont sur ce chapitre de Matthieu propose une vue d'ensemble des différents groupes antithétiques en jeu : Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *art.cit.*, p. 22. Il axe ensuite son travail sur l'identification de ces groupes et sur le rôle que le langage parabolique peut jouer. Il est intéressant de noter que, dans ce cas encore, le mode de langage choisi génère ces oppositions et les organise.

III. La question des auditoires dans le chapitre 13

Le troisième grand axe de travail utilisé pour l'étude de Mt 13 pose la question de l'auditoire. Si tous les commentaires s'accordent pour établir que seul Jésus est l'émetteur de ce discours en paraboles, les avis divergent sur l'identité des récepteurs. L'existence de ce débat soulève au moins deux problématiques. La première souligne que le texte n'établit pas clairement les personnages (ou les groupes) visés par ce discours. Du point de vue narratif, l'ambiguïté demeure. La seconde problématique concerne l'emploi du parler en paraboles. La sélection d'un tel langage est réservée tout au long du discours à l'unique personnage principal Jésus⁷⁸. En revanche, le discours s'adresse tout au long du chapitre à des figures collectives qui se prêtent plus facilement à l'interprétation. En conséquence, la question des auditoires se pose régulièrement et ce, au moins de trois manières différentes. La première manière consiste à interroger les personnages en présence dans le récit. Leur distinction permet ensuite de les classer en différents auditoires. Ce type de travail aboutit généralement à une hypothèse à deux auditoires. La seconde manière revient à s'appuyer davantage sur l'ambiguïté entretenue par le texte à ce sujet et à en comprendre le fonctionnement et les enjeux. Ces travaux ont tendance à soulever une hypothèse à trois auditoires et s'appuient généralement sur la fonction dialogale des paraboles. Enfin une dernière manière aborde la question différemment, non pas à partir des personnages mais à partir du parler en paraboles. Ces travaux cherchent à comprendre comment les récits paraboliques construisent leur propre auditoire. Dans ce cas, les hypothèses se fondent généralement sur des études de type narratologique.

1. Enjeux d'une hypothèse à deux auditoires

La grande majorité des commentaires montre qu'au fil du récit s'établit une distinction très nette parmi les personnages en présence, entre les foules et les disciples. Ces deux types de

⁷⁸ Il faut préciser que dans l'ensemble du premier évangile, seul Jésus s'exprime en paraboles. Plus largement encore, cette exclusivité est valable dans tout le Nouveau Testament : aucun autre personnage ne parle en paraboles. Dans l'histoire de l'Église, ce mode de langage a d'ailleurs été très rapidement perçu comme étant réservé à Jésus. En christianisme, Jésus est l'unique paraboliste reconnu. Quelques rares exceptions demeurent néanmoins et l'étude des formes du parler en paraboles permettra de les pointer. Parmi ces exceptions, on peut déjà citer les dix paraboles contenues dans *Le pasteur* d'Hermas entièrement créées à des fins catéchétiques. HERMAS, *Le pasteur*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » (53), 1997.

personnages collectifs représentent chacun un groupe particulier d'auditeurs. Un premier groupe est représenté par les foules, symboles de ceux qui ne reçoivent pas la proclamation de Jésus identifié par Matthieu comme étant le Messie attendu. Ce groupe s'oppose à un second, représenté par les disciples, figures de ceux qui reconnaissent l'autorité manifestée par Jésus. En ce sens, la parabole a pour principale fonction de manifester la distinction entre les deux camps, de mettre en lumière leur opposition. Le commentaire de Bonnard défend cette hypothèse et fait de la différenciation des auditoires l'un des principaux axes de lecture du discours en paraboles. La problématique de l'auditoire se trouve au fondement de sa lecture de l'évangile de Matthieu et se retrouve au cœur de son interprétation du chapitre 13 :

« Pour ce chapitre plus que partout ailleurs, nous devons garder à l'esprit les circonstances historiques dans lesquelles Mat. écrit et enseigne ; ces circonstances sont caractérisées par deux groupes d'auditeurs qui apparaissent tout au long de la narration matthéenne : d'une part, *les disciples*, c'est-à-dire l'Église syro-palestinienne des années 80 à laquelle Mat. appartient ; d'autre part, *les pharisiens* (ou scribes et pharisiens) avec lesquels Mat. est constamment en discussion, c'est-à-dire le judaïsme orthodoxe de ces mêmes régions, vers le même temps. »⁷⁹

À chacun de ces auditoires correspond un effet des paraboles. Celles-ci dressent un portrait du Messie aux disciples et au-delà de ces personnages, à la communauté matthéenne. Les paraboles leur racontent un Messie « marqué par l'échec et l'humilité »⁸⁰ et parlent d'un règne « qui n'éclate pas dans la gloire »⁸¹. Les paraboles permettent aussi d'entériner le rejet des Pharisiens et au-delà de ces personnages, de ceux qui refusent d'accueillir Jésus comme le Messie. Les paraboles ont pour principal effet de diviser l'auditoire en deux camps : ceux qui reconnaissent l'autorité de Jésus et ceux qui la refuse. Quelques commentaires ajoutent à cette hypothèse communément admise qu'à ces deux auditoires correspondent deux modalités d'écoute. Ainsi ce n'est pas la parabole émise qui divise mais la manière dont les auditeurs la perçoivent. Dans un article consacré au langage parabolique, Genuyt manie les outils de la sémiotique et fait ainsi porter l'attention sur les modalités de la réception :

« La réponse avancée par Jésus fait référence au passé en distinguant deux catégories d'auditeurs : ceux à qui a été donné de connaître les secrets du Royaume (les disciples), ceux à qui cela n'a pas été donné (les foules

⁷⁹ Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, op.cit., p. 189.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁸¹ *Ibid.*, p. 189.

présentes). La distinction porte, non sur la nécessité, mais sur les modalités d'écoute des paraboles. »⁸²

La distinction porte donc sur ces modalités d'écoute de la parabole dont les effets annoncés au v. 12 peuvent largement diverger⁸³. C'est sans doute le commentaire de Luz qui défend le plus ardemment l'hypothèse des deux auditoires. Son traitement du chapitre 13 repose exclusivement sur la question des auditeurs. Selon lui, le contexte immédiat du chapitre et sa structure l'indiquent clairement : Mt 13 fait suite à l'annonce de la rupture définitive entre Jésus et les dirigeants juifs (12,14) et la construction de Mt 13 repose sur une opposition entre deux auditoires, l'un qui ne comprend pas ce qu'il entend et l'autre qui comprend.

Le discours aux gens (v. 3b-35)	Le discours aux disciples (v. 36-52)
- La parabole du semeur qui illustre ce que signifie <i>comprendre</i> et <i>ne pas comprendre</i> v. 3b-23 - Les ivraies dans le champ v. 24-30 - Le grain de moutarde et le levain v. 31-33 - Conclusion du discours public v. 34-35	- L'interprétation des ivraies v. 36-43 - Le trésor et la perle v. 44-46 - Le filet v. 47-50 - Conclusion sur le scribe qui comprend et devient « disciple du Royaume des cieux » v. 51-52

Un des enjeux de ce double auditoire repose sur la fonction de la parabole. Lorsque les commentaires proposent de lire ce discours d'abord comme une adresse publique puis comme un privilège réservé aux disciples, ils font de la parabole l'outil de distinction. Le changement d'auditoire ne se fait pas selon l'intention du discours mais selon les effets de ce discours. La position de Luz suppose également de faire la part belle aux disciples : ils sont ceux qui ont compris ou doivent montrer qu'ils comprennent ; ils sont ceux du dedans, dépositaires d'un plus grand savoir sur l'identité de Jésus que les autres. Leurs interventions dans le récit sont donc prises au sérieux et valident leur connaissance⁸⁴. Cette considération accordée aux

⁸² François GENUYT, « Matthieu 13 : L'enseignement en paraboles », *SémBib* 73 (1994), p. 32.

⁸³ Selon l'article de Genuyt, cette distinction peut être interprétée sur un plan psychanalytique. L'auteur aborde en effet la notion d'*avoir* exprimée au v. 12 comme une *possession* d'objets réels ou imaginaires, comme un *avoir* symbolique dans l'ordre de la parole.

⁸⁴ Ce point est particulièrement débattu parmi les chercheurs : la réponse affirmative des disciples à la question du maître « Avez-vous compris toutes ces choses ? » (v. 51) n'inclut pas nécessairement un gain de connaissance par rapport aux foules. Que Jésus laisse les foules au profit de ses disciples ou non, que Jésus cherche à les distinguer ou non de ses disciples, cela ne change rien à son acte de parole : il continue de parler en paraboles tout au long du chapitre. La parabole reste au cœur de son discours quel que soit l'auditoire qu'on lui prête. Cette

disciples conduit généralement à faire de ce discours une adresse à la communauté matthéenne. L'auditoire constitué par les disciples est d'autant plus privilégié dans ce chapitre qu'il est perçu comme tel tout au long de l'évangile. Kingsbury défend aussi cette hypothèse à deux auditoires et pour lui, les disciples représentent depuis le début de l'évangile un auditoire favorisé qui permet à Matthieu de construire un modèle du croyant :

« [...] it is primarily a christological document and has as its central purpose to inform the members of Matthew's community, against their present situation, of Jesus Messiah and of his relationship to the Father and of what it means to be his disciple. »⁸⁵

Les structures à deux auditoires favorisent évidemment une lecture dichotomique : contre-modèle et modèle de foi se succèdent, deux groupes s'affrontent.

Plusieurs recherches tentent d'identifier le plus précisément possible ces deux publics. Ces approches de Mt 13 constituent le deuxième enjeu principal de la question des auditoires. Pour Roloff par exemple, le discours en paraboles fonctionne avec deux groupes d'auditeurs distincts parmi lesquels les disciples qui préfigurent l'Église matthéenne puisqu'ils reçoivent la connaissance des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11)⁸⁶. Dans la seconde partie du discours qui leur est exclusivement adressée, les disciples sont rappelés à leurs responsabilités missionnaires⁸⁷. Roloff estime que l'identification de ceux qui ne comprennent pas et sont laissés en dehors de cette parole demeure plus complexe. La thèse la plus partagée à ce sujet renvoie à l'histoire d'Israël et associe les foules au peuple juif. Jésus parle aux foules dans une forme de langage qui leur est incompréhensible et cette incompréhension est souvent perçue comme une caractéristique du peuple de Dieu.

« Denn wie anders als in Gleichnissen könnte er von der Βασιλεία reden ? »⁸⁸

La répartition en deux auditoires n'en explique effectivement pas les raisons. Quelques théologiens, comme Roloff, distinguent en Mt 13 l'auditoire des foules et celui des disciples mais s'interrogent sur l'identité exacte des foules qui pourrait même fluctuer selon les besoins du récit évangélique.

remarque vaut particulièrement pour les quelques commentaires qui défendent l'existence d'un troisième auditoire.

⁸⁵ Jack Dean KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, op.cit., p. 162.

⁸⁶ Jürgen ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium*, op.cit.

⁸⁷ Roloff précise également que cette séparation produite par les paraboles explique pourquoi ces deux auditoires sont avant tout confrontés à une véritable *prédication* / κηρύσσειν plutôt qu'à un *enseignement* / διδασκείν. Pour lui, ce discours interpelle parce qu'il associe « entendre », « faire » et « comprendre » : seule une partie de l'auditoire est en mesure de le recevoir.

⁸⁸ Jürgen ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium*, op.cit., p. 34.

La plupart des commentaires cherchent donc plutôt à mieux identifier le groupe des disciples. Il faut citer ici un article de Dupont qui tente de rendre compte de la construction dichotomique du chapitre et cherche à en repérer, au-delà des personnages du récit, les principaux acteurs. Il part du principe que l'auteur Matthieu a nécessairement associé ses personnages à des groupes existants et que son texte vise une situation réelle et concrète.

« Pour saisir l'intention de Matthieu dans ce chapitre [chapitre 13], il paraît indispensable de poser la question de savoir ce que représentent à ses yeux ces deux groupes antithétiques, en quoi il peut les avoir jugés actuels à l'époque où il rédigeait son évangile. »⁸⁹

Dupont établit rapidement que « l'emploi du langage parabolique a pour but d'opérer un discernement entre la foule et les disciples » mais reconnaît que le débat sur l'identification de ces deux groupes reste ouvert⁹⁰. Les exégètes soutiennent habituellement que cette opposition *foules / disciples* traduit la séparation en cours entre judaïsme et christianisme. Le débat tourne essentiellement sur l'identification des disciples et le portrait qu'on peut en déduire et Dupont fait état des différentes opinions en présence⁹¹. Il propose l'hypothèse selon laquelle le groupe des disciples – figure de l'Église – serait lui même porteur des oppositions en présence dans le texte. D'autres exégètes pensent à sa suite que les dichotomies contenues dans ce chapitre peuvent se retrouver à l'intérieur du groupe des disciples donc de la communauté matthéenne⁹². Au cours du discours en paraboles, ils décèlent des oppositions internes au groupe des disciples, des divisions propres à ceux à qui « il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). La communauté matthéenne apparaît alors sous les traits d'un *corpus mixtum*. Dans cette perspective, des commentaires soutiennent l'idée d'un troisième auditoire en présence : les foules représentant ceux qui ne reconnaissent pas l'autorité de Jésus, les disciples représentant la communauté matthéenne et parmi eux une

⁸⁹ Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *op.cit.*, p. 222.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁹¹ Plusieurs études envisagent Mt 13 comme une fenêtre ouverte sur la réalité matthéenne et cherchent à extraire de ce texte un portrait des disciples : Richard A. EDWARDS, *Matthew's Narrative Portrait of Disciples. How the Text-Connnoted Reader Is Informed*, Harrisburg (PA), Trinity Press International, 1997.

⁹² Sur l'antithèse *foules / disciples* que la recherche s'accorde à reconnaître dans ce chapitre, Dupont fait remarquer que celle-ci ne peut pourtant pas fonctionner sur l'ensemble de l'évangile. En ce sens, cette antithèse n'a pas une visée globale et définitive : « [...] l'antithèse entre la foule qui ne comprend pas et les disciples qui comprennent ne correspond pas au point de vue habituel de l'évangéliste : souvent présentée en parallèle d'opposition avec les adversaires de Jésus, la foule ne peut guère figurer le judaïsme dans son refus de l'Évangile, quant aux disciples, le processus d'idéalisation dont ils font l'objet n'engage pas à voir en eux simplement les représentants de la communauté chrétienne. Leur cas reste exemplaire pour les chrétiens, en ce que l'intelligence des mystères du Royaume n'est pas séparée chez eux de l'accomplissement de la volonté de Dieu et du fruit que produit la Parole du Royaume. », Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *op.cit.*, p. 231-232.

distinction entre « beaux » et « pourris » (v. 48), entre « justes » et « méchants » (v. 49). Un *corpus mixtum* constitué pour moitié d'un troisième auditoire se profile en Mt 13.

2. Enjeux d'une hypothèse à trois auditoires

Quelques ouvrages rejettent la dichotomie habituelle *foules / disciples* au profit d'un troisième auditoire. Cette hypothèse est déjà pressentie dans le commentaire de Matthieu de Lohmeyer qui présente pourtant une structure *classique* du chapitre 13 en deux parties, séparées par le verset 36⁹³. Ces deux parties sont présentées articulées l'une à l'autre et leur agencement fait sens : elles exposent successivement les deux grandes séparations qui ont eu lieu à l'intérieur de la communauté. En s'inscrivant dans la même logique que Lohmeyer, Dupont résume l'idée ainsi :

« La première [partie] est caractérisée par l'antithèse disciples-foule, et elle se rapporte à la séparation réalisée entre l'Église et la Synagogue. La seconde y ajoute l'antithèse entre bons et mauvais ; elle a pour but d'annoncer la séparation qui se fera, lors du jugement, à l'intérieur même de l'Église. »⁹⁴

Lohmeyer pose la question d'un autre type de séparation dont l'interprétation du chapitre 13 doit tenir compte. Une autre division se joue en effet à l'intérieur des deux groupes en présence. Pour Lohmeyer, elle se produit du côté du groupe des disciples et se manifeste essentiellement au cours de la deuxième partie du discours (v. 37-53). Cette seconde partie étant caractérisée par l'apport de matériaux propres à Matthieu, la division est interprétée dans le cadre de la communauté matthéenne⁹⁵. Dans cette perspective, le commentaire de Lohmeyer ouvre une voie possible de lecture au sujet de la communauté matthéenne. À travers ce discours en paraboles, la recherche porte son attention sur cette deuxième partie de discours qui doit permettre de mieux cerner la communauté matthéenne. Les versets 37 à 52 étant propres à Matthieu, ils doivent véhiculer de manière privilégiée une compréhension de la communauté visée. Dans ce cas, l'enjeu d'un troisième auditoire repose avant tout sur la

⁹³ Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. Au sujet de la structure du chapitre 13, voir particulièrement p. 190-191.

⁹⁴ Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *op.cit.*, p. 231.

⁹⁵ Comme la plupart des commentaires qui divisent ce chapitre en deux parties au verset 36, Lohmeyer s'appuie principalement sur l'agencement des matériaux : les versets 1 à 35 suivent l'ordonnance de Marc et les versets 36 à 52 apportent des matériaux nouveaux, propres à Matthieu. C'est donc dans la seconde partie que la compréhension de la communauté matthéenne doit apparaître plus nettement.

notion d'enseignement que Matthieu développe : comment l'auteur instruit sa communauté afin qu'elle *comprenne* les paraboles et ne soit composée que de « disciples du Royaume des cieux » (v. 52). Les disciples en présence dans le récit sont perçus comme ceux qui comprennent mieux que les foules l'enseignement dispensé par Jésus. Les personnages des disciples représentent alors les apôtres dont la communauté chrétienne a reçu témoignage : il s'agit des disciples immédiats de Jésus. Ils ne sont pas nécessairement à interpréter comme un portrait fidèle et représentatif de la communauté à laquelle Matthieu s'adresse⁹⁶. Dans le chapitre 13, il n'y a pas qu'un reflet de l'opposition entre juifs et chrétiens, contemporaine à la rédaction de l'évangile : il se joue aussi quelque chose des oppositions en présence dans la communauté matthéenne. Les dichotomies présentes dans le récit traduisent celles qui sont en place dans la communauté matthéenne. L'enseignement porté par les paraboles vise la partie de la communauté qui se comporte comme les foules. Le discours fonctionne comme une mise en garde à l'égard de ceux qui appartiennent à la communauté mais n'ont pas encore saisi l'enseignement du Messie.

Le travail d'Ewherido utilise ce raisonnement dans sa reconstruction du contexte social de la communauté matthéenne à travers le chapitre 13. Pour lui non plus l'auditoire ne peut s'en tenir à deux groupes. Il le décline en trois camps : ceux du dedans (les disciples qui préfigurent la communauté matthéenne), ceux du dehors (les opposants et ceux qui n'ont pas reçu le don de comprendre les paraboles) et ceux du milieu (c'est-à-dire ceux qui représentent la partie de la communauté matthéenne et qui doivent encore accéder à la compréhension des paraboles et devenir de vrais disciples du Royaume). Ces trois auditoires offrent un aperçu du contexte d'émergence et de la composition de la communauté matthéenne. Ewherido envisage cette communauté comme un groupe fraîchement constitué et en quête d'autolégitimation :

« Matthew's claim is legitimated by the community's learning and knowing how to become the true children of Israel. The community, which makes up "the new group is the legitimate heir to shared traditions wich are now reinterpreted in the light of new convictions". As a community, they receive a mandate from Jesus to hand on these traditions (28 : 19). This is, however, the result of Israel's rejection of that role, evidenced in their rejection of the good news of the kingdom preached by Jesus. That rejection is explicated in the pericope on the reason Jesus speaks in parables (13 : 10 – 17, 34-35), and the consequences of that rejection, including the

⁹⁶ Cette idée est ardemment défendue par Dupont dans : « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *op.cit.*, p. 248.

parting of the ways, are defended, explained, and justified in the parables themselves. »⁹⁷

Les thèmes et le vocabulaire qui véhiculent ce dualisme deviennent des indicateurs de séparation en cours : l'auteur Matthieu utilise un langage de la continuité et de la séparation. Il construit ainsi un discours qui pose les fondations d'une distinction entre le judaïsme et la communauté des disciples eux-mêmes issus de traditions « neuves » et « vieilles » (v. 52).

En distinguant un troisième auditoire – signe d'une division à l'intérieur de la communauté matthéenne – les commentaires cherchent en général à caractériser l'enseignement délivré. C'est le cas par exemple du commentaire de Gerhardsson qui tente à son tour de préciser la figure des disciples et le groupe auquel ils renvoient. Pour Gerhardsson, les oppositions en place dans le texte montrent que ces paraboles ont été agencées dans un cadre ecclésial, il s'interroge alors sur la figure de l'auteur de cet enseignement :

« "The tract of the seven parables" must have been composed within the church. We do not know who the man was. But we can trace his shadow in the text : he was a "scribe who has become a learner in the Kingdom of heaven" ; he had understood his master's directions on what to do if on thirst "to know the secrets of the kingdom" ; and he had made use of his authority to "bring out of his store things both new and old". »⁹⁸

Gerhardsson place à l'horizon de sa recherche la figure de Jésus. Repris dans un cadre ecclésial, ce discours en paraboles se présente comme un enseignement délivré à une communauté qui connaît elle aussi les distinctions entre ceux qui *comprennent* et *donnent du fruit* et ceux qui ne *regardent* pas, n'*entendent* pas et ne *comprennent* pas. Dans ce cas le troisième auditoire trahit l'importance des divergences intracommunautaires plus que la simple opposition *foules / disciples*⁹⁹. Dans ce chapitre 13, Matthieu ne se contente pas de rendre compte de la séparation entre Église et judaïsme selon une histoire du Salut mais propose plutôt un enseignement à ceux qui reconnaissent l'autorité messianique de Jésus.

⁹⁷ Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, op.cit., p. 180.

⁹⁸ Birger GERHARDSSON, « The Seven Parables in Matthew XIII », art.cit., p. 35.

⁹⁹ Le commentaire d'Alberto Mello met en garde contre une lecture qui se contenterait d'une opposition entre les foules et les disciples. Selon lui, cette antithèse trahit la relation quasi affective que Jésus établit tout au long de l'évangile avec les foules. Elle ne peut donc pas rendre compte non plus du contexte spécifique à la communauté matthéenne. Alberto MELLO, *Évangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, Paris, Cerf, LeDiv (179), 1999.

En s'appuyant sur l'existence d'un troisième auditoire, quelques commentaires travaillent non seulement la notion d'enseignement chez Matthieu mais cherchent aussi à éclairer sa compréhension de l'Église. L'étude de Jones fait partie de celles qui défendent cette approche du chapitre et reprend les débats qui utilisent une théorie sociologique¹⁰⁰. Jones cherche effectivement à rendre compte de l'arrière-plan matthéen en pointant les relations complexes entretenues avec le judaïsme. Selon lui trois théories s'affrontent : celle de l'identité sociale, celle du conflit réaliste et celle de la déviance. Ces trois théories interrogent la manière dont Matthieu comprend le mot ἐκκλησία : cette Église est-elle une partie du judaïsme ou en est-elle déjà séparée ? Les paraboles permettent de raconter et d'illustrer les différents niveaux du judaïsme et les différentes relations entre juifs et groupes païens. Ces différences suggèrent que la communauté matthéenne n'est pas un groupe homogène qui combat un judaïsme unifié mais un regroupement de diversités qui essaie de trouver sa propre identité et cohérence dans un judaïsme aux multiples visages. Les oppositions en place dans les paraboles et dans leur mise en récit sont révélatrices des conflits entre la communauté et le monde extérieur¹⁰¹. L'une des plus grandes difficultés est la coexistence de juifs et de païens à l'intérieur de l'Église. Pour Jones, il est évident que Matthieu a une vision de l'ἐκκλησία comme une communauté mixte composée de juifs et de païens. Avec le chapitre 13, les séparations externes avec le judaïsme officiel et internes entre ceux issus du monde juif et ceux issus du monde païen prennent sens car elles sont soumises toutes ensemble au jugement final. Les paraboles enseignent alors à cette communauté mixte le défi qui lui est lancé pour œuvrer dans ce monde. L'évangile de Matthieu raconte les trajectoires variées des premiers chrétiens et encourage l'acceptation de plusieurs tendances comme une constituante de l'Église chrétienne. Une fois encore, Matthieu enseigne à sa communauté en prenant en compte la spécificité de son contexte.

Par une toute autre approche, la recherche de Martin parvient à une même lecture. Avec les outils de la sémiotique, il interroge les effets des paraboles sur l'auditoire de Jésus tels qu'ils sont textuellement rapportés. L'auteur rend compte d'une première séparation que produit l'enseignement parabolique entre la foule et les disciples. En étudiant l'acte d'énonciation mis en récit dans ce chapitre, Martin explique que pour séparer les disciples des foules, les paraboles doivent conjointement réaffirmer la distinction qui divise les juifs des païens :

¹⁰⁰ Sur ce point : Ivor Harold JONES, *The Matthean Parables*, op.cit., p. 110-169.

¹⁰¹ Dans le commentaire de Jones, ces oppositions sont présentées comme une constante de l'évangile. Le théologien aborde la question des conflits d'intérêts entre disciples, et entre les dirigeants juifs et les disciples. Ces conflits sont lus comme les marques de tensions externes et internes à la communauté matthéenne.

« Si les disciples prennent place en un troisième espace qui se construit depuis la limite tracée entre les deux précédents [juifs et païens], il apparaît clairement que la répartition des foules et des disciples ne se superpose nullement à celle des Juifs et des païens. »¹⁰²

L'auteur précise que dans un premier temps le don de la connaissance des *mystères du Royaume des cieux* se fait au sein de deux groupes préétablis par le texte : celui constitué par les juifs et celui constitué par les païens. En réalisant l'accomplissement annoncé par le prophète Ésaïe (v. 14-15), le paraboliste met en rapport ses auditeurs (foules et disciples confondus) au peuple juif. En inscrivant l'accomplissement des prophéties sur un plan largement plus universel (v. 35), le narrateur (non plus le personnage-Jésus) élargit son auditoire au reste du monde¹⁰³. À ce double auditoire, l'auteur en ajoute un troisième constitué des disciples. Parce qu'ils ont reçu ce don (v. 11), ils sont ceux qui doivent aller vers ces deux autres auditoires :

« Auditeurs des paraboles et de leur explication, les disciples sont institués serviteurs de la parole : ils devront en Israël et parmi les Nations continuer à faire advenir le Royaume des Cieux en paraboles. »¹⁰⁴

L'auditoire des paraboles se divise alors en trois : un auditoire païen, un auditoire juif et un auditoire composé de ceux qui ont reçu le don « de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11) issus à la fois du judaïsme et du paganisme¹⁰⁵. Une telle hypothèse reprend l'idée selon laquelle la distinction faite à l'intérieur du groupe des non-comprenants se retrouve dans le groupe des comprenants. La distinction *juif / païen* se retrouve parmi les disciples et donc au sein de la communauté matthéenne qu'ils préfigurent.

3. La relation « parabole / auditoire »

Il existe une dernière manière de travailler la question des auditoires dans le chapitre 13 de Matthieu. Jusqu'à maintenant, l'étude a présenté des commentaires qui partent des

¹⁰² François MARTIN, « Parler. Matthieu 13 », *art.cit.*, p. 31.

¹⁰³ Du point de vue de l'énonciation, « selon le verset du psaume, les paraboles sont proclamées à la cantonade, sans destinataires particuliers : elles retentissent dans l'univers entier », François MARTIN, « Parler. Matthieu 13 », *art.cit.*, p. 23.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁵ L'étude de Martin défend l'idée que les paraboles dispensent un enseignement qui révèle ces trois tendances. Les paraboles produisent un effet d'ordre éthique qui varie selon leur auditoire. La relation à la Loi, au monde dans lequel cette Loi fait autorité (ce monde est désigné à travers les citations prophétiques), sert d'élément distinctif.

personnages en présence ou sollicités par le discours pour déterminer les auditoires. Ils distinguent de cette manière les différents groupes visés par les paraboles. Pour ces mêmes commentaires, ces groupes préfigurent généralement une communauté juive, païenne, chrétienne ou mixte. Leur identification – du point de vue synchronique ou diachronique – en reste l'enjeu principal. Quelques autres travaux plus récents cherchent à comprendre comment les paraboles construisent leur auditoire. Dans leur perspective, il s'agit principalement d'analyser l'auditoire du point de vue du genre littéraire (le discours) et d'en mesurer l'évolution au fil de la narration (la mise en récit des paraboles).

Le travail de Heil s'inscrit dans ce type de recherche, il se concentre sur la question des auditoires en Mt 13. Ancré dans une lecture de type narratif, ce travail insiste sur le fait que Mt 13 constitue un récit autonome, lui-même constitué par différents micro-récits autonomes, le tout étant inséré dans un récit global également autonome qu'est l'évangile selon Matthieu. La structure du chapitre que propose Heil met en valeur la problématique principale de son travail en se fondant sur l'alternance des auditoires¹⁰⁶ :

I. 13,1-9 : Auditoire des foules (avec les disciples)

II. 13,10-23 : Auditoire des disciples (sans les foules)

III. 13,24-35 : Auditoire des foules (avec les disciples)

IV. 13,36-52 : Auditoire des disciples (sans les foules)

L'auteur note le peu d'intérêt que la recherche porte généralement à la question des changements d'auditoires dans le chapitre 13. Il remarque que lorsqu'on s'intéresse à ces changements, on ne le fait qu'en lien avec le verset 36 alors que selon lui le récit atteste qu'un changement se produit également aux versets 10 et 24 :

Les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? », v. 10

Il leur proposa une autre parabole, v. 24a

Ces changements rythment le discours et lui confèrent une dimension pédagogique : le propos tenu s'adapte à son objectif. Le discours ne sélectionne pas son auditoire mais cherche à enseigner différemment. L'alternance des auditoires est au cœur de l'argumentation de Heil

¹⁰⁶ Voir particulièrement : John-Paul HEIL, « Narrative Progression of the Parables Discourse in Matthew 13: 1-52 » in W. CARTER – J.-P. HEIL (éd.), *Matthew's Parables: Audience – Oriented Perspectives*, Washington (D.C.), Catholic Biblical Association of America, CBQ MS (30), 1998, p. 65-95.

qui défend un discours général d'encouragement adressé par Jésus aux foules comme aux disciples. À chaque type d'auditeurs correspond selon lui un certain type d'enseignement. Le discours en paraboles témoigne de sa capacité d'adaptation, une caractéristique que le lecteur retrouve dans les autres discours de l'évangile comme le Sermon sur la montagne¹⁰⁷. En ce sens, Heil défend l'idée que ce sont bien les courts récits paraboliques qui donnent sens au discours et non les différents publics auxquels ils s'adressent. Ces micro-récits agissent sur leurs auditoires, ils les façonnent : les paraboles sollicitent l'auditeur, l'interpellent pour mieux l'exhorter¹⁰⁸. Le mode opératoire s'apparente à une stratégie narrative : encourager les auditeurs par le genre du discours en les impliquant dans une histoire à venir portée par les récits paraboliques. La parabole se fait porteuse d'un programme à suivre, d'un encouragement à poursuivre une tâche enseignée. L'étude de Heil fait état d'une progression narrative du discours dont chaque parabole influe sur ceux qui l'écoutent. On peut citer pour exemple la parabole du semeur qui travaille son auditoire selon deux axes (v. 3b-9)¹⁰⁹ : en l'encourageant à « donner du fruit » (v. 8) et devenir ainsi un membre de la famille de Jésus¹¹⁰ ; en l'encourageant aussi à persister dans l'annonce du *Royaume des cieux* malgré l'accumulation de nombreux échecs (v. 4-7). Ce programme du disciple se développe tout au long des sept paraboles rapportées ici et implique les auditeurs en fonction des dons reçus. En ce sens, on retrouve dans cette analyse les thèmes du privilège accordé aux disciples et de l'aveuglement révélé des autres. Ce déséquilibre entre les personnages n'amoindrit pas la force persuasive du discours en paraboles et sa capacité à solliciter de manière autonome un auditoire. Heil rend attentif à l'objectif de ce mode de langage et aux effets concrets du parler en paraboles :

¹⁰⁷ « The audience recalls that in the sermon on the mount Jesus opened (ἀνοίξας) his mouth (στόμα) and taught his disciples (5 :1-2) about the reign of the heavens (5 :3, 10, 19, 20 ; 6 :33 ; 7 :21) with the crowds also present (5 :1 ; 7 :28). Now he opens (ἀνοίξω) his mouth (στόμα) in parables to the crowds with the disciples also present. Although the crowds will not understand, the disciples will understand (vv 2-12, 16-17) the things hidden (κεκρυμμένα) from the foundation of the world, the mysteries (τὰ μυστήρια) of the reign of the heavens (v 2), that Jesus reveals in the parables (v 35). In the missionary discourse Jesus already encouraged his disciples to proclaim the hidden things God has empowered Jesus to reveal [...] », Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables: Audience – Oriented Perspectives*, op. cit., p. 82-83.

¹⁰⁸ Il faut souligner ici le changement de perspective : il ne s'agit plus de chercher à faire correspondre le bon récit au bon auditoire mais de reconstruire l'auditoire à partir du récit.

¹⁰⁹ L'étude de Heil rend compte de l'ensemble du chapitre 13. Il ne s'agit pas ici de reprendre la totalité de son argumentation mais seulement d'en montrer le fonctionnement. Sur cette parabole précisément : Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables: Audience – Oriented Perspectives*, op. cit., p. 72-73.

¹¹⁰ Comme d'autres, Heil remarque l'imbrication immédiate du discours en paraboles entre deux récits développant le thème de la famille (12,46-50 et 13,54-58). Le disciple devient le membre de la famille véritable de Jésus, celui qui « fait la volonté » du Père (12,50). Selon lui, cette définition fait partie des encouragements portés par le discours en paraboles : une exhortation à entrer et à participer activement à cette vie familiale.

« Pragmatically, this unit [...] calls for the audience to accept and appreciate their privilege of understanding the mysteries of the reign of the heavens in the parables they hear from Jesus. This privilege empowers them to fulfill their responsibility to proclaim the reign even to those unwilling to repent in order to enter it, with the hope that they will open their hearts to see, hear, and understand. »¹¹¹

En construisant ce discours en paraboles comme un encouragement à poursuivre et à persévérer dans le travail du disciple – véritable mission que les paraboles développent au fur et à mesure du récit – Matthieu fait de ce corpus un acte de communication qui englobe tout type d'auditoire susceptible de devenir « disciple du Royaume des cieux » (v. 52).

Dans cette même ligne de recherche, il faut encore citer le travail de Carter qui ajoute une autre particularité à la question des auditoires¹¹². Son objectif est de comprendre l'enchâssement des narrations paraboliques afin de dégager les principales fonctions du langage parabolique qui permettent d'agir sur l'auditeur. Le traitement du chapitre 13 fait apparaître trois temps de construction de l'auditoire : celui-ci est préparé à recevoir ces paraboles (avant) – il est instruit par ces paraboles (pendant) – il est transformé par ces paraboles (après). La question est posée non pas dans une visée d'identification mais Carter cherche à dégager la relation que la parabole entretient avec son auditeur. Autrement dit, il ne s'agit pas de dire *qui* entend véritablement ces paraboles mais *comment* ces paraboles agissent véritablement sur celui qui est en train de les recevoir. Carter observe particulièrement le travail de rédaction de l'évangile car selon lui les douze premiers chapitres préparent l'auditoire de Mt 13 à recevoir ces paraboles articulées au *Royaume des cieux* / Βασιλεία τῶν οὐρανῶν auquel il a déjà été confronté. Une histoire du *Royaume des cieux* précède effectivement ce discours : l'évangile a déjà signifié à travers les paroles et les actes de Jésus les divisions que la révélation de ce *Royaume* déclenche. Ces ruptures et ces violentes oppositions sont en place dès le chapitre 12. Carter en déduit que les paraboles visent à instruire leur auditoire sur la manière dont les disciples doivent vivre leur réponse positive à la venue du *Royaume* jusqu'au jour du jugement. Dans cette perspective, les paraboles sont essentiellement envisagées du point de vue de leur fonction. La relation « parabole –

¹¹¹ Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables: Audience – Oriented Perspectives*, op. cit., p. 74.

¹¹² Leurs recherches sur les paraboles matthéennes ont été publiées dans un même ouvrage qui met en évidence la trame commune de leurs travaux (notamment une même attention au langage sélectionné). Sur les spécificités développées par Carter, voir particulièrement : Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables: Audience – Oriented Perspectives*, op. cit., p. 36-95.

auditoire » se fait de plus en plus étroite. La parabole présente à l'auditeur ce qu'il a déjà entendu sur le *Royaume des cieux* mais lui raconte aussi une vie présente, orientée vers une fin que son récit dévoile. On peut dire que le récit parabolique raconte son auditoire en le narrativisant : il en trahit l'histoire à travers sa propre histoire. Carter tente enfin de mesurer les effets que ce discours peut produire sur ceux qui l'écoutent en mettant en avant la nature métaphorique des paraboles. Son étude parle de *participation* de l'auditoire à la construction du récit en paraboles :

« The hearer not only learns about that reality but participates in it. Metaphors bring together the familiar and unfamiliar, the similar (epiphor) and the different (diaphor), the everyday and the extravagant, realism and hyperbole. By bringing into proximity two entities that were previously distant, they redescribe, disclose, create. »¹¹³

La question des auditeurs ne porte pas sur l'identification des personnages en présence ou des figures auxquelles ils renvoient mais sur les destinataires du discours. Mt 13 est envisagé comme étant avant tout un acte de parole, un événement de parole raconté. Son étude repose alors essentiellement sur l'écoute du discours et non pas sur sa compréhension. Parce que la parabole est narration, elle ne dépend ni d'une compréhension ni d'une incompréhension mais elle dépend fondamentalement d'une écoute. La parabole cherche donc à se faire entendre, à solliciter un destinataire – qu'il fasse partie de ceux qui comprennent ou non – pour établir une relation dynamique avec lui :

« The redundancy functions to represent the familiar, but the "familiar" reality of the parables, the "reign of the heavens", is subversive, dynamic, surprising, transformative. »¹¹⁴

Ce type d'étude conduit à des travaux plus spécifiques sur le fonctionnement du langage parabolique comme ceux développés par Ricœur qui mettent en évidence la dimension dynamique de la parabole¹¹⁵. Cette parenté souligne également que la question des personnages en Mt 13 pose celle du mode de langage sélectionné par Jésus. À travers l'auditoire, c'est la parabole qui est interrogée, son statut, son langage et son efficacité. L'étude de la fonction des paraboles correspond ainsi au dernier grand axe de travail que la recherche emploie pour aborder ce discours de l'évangile selon Matthieu.

¹¹³ Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables: Audience – Oriented Perspectives*, op. cit., p. 62.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁵ Voir particulièrement : Paul RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001, p. 147-265.

IV. Les fonctions des paraboles

Parmi les points de perspective les plus fréquemment cités par la recherche pour aborder Mt 13, il reste à envisager la fonction des paraboles. Les commentaires attribuent en effet différentes fonctions aux paraboles telles que le chapitre 13 les utilise. Ces fonctions sont généralement de trois ordres qui ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Ainsi les exégètes peuvent parler d'une fonction apologétique lorsqu'il s'agit de mettre l'accent sur la capacité des paraboles à rendre compte du contexte matthéen et de ses relations *extra muros*. Ils parlent également d'une fonction catéchétique lorsque les paraboles sont plutôt perçues comme des outils servant à l'enseignement. Certains mettent enfin principalement l'accent sur la fonction de révélation des paraboles lorsque celles-ci servent surtout à faire entendre leur objet-*Royaume des cieux*.

1. Une fonction apologétique

La plupart des travaux consacrés à Mt 13 reconnaissent une fonction apologétique aux paraboles. Ils estiment que chacune d'elles participe à l'élaboration d'une explication relative au contexte rédactionnel de Matthieu. Cet évangile est souvent perçu comme prenant en charge la question du rejet du peuple d'Israël devant la proclamation de Jésus. Matthieu est confronté à cette violence qui sévit à l'encontre de Jésus et cherche à en rendre compte. C'est ainsi qu'il utiliserait les paraboles comme des moyens de communication indirecte avec les opposants de Jésus. Les paraboles deviennent donc des lieux d'explications possibles : elles mettent en récit les raisons de cette opposition violente. Dans cette perspective, les exégètes abordent les paraboles comme des récits racontant aussi les relations que la communauté matthéenne entretient avec Israël dévoilant au passage certains enjeux religieux, politiques et même sociaux de leurs rapports. Une telle fonction qualifiée d'apologétique est sans doute celle qui fait le plus consensus parmi les dernières recherches sur les paraboles matthéennes. Le travail de Kingsbury fait partie de ceux qui défendent cette fonction apologétique¹¹⁶. Selon lui, les paraboles ont pour principal auditoire les disciples qui préfigurent la communauté

¹¹⁶ Kingsbury défend cette lecture des paraboles et présente son argumentation principalement dans : *The Parables of Jesus in Matthew 13*, *op.cit.* (chapitres 4 et 6) ; *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, *op.cit.*, p. 161-167.

matthéenne, c'est-à-dire l'Église. Cette Église a entendu la Parole prêchée par Jésus, elle est le réceptacle de la révélation divine et est reconnue en tant que communauté de Dieu, placée sous son jugement. Pour Kingsbury cette situation est entérinée par les paraboles qui apportent aussi une explication au rejet d'Israël. Dans la première partie du discours (v. 1-35), les paraboles adressées aux foules (préfigurant le peuple juif) expliquent à leurs auditeurs/lecteurs que les juifs « ne répondent pas à la Parole de Dieu »¹¹⁷ parce qu'ils s'endurcissent face à cette révélation et en rejettent l'autorité. En début de discours, la fonction du parler en paraboles a donc essentiellement un motif apologétique, à savoir la division entre Jésus (→ disciples → Église) et Israël. Cette explication correspond au besoin qu'a la communauté matthéenne de se constituer en dehors du judaïsme dont elle provient majoritairement. La place privilégiée qu'occupent les disciples en Mt 13 est comprise par Kingsbury comme un signe de la fonction apologétique des paraboles : la parabole doit venir apporter des explications à la communauté pour qu'elle assume sa situation privilégiée, nouvelle et unique.

« Here we learn that God imparts his revelation to the disciples, or Church,
but not to the Jews, a hardened people that stands under judgment. »¹¹⁸

En révélant la cécité des foules, les paraboles réaffirment la place occupée par les disciples donc l'Église¹¹⁹. Elles traitent de l'opposition qui nourrit les relations entre la communauté matthéenne et le judaïsme en place, elles en mesurent les enjeux et en justifient les conséquences notamment en faisant récits de « rupture » et de « séparation »¹²⁰.

On retrouve cette hypothèse dans le commentaire de Bonnard qui fait aussi de la parabole un outil de distinction et de séparation¹²¹. Le théologien ajoute que la parabole permet de comprendre la personne et l'activité de Jésus, qu'elle construit son identité messianique. Un

¹¹⁷ Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, op.cit., p. 90.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁹ Sur la manière dont les paraboles valorisent par effet de contraste le groupe d'auditeurs qui les accueille favorablement, voir le chapitre intitulé « The Conclusion: Jesus'Use of Parables (13.34-5) » dans Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, op.cit., p. 88-92.

¹²⁰ Le travail de Kingsbury ne limite pas les paraboles à une fonction apologétique. Il leur reconnaît également une dimension plus pédagogique. Pour lui, les paraboles participent aussi à l'élaboration d'une éthique relative à l'eschatologie : le message eschatologique de Matthieu est perçu comme une évocation de l'impératif éthique : « The ethical dimension of Matthew's concept of the Kingdom of Heaven envisages the new life that can result from the individual's encounter with the Rule of God. Such encounter places the individual in the crisis of decision (cf. 13 :9, 43) : either he will be led to "understand the Word of the Kingdom" (i.e., to "faith") and join the community of the disciples of Jesus Son of God who through him become sons of God and do the will of God (cf. 13 :19, 23), or he will "not understand the Word of the Kingdom" and live under the power of Satan (cf. 13 :19, 38c) », Jack Dean KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, op.cit., p. 164.

¹²¹ Sur la fonction des paraboles, voir particulièrement : Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, op.cit., p. 189-214.

tel portrait se fonde sur une série de paradoxes : les paraboles racontent un *Royaume des cieux* qui s'établit à travers des échecs (comme dans la parabole du semeur v. 3-8) et se révèle mystérieusement (v. 11) dans la simplicité (comme dans la parabole du levain v. 33), un *Royaume des cieux* qui connaît des débuts dérisoires (comme dans la parabole du grain de moutarde v. 31-32) et parle d'une expérience appelant au dénuement (comme dans la parabole du trésor et de la perle v. 44-46). Ces constructions paraboliques contrecarrent les représentations habituelles de Dieu véhiculées par les opposants de Jésus et particulièrement celles défendues par les Pharisiens. Selon Bonnard, aucun Pharisien ne peut *comprendre* / συνῆτε (v. 13.14.15.51) ces paradoxes : la parabole met en évidence leur rejet et permet à ses auditeurs/lecteurs de constater l'endurcissement de ceux qui « regardent sans regarder » et « entendent sans entendre ni comprendre » (v. 13). Le rejet déclenché par la proclamation du *Royaume des cieux* s'inscrit alors dans le déroulement du récit évangélique : les positions s'éclaircissent et les personnages prennent place selon le camp auquel ils appartiennent (Pharisiens vs disciples). Les paraboles permettent d'amplifier l'écart qui n'en finit pas de se creuser entre les différents personnages collectifs de l'évangile. Le récit évangélique se durcit et signale ainsi l'urgence avec laquelle chacun d'eux doit maintenant prendre position : les paraboles participent à la radicalisation d'une situation déjà au bord de la rupture.

La thèse d'Ewherido se concentre sur une reconstitution du contexte matthéen à travers le discours en paraboles du chapitre 13. Il se saisit de ce discours comme d'une fenêtre ouverte sur la communauté matthéenne à laquelle Matthieu est censé s'adresser. Le monde de ce premier auditoire peut alors (enfin) être appréhendé. Selon Ewherido les paraboles témoignent d'abord des relations conflictuelles entre la communauté matthéenne et le judaïsme. Elles dressent le portrait du refus d'Israël d'accueillir Jésus comme le Messie de Dieu et permettent ainsi à la communauté matthéenne de trouver, de manière autonome, une légitimité à leur propre existence.

« Matthew's claim is legitimated by the community's learning and knowing how to become the true children of Israel. The community, which makes up "the new group is the legitimate heir to shared traditions wich are now reinterpreted in the light of new convictions". As a community, they receive a mandate from Jesus to hand on these traditions (28 : 19). This is, however, the result of Israel's rejection of that role, evidenced in their rejection of the good news of the kingdom preached by Jesus. That rejection is explicated in the pericope on the reason Jesus speaks in parables

(13 : 10 – 17, 34-35), and the consequences of that rejection, including the parting of the ways, are defended, explained, and justified in the parables themselves. »¹²²

Les paraboles font état de la situation dans laquelle la communauté matthéenne se trouve, celle d'une communauté qui est en cours d'autodéfinition *extra muros*. Les explications que les paraboles donnent au sujet du rejet d'Israël, de la mission des disciples (donc de l'Église), de la séparation et du tri opérés au jour du jugement final sont autant de signes livrés à la communauté afin qu'elle s'émancipe du judaïsme dont elle provient. Par sa fonction apologétique, la parabole porte l'enjeu de l'existence de la communauté à laquelle elle s'adresse. Elle lui donne les moyens de comprendre sa situation et de donner du sens à l'opposition qui la presse. Cette fonction permet à Matthieu d'exposer sa propre compréhension du groupe et de l'exhorter à passer définitivement la ligne de rupture avec le judaïsme.

« This study endorses the position that maintains that Matthew 13 represents a separation that already existed in the time of the evangelist between disciples and outsiders (i.e., between the Matthean community and the synagogue or parent group). »¹²³

La majorité des travaux consultés met en avant la capacité des paraboles à séparer, à trier ses auditoires : leurs récits en donnent justification et placent ces séparations sous le jugement divin¹²⁴. Les paraboles établissent les différents modes d'accueil et de réception du *Royaume des cieux*. Elles expliquent la réaction d'Israël face à la proclamation de Jésus en contraste avec celle des disciples. Le commentaire de Davies et Allison en résume bien les causes en indiquant que Matthieu se trouve devant le dilemme d'un Messie rejeté par son peuple et qu'il espère une rédemption eschatologique d'Israël¹²⁵. Selon ces auteurs le chapitre 13 s'attaque à la racine du problème entre Dieu et son peuple, le premier étant libre d'endurcir le cœur du second. Les paraboles confrontent leurs auditeurs/lecteurs à la question du mal en racontant sa

¹²² Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, *op.cit.*, p. 180.

¹²³ *Ibid.*, p. 248.

¹²⁴ Pour indiquer la fréquence de cette lecture, on peut citer parmi d'autres : John DRURY, *The Parables in the Gospels : History and Allegory*, New York (NY), Crossroad, 1985, p. 81-85 ; Donald A. HAGNER, *Matthew 1-13*, Dallas (TX), Word Books, 1993, p. 361-402 ; Daniel J. HARRINGTON, « The Mixed Reception of the Gospel: Interpreting the Parables in Matt 13: 1-52 », in H.W. ATTRIDGE – J.J. COLLINS – T.H. TOBIN (éd.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Lanham (MD), University Press of America, CTSRR (5), 1990, p. 195-201 ; Jan LAMBRECHT, *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew*, Louvain, Peeters, 1991, p. 286-287 ; Wilhelm WILKENS, « Die Redaktion des Gleichniskapitels Mark. 4 durch Matth. », *art.cit.*, p. 305-327.

¹²⁵ William David DAVIES – Dale C. Jr. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 1 (Mt 1-7), *op.cit.*, p. 373-406.

présence, sa puissance de nuire tout en les renvoyant à la fin de l'histoire, elles exhortent ces « serviteurs du maître de maison » (v. 27) à tenir ferme jusqu'« au temps de la moisson » (v. 30). Ces micro-récits portent les problématiques matthéennes concernant ces oppositions contextuelles. Les paraboles proposent à la communauté visée de continuer elle aussi à nourrir sa réflexion tout en restant convaincue que la victoire finale de Dieu est d'ores et déjà acquise.

2. Une fonction catéchétique

La plupart des commentaires reconnaissent aux paraboles une fonction apologétique et le commentaire de Luz ne manque pas de réaffirmer ce rôle explicatif des paraboles qu'il déduit de leur fonction séparatrice¹²⁶. Dans sa lecture du chapitre 13 Luz insiste en effet sur cette fonction séparatrice qui sert en partie à donner une explication au rejet d'Israël et à justifier une relation privilégiée avec les disciples :

« Parables as παραβολαί separate disciples from bystanders and insiders from outsiders. Thus "parables" also become an excellent literary way to portray the distinction between the church and Israël. In both blocks [13 :3-52 et 21 :28 – 22 :14] the disciples or Matthew's implicit readers understand *more* than the hearers who are directly addressed by the parables in the story. They also understand the non-understanding of the primary hearers ; they interpret it with the eyes of God. »¹²⁷

Luz ajoute que ce discours en paraboles est construit comme une instruction, une exhortation à l'Église. La communauté à laquelle s'adresse ce discours reçoit ici davantage un enseignement à mettre en pratique qu'une explication à intégrer par la raison. Luz montre que les paraboles cherchent à responsabiliser l'Église (l'auditoire visé) en lui rappelant qu'elle sera elle aussi jugée par Dieu « au temps de la moisson » (v. 30). Autrement dit, l'Église ne peut se vanter d'aucun triomphe, elle n'est ni flattée ni comparée aux prémices du *Royaume des cieux*. À travers ces paraboles, l'Église est au contraire exhortée à se souvenir de sa mission en participant à l'émergence du *Royaume* et en « donnant du fruit, l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente » (v. 8).

« The Matthean church has not triumphed ; it has not yet embodied the tree with the many birds or the dough leavened by the gospel. [...] In this regard

¹²⁶ Sur son interprétation de la fonction des paraboles, voir : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 289-294.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 289.

the church differs from numerous triumphalist, especially ecclesiological, interpretations of a later time. In the context of Matthew 13 we may not forget that Matthew most clearly connects the kingdom of God with *judgment* that will also come over the church. »¹²⁸

Luz parle de ce discours comme d'un enseignement adressé aux disciples afin qu'ils apprennent leur métier de disciple. Le discours en paraboles instruit l'Église sur sa pratique ecclésiale, sur sa manière de s'inscrire à la suite du Christ.

« Discipleship means continuous "school" with Jesus-instruction *and* schooling for life. »¹²⁹

Cette lecture vaut particulièrement pour la seconde moitié du chapitre (v. 36-53) adressée exclusivement aux disciples.

De cette interprétation générale du discours, Luz adjoint à la fonction séparatrice des paraboles (de type apologétique) une fonction de type parénétique. Il argumente la tendance parénétique des paraboles matthéennes en se fondant principalement sur deux éléments. Le premier est que les paraboles placent leurs auditeurs/lecteurs devant un choix radical : se prononcer pour ou contre le *Royaume des cieux*. Cette exhortation est manifeste dans les interprétations allégoriques livrées aux v. 19-23 et 37-39. Elle se construit également au fil du récit évangélique par des répétitions exhortatives¹³⁰. Matthieu organise ce discours de telle sorte qu'il ouvre ses auditeurs/lecteurs à une compréhension des paraboles :

« Corresponding to this feature is the basic trait of Matthean hermeneutics that is visible in 13 : 3-23. A part of understanding of the parables is bearing the fruit they call for. »¹³¹

Luz soulève un second élément pour défendre la tendance parénétique des paraboles : selon lui ces micro-récits cherchent moins à être interprétés qu'à être appliqués. Parce qu'elles sont des narrations simples et vivantes, les paraboles traitent directement de la vie concrète de

¹²⁸ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 263.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 268.

¹³⁰ Luz cite pour exemple le thème du renoncement aux biens matériels qu'on retrouve tout au long de l'évangile. Certains parlent aussi de « tradition ascétique » chez Matthieu. Pour Luz, Matthieu garde sans doute à l'esprit Marc 10,21 (l'appel du riche) lorsqu'il travaille ce topique. Il le glisse en 6,19-34 au milieu du Sermon sur la montagne, l'utilise à nouveau au chapitre 10 pendant l'envoi en mission des douze (10,9-10), le réintègrera en 19,21 au cours de la rencontre avec le jeune homme riche. Ces informations ont été délivrées aux auditeurs/lecteurs des paraboles du trésor et de la perle : les réminiscences (par des mots clefs comme « trésor » ou « vendre ») font sens au cours de la lecture et lui donnent un caractère parénétique. Ce procédé est également mis en lumière par Dupont, voir : Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *art.cit.*, p. 221-259.

¹³¹ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 293.

leurs auditeurs/lecteurs : elles touchent leur existence, s'adressent à leur réalité quotidienne. Pour Luz, Matthieu a compris et intensifié cette dimension existentielle des paraboles :

« He has understood this feature in an imperative sense and thus has sharpened the parables in the direction of parenesis. »¹³²

Le discours en paraboles se transforme alors en une exhortation directe à l'Église, une parénèse. Matthieu traite de l'avenir que doit bâtir l'Église alors même qu'elle est en train de se définir et de chercher ses repères. L'anticipation du jugement final est présentée comme ce qui doit diriger la conduite de l'Église qui rassemble le nouveau peuple pour le Salut. Une telle lecture se retrouve chez Roloff pour qui la fonction séparatrice des paraboles explique également pourquoi leurs auditeurs/lecteurs sont avant tout confrontés à une *prédication* / κηρύσσειν et non pas à un simple enseignement¹³³. L'interpellation des paraboles peut mener à la révélation de l'identité de Jésus et par conséquent mener à participer à la mission de l'Église. Au moyen de leurs récits, les paraboles exhortent leurs auditeurs/lecteurs à *prendre ensemble* (littéralement à *co-prendre*) les verbes « regarder » (v. 13), « entendre » (v. 14), « comprendre » (v. 15) pour « faire » (v. 52). Par ce discours en paraboles l'Église matthéenne est confirmée dans sa capacité à « entendre » et à « comprendre » et vivement exhortée à « faire »¹³⁴.

Selon une même lecture de Mt 13, il faut observer plus précisément l'étude de Dupont sur ce discours¹³⁵. L'auteur note qu'au cours du chapitre 13 Matthieu traite avec plus de bienveillance les disciples que ne le fait Marc dans son chapitre 4. Il indique que Matthieu choisit de ne pas reprendre le virulent reproche que Jésus leur adresse en Mc 4,13 au début de l'explication de la parabole du semeur. Matthieu ne retient pas non plus la manière dont Marc présente les explications réservées aux disciples comme s'ils ne pouvaient pas comprendre par eux-mêmes les paraboles. Autrement dit, Matthieu évite soigneusement de laisser penser que les disciples restent en dehors de l'enseignement délivré. Le Jésus matthéen n'accable pas

¹³² Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 293

¹³³ Il faut signaler ici l'existence d'un débat dans la recherche au sujet de la διδασχί, terme que Matthieu n'emploie pas dans ce chapitre 13 alors que Marc l'utilise pas moins de trois fois dans son introduction (Mc 4,1-2). Les commentaires cherchent à comprendre pourquoi Matthieu ne reprend pas cette notion d'enseignement dans ce contexte. Beaucoup d'hypothèses soutiennent que ce discours, ayant pour objet le *Royaume des cieux*, relève davantage du κήρυγμα que de la διδασχί. En ce sens, voir : Wilhelm WILKENS, « Die Redaktion des Gleichniskapitels Mark. 4 durch Matth. », *art.cit.*, p. 309.

¹³⁴ Il faut préciser que pour de telles lectures de Mt 13, le *oui* prononcé par les disciples au verset 51 est fondamental pour la suite de l'évangile. Du point de vue narratif, il est nécessaire pour préparer l'appel à construire l'Église et anticipe 16,17-19.

¹³⁵ Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *op.cit.*, p. 245-249 (le chapitre intitulé « L'intelligence des disciples »).

les disciples de reproches et semble même les désigner comme ceux qui sont capables de comprendre « la parole du Royaume » (v. 19). Cette différence vaut pour l'ensemble du premier évangile : Matthieu utilise régulièrement les disciples comme moyen de donner à ses auditeurs/lecteurs des explications et autres indications favorisant la compréhension de son évangile. Le personnage des disciples sert de relais aux auditeurs/lecteurs, de lieux d'ancrage pour permettre l'identification. Dupont déduit de ce procédé matthéen une information importante pour la lecture du chapitre 13 :

« La préoccupation pédagogique dont témoigne ainsi l'évangéliste va naturellement de pair avec un souci catéchétique et parénétique : en attribuant aux disciples une intelligence qui anticipe sur la situation d'après Pâques, il montre plus clairement à ses lecteurs chrétiens ce qu'on attend d'eux. Il semble nécessaire de faire appel également au souci de ménager les premiers disciples de Jésus, devenus pour les chrétiens les témoins de la foi et les fondements de l'Église. »¹³⁶

Les disciples deviennent donc pour les auditeurs/lecteurs non pas tant un modèle d'Église en général mais représentent plutôt les quelques uns qui comprennent véritablement le message évangélique, « ceux-là précisément (ὅῃ v. 23) chez qui la Parole produit son fruit »¹³⁷. L'attitude des disciples et leur compréhension des paraboles restent exemplaires parce qu'elles sont toutes les deux promesses de belle moisson.

« L'orientation du chapitre des paraboles chez Matthieu nous paraît donc essentiellement catéchétique. Plutôt que de décrire par anticipation la séparation qui s'est produite entre l'Église et Israël dans l'histoire du salut, Matthieu se préoccupe d'inculquer l'obéissance à Dieu en fonction de laquelle les hommes seront jugés, "chacun selon sa conduite" (XVI, 27). »¹³⁸

Pour Dupont le chapitre 13 porte son intérêt principal sur « l'exigence de justice que la perspective du Royaume entraîne pour le présent »¹³⁹. Autrement dit les fruits produits authentifient le don « de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11) : les paraboles ont une fonction parénétique qui donne une dimension morale à l'ensemble du

¹³⁶ Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », *op.cit.*, p. 248.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 249.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 250.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 258.

discours. Perçu comme une adresse manifeste à la communauté chrétienne, le chapitre s'inscrit dans une visée catéchétique parce qu'il donne une orientation éthique à l'Église¹⁴⁰.

Jones argumente aussi dans ce sens mais explique que la dimension parénétique de l'ensemble provient essentiellement de la parabole du semeur (v. 3-8)¹⁴¹. Cette parabole atteste que les faiblesses et les déconvenues sont possibles dans l'histoire qui unit Dieu aux hommes. Chez Matthieu, l'échec fait partie de la manifestation du Royaume. Cette particularité soulignée, Jones y voit une force que le récit parabolique transmet à son auditoire et surtout l'Église. La parabole du semeur devient le discours à tenir pour encourager la communauté matthéenne à persévérer dans sa mission de prédication. Cette parabole livre ses encouragements et donne une force parénétique à l'ensemble du discours : les disciples (ou l'Église) reçoivent un enseignement sous forme de catéchèse qui les rappelle à leurs privilèges et à leurs responsabilités. Ce traitement de la parabole du semeur vaut pour les autres et invite à les comprendre, à les décrypter, à en chercher les *mystères*. La faillite de certains auditeurs/lecteurs doit mettre en lumière la mission des autres. Le contraste qui oppose *réussite* et *échec* est mis en évidence dans l'interprétation de la parabole livrée aux v. 19-23 et devient chez Matthieu parénétique : il prend une dimension morale qui est à la base de l'emploi de l'allégorèse¹⁴². Selon Jones les paraboles revêtent une fonction catéchétique parce qu'elles sont réservées à un auditoire communautaire et une fonction parénétique parce qu'elles génèrent des lectures allégoriques.

La recherche menée par Heil renforce encore cette idée en considérant les deux explications allégoriques fournies par Jésus (v. 19-23 et v. 37-43) comme des preuves de la dimension exhortative de ses paraboles¹⁴³. Pour Heil, les reprises allégoriques cherchent à soutenir leurs auditoires, à leur indiquer la voie à suivre et le *bon* comportement à tenir jusqu'au jour du jugement final. Toutes les paraboles sont interprétées comme des encouragements adressés aux disciples pour poursuivre leur mission et persister dans leur prédication. Les foules

¹⁴⁰ Cette lecture se retrouve notamment dans : Jan LAMBRECHT, *Out of the Treasure, op.cit.*, p. 286-287 ; Donald A. HAGNER, *Matthew 1-13, op.cit.*, p. 372. Le commentaire de Kingsbury défend principalement une fonction de type apologétique des paraboles en Mt 13 mais cette fonction n'est pas exclusive et il reconnaît aussi que ce discours en paraboles instruit en partie les disciples (ou l'Église) sur la manière dont ils doivent vivre jusqu'au « temps de la moisson » (v. 30).

¹⁴¹ Sur ce point particulièrement : Ivor Harold JONES, *The Matthean Parables, op.cit.*, p. 282-357.

¹⁴² Cette hypothèse souligne un aspect de l'usage des paraboles dans l'Église des premiers chrétiens. L'histoire de la réception fait état d'une appropriation morale des paraboles, y compris dans le cadre de sa catéchèse.

¹⁴³ Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables: Audience – Oriented Perspectives, op.cit.*, p. 65-95.

(auditoire des premières paraboles), comme les disciples (auditoire privilégié), sont également exhortés à l'endurance et à la persévérance : les paraboles leur indiquent une manière de vivre dans le temps présent mais dans l'attente active de « la fin du temps » (v. 49).

3. Une fonction de révélation

Lorsque la recherche aborde le chapitre 13 en interrogeant la fonction des paraboles, elle propose généralement de mettre l'accent ou bien sur leur fonction apologétique ou bien sur leur fonction catéchétique. Quelques commentaires insistent néanmoins pour ne pas perdre de vue deux constats d'évidence : tout d'abord que les paraboles ont pour objet le *Royaume des cieux* et enfin qu'elles sont données à entendre à l'intérieur d'un discours de Jésus.

Les paraboles sont présentées comme le mode de langage adapté à la révélation des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Elles sont, avant tout, ce que Jésus sélectionne comme moyen pour révéler « des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » (v. 35). Dans un de ses articles, Gerhardsson fonde son interprétation de la fonction des paraboles sur ce simple constat¹⁴⁴. Pour la première fois dans le premier évangile Jésus utilise cette manière de parler. Pour la première fois également le *Royaume des cieux* est objet d'enseignement. Le thème abordé n'est pas dissociable du mode de langage emprunté : en racontant, la parabole révèle son objet-*Royaume* et cet objet se laisse approcher par l'intermédiaire du parler en paraboles. Pour Gerhardsson et quelques autres commentaires, la fonction première de la parabole se situe donc dans cette relation à double sens qu'elle entretient avec « les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). L'étude a déjà montré que pour Gerhardsson, il y a une première parabole fondamentale (la parabole du semeur) et que les autres micro-récits viennent interpréter plusieurs de ses aspects. La parabole du semeur (parabole-mère) est comprise par Gerhardsson comme celle qui clarifie les mystères de la réception de la *parole du Royaume* dans le monde. Les autres paraboles éclairent plus particulièrement certains de ces mystères. Ainsi l'auteur dégage les principaux enjeux qui sont révélés à l'auditoire : comment devenir un véritable « disciple du Royaume des cieux » (v. 52), affermir sa foi dans « la parole du Royaume » (v. 19), faire l'expérience de la joie du *Royaume des cieux* (v. 44) ou encore accepter de remettre le tri au temps de la moisson (v. 29-

¹⁴⁴ Birger GERHARDSSON, « The Seven Parables in Matthew XIII », *art.cit.*, p. 16-37.

30)¹⁴⁵. Ces révélations appartiennent au domaine existentiel, terrain d'action que privilégie le mode de langage de la parabole. Cette insistance sur la capacité des paraboles à faire don des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11) se retrouve dans l'hypothèse développée par Wenham¹⁴⁶. En effet, selon lui, la parabole est avant tout un mode de révélation mais qui fonctionne en deux temps : les paraboles donnent connaissance des *mystères du Royaume* aux uns et manifestent la cécité des autres. Cette double fonction, classiquement adoptée par la recherche au sujet des paraboles du chapitre 13, correspond à une double révélation. Certains peuvent comprendre et d'autres pas, cette distinction fait partie intégrante de la révélation du *Royaume des cieux* et en fait même une de ses particularités.

La recherche de Carter pose également la question des fonctions du langage parabolique en contexte matthéen¹⁴⁷. Dans son étude de Mt 13, il interroge le mode de révélation du Royaume et plus particulièrement ce que l'auditoire peut véritablement entendre sur le *Royaume des cieux* par l'intermédiaire de ce discours. Carter estime que l'auditoire entend beaucoup de choses qu'il sait déjà grâce aux douze premiers chapitres de l'évangile. Selon lui, les auditeurs/lecteurs de Mt 13 entendent de nouveau que le Royaume est déjà présent par Jésus, qu'il relève de l'initiative de Dieu, qu'il génère de la division, qu'il constitue un appel radical à la participation, qu'il ouvre à une nouvelle vie, qu'il est présent dans l'ordinaire de l'existence et signifie un jugement final de Dieu. Carter insiste pour ne pas faire de la parabole un mode d'enseignement comme Jésus l'a déjà utilisé, notamment au cours de son Sermon sur la montagne. Pour lui, l'apprentissage des caractéristiques du Royaume ne sont pas l'objectif premier des paraboles car d'autres modes de langage peuvent apporter ces connaissances¹⁴⁸.

« In sum, the parables of Matthew 13 seem to repeat previous material about the "reign of the heavens" more than they reveal new understanding (cf. 13 : 34-35). The parables disclose in their plots, characters, settings,

¹⁴⁵ Dans cet article, Gerhardsson estime au fond que ces paraboles révèlent à leur auditoire (peu importe ici son identité) ce que peut signifier *être disciple du Christ*. C'est une révélation en ce sens qu'elle peut convertir (v. 15) celui qui la reçoit. On pourrait dire que la parabole a une fonction de révélation parce qu'elle met en relation le récepteur et l'émetteur du message, elle valorise un lien nouveau entre disciple et maître qui n'a rien à voir avec le lien familial (12,46-50) ou social (13,54-58).

¹⁴⁶ David WENHAM, « The Structure of Matthew XIII », *art.cit.*, p. 516-522.

¹⁴⁷ Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables*, *op.cit.*, p. 36-95.

¹⁴⁸ Dans cette étude, l'auteur précise que les paraboles apportent tout de même quelques points de connaissance supplémentaires sur l'objet-*Royaume des cieux* qui ne seront plus répétés dans la suite de l'évangile. Parmi ces gains de connaissance se trouvent les raisons pour lesquelles la prédication de Jésus est rejetée et le contraste entre l'insignifiance apparente du *Royaume* et son action future. Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables*, *op.cit.*, p. 58.

and perspectives the "reign of the heavens", yet that disclosure is commensurate with the audience's understandings gained from the first twelve chapters. But several factors indicate that the audience's interaction with parables in Matthew 13 "does" more than repeat largely familiar content. »¹⁴⁹

Selon Carter les paraboles prennent une véritable fonction de révélation qui leur est propre lorsqu'elles font le lien entre les connaissances qu'elles véhiculent et le présent de leur auditoire. La révélation se situe alors dans leur capacité à pénétrer et travailler les auditeurs par leur narration. Le récit parabolique atteint celui qui l'écoute et cette rencontre est de l'ordre de la révélation. Carter ajoute que si l'objet-*Royaume des cieux* est déjà connu des auditeurs, la parabole est en mesure de transformer cet objet en une nouvelle et inépuisable expérience du *Royaume*¹⁵⁰. Le langage parabolique n'agit pas sur le plan intellectuel mais existentiel (au sens le plus large du terme). Cette lecture de Mt 13 puise ses outils d'analyse dans les sciences du langage qui cherchent précisément à rendre compte du fonctionnement de la nature métaphorique des paraboles. Il ne s'agit pas ici de présenter l'ensemble des propositions fournies par ce type de travaux mais d'indiquer en quoi elles éclairent différemment ce chapitre 13. L'utilisation des sciences du langage ont permis de mettre en lumière la part active réservée aux auditeurs dans la construction des paraboles. Ces dernières ne prennent sens que lorsqu'elles sont entendues, comprises, c'est-à-dire re-constituées par l'auditeur. Peu importe alors qui les entend ou comment on les entend, l'essentiel est qu'elles trouvent récepteur, que quelqu'un s'en saisisse pour les faire fonctionner¹⁵¹. Les paraboles ne peuvent exercer leur fonction révélatrice qu'à la seule condition d'être littéralement vivifiées par un auditeur/lecteur. L'étude du langage parabolique s'intéresse aux liens dynamiques qui unissent locuteur et auditeurs. Heil ajoute à cette idée que les paraboles ne peuvent être révélatrices qu'en tant qu'elles nécessitent la participation de l'auditoire. Leurs récits ne peuvent en effet fonctionner que dans l'*écoute participative* ou la *lecture coopérante* de leur narration. Non seulement les paraboles cherchent à impliquer l'auditeur (en l'exhortant, en l'enseignant, etc.) mais elles visent sa dimension existentielle, sa perception de la réalité. Le

¹⁴⁹ Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables*, op.cit., p. 58.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 59-63. Ce chapitre intitulé « Redundancy, Expanding Symbols, and Performative Language » met en évidence l'impact recherché par le parler en paraboles.

¹⁵¹ Les commentaires qui s'appuient sur ce type de recherche font généralement cas de l'injonction répétée deux fois au cours du discours : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (v. 9.43). Cette interpellation directe agit comme un appel de la parabole. Sa capacité à faire entendre « la parole du Royaume » (v. 19) se déploie dans l'acte même de l'écoute.

travail de Heil montre un auditoire (foules et disciples confondus) dont l'écoute progresse¹⁵². Au fil du récit, les paraboles instruisent l'auditoire qui s'implique de plus en plus dans le circuit de parole ouvert par le paraboliste, et dont la participation croissante augmente la connaissance des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11).

Certains commentaires défendent donc l'idée que l'objet-*Royaume des cieux* renseigne déjà fortement sur la fonction des paraboles. Ces micro-récits touchent aux mystères et traitent « des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » (v. 35) : le parler en paraboles est porteur d'une promesse de révélation qu'il peut faire advenir. Il faut encore établir un dernier constat d'évidence que quelques recherches estiment pourtant fondamental pour traiter de la fonction des paraboles. Certains auteurs insistent en effet pour observer les paraboles à l'intérieur du discours qui les met en récit. Les paraboles entretiennent un lien privilégié avec l'acte de communication orale, placé ici sous l'entière autorité de Jésus. Certains ouvrages abordent ce chapitre 13 du point de vue de cet acte d'énonciation pour mieux mesurer les effets du mode de langage utilisé¹⁵³. Le commentaire de Davies et Allison s'inscrit en partie dans cette perspective. Lorsque ces auteurs résument l'organisation interne de Mt 13, ils ne manquent d'ailleurs pas de mettre en évidence la logique de l'enchaînement des paraboles et donc de souligner l'importance des liens qui les unissent :

« [...] the discourse – like the other major discourses – exhibits a thematic unity [...]. The subject of the chapter as a whole is the kingdom and its fate in the world. The sower describes the initial proclamation of the gospel and its mixed reception. The tares continues in the same vein, emphasizing the mysterious rôle of transcendent evil (the devil). The mustard seed and the leaven then follow, making plain the certainty of the kingdom's ultimate victory despite all appearances. It is subsequent to this that we have the twin parables of the hidden treasure and the pearl and, lastly, that of the net. The first two appropriately succeed 13.1-43 by offering paraenesis : buy, sell, seek. Granted the kingdom's value and its sure eschatological triumph, one must strive to overcome every obstacle in the way of obtaining it. [...] There is, accordingly, a shift of emphasis between 13.1-43 and 13.44-50.

¹⁵² John-Paul HEIL, « Narrative Progression of the Parables Discourse in Matthew 13 : 1-52 » in Warren CARTER – John-Paul HEIL (éd.), *Matthew's Parables*, op.cit., p. 65-95.

¹⁵³ On peut citer ici le travail de Phillips qui envisage ce discours d'abord comme un acte d'énonciation. De son point de vue, les paraboles ne font pas sens séparées les unes des autres mais uniquement prises ensemble. Gary Allen PHILLIPS, *Enunciation and the Kingdom of Heaven : Text, Narration and Hermeneutic in the Parables of Matthew 13*, Nashville (TN), Vanderbilt University, 1981.

Whereas the passages in the former are more descriptive, those in the latter are more paraenetic. »¹⁵⁴

Davies et Allison reconnaissent aux paraboles à la fois une fonction apoloétique parce que Matthieu est contraint de fournir une explication face au rejet d'Israël devant la proclamation de Jésus, une fonction catéchétique parce que ces paraboles enseignent à l'Église une manière de vivre au sein du monde et une fonction de révélation parce que ce mode de langage est capable de faire advenir le *Royaume des cieux*, d'en révéler ses *mystères*. Davies et Allison soulignent aussi la nécessité de concevoir ce chapitre comme la mise en récit d'un événement de langage : les paraboles sont insérées dans un discours de Jésus qui porte pour la première fois sur le *Royaume des cieux*. Ce constat renforce selon eux la fonction révélatrice des paraboles car non seulement celles-ci révèlent le *Royaume des cieux* mais révèlent également quelque chose de leur énonciateur. Parce qu'il s'agit d'un discours public, les paraboles éclairent (par effet retour) la visée du paraboliste. Davies et Allison s'intéressent à la manière dont les paraboles renvoient à leur unique Sujet-émetteur qui possède l'exclusivité de ce langage. Les auteurs restent particulièrement attentifs au projet narratif du chapitre 13 que Matthieu prend soin d'exposer dès le verset 3 et qu'il résume par la formule *parler en paraboles* / λαλέω ἐν παραβολαῖς (v. 3). Selon eux, le mode de langage sélectionné permet de révéler un Royaume aux implications concrètes (comportement, interrogation, jugement, mission, responsabilité, etc.). Le parler en paraboles est donc en mesure de tenir ensemble ces implications rendues présentes par la personne de Jésus. Autrement dit, un portrait du Messie se construit à travers les récits paraboliques : le projet littéraire de Mt 13 construit une christologie. Cette hypothèse ouvre de nombreux débats au sein de la recherche notamment sur la spécificité des paraboles de Jésus : on s'interroge alors sur l'identité messianique que ces paraboles véhiculent et on cherche à caractériser leurs liens avec le Messie.

¹⁵⁴ William David DAVIES - Dale C. Jr. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2 (Mt 8–18), *op.cit.*, p. 449.

Cet état de la question n'a pas eu prétention à dresser la liste exhaustive des interprétations du discours en paraboles dans Matthieu. Il a permis de relever les quatre principaux axes de travail utilisés par la recherche pour rendre compte de Mt 13. Il apparaît qu'une approche à partir des sources rédactionnelles ouvre la question de la visée ecclésiale de cet évangile et argumente en faveur d'une adresse à la communauté matthéenne. Cette perspective n'est pas propre au discours en paraboles et vaut largement aussi pour les autres grands discours de Jésus rapportés dans le premier évangile. Elle relève néanmoins la part active de l'auteur dans l'écriture de ce discours et la capacité du texte à se laisser imprégner par son milieu rédactionnel. Les recherches concentrées sur le contexte et la structure de Mt 13 mènent généralement au déchiffrement des liens complexes entre une Église naissante et un judaïsme aux multiples visages. Elles soulignent avec force les jeux d'opposition qui travaillent ce corpus et mettent en évidence le lien concret que ces paraboles entretiennent avec la réalité de leurs auditeurs/lecteurs. Les travaux menés autour de la question des auditoires montrent tous la force d'impact que les paraboles sont susceptibles de produire. Ils témoignent des difficultés à établir la nature précise du parler en paraboles mais démontrent que ce langage spécifique exige une attention particulière à la relation dynamique instaurée entre locuteur et auditeurs/lecteurs. Enfin l'étude des fonctions des paraboles dévoile la malléabilité de ces micro-récits et leur capacité textuelle à se laisser interpréter et réinterpréter. Le lien étroit qui unit ce langage à son objet-*Royaume des cieux* ouvre à la dimension pragmatique du discours et invite à penser la mise en récit de cet événement de parole du point de vue de sa réception. Cet état de la question permet *in fine* de formuler deux points importants pour cette étude. Le premier concerne la mise en récit de ce discours. Si la rhétorique se définit comme l'art de persuader, elle est plus largement le lieu de rencontre entre l'homme et le discours. Mt 13 est d'abord le récit d'une prise de parole et il établit de la sorte un rapport à autrui qui passe par le langage. Le discours en paraboles fait évidemment appel aux mécanismes de la rhétorique et fonde ainsi une relation à trois termes : l'orateur, l'auditeur et le discours. Cette remarque appelle un travail plus spécifiquement orienté vers la rhétorique contemporaine, naturellement issue d'Aristote, mais qui déborde aujourd'hui largement sur la théorie du langage, de la littérature et de l'idéologie. L'étude entend donc porter son attention sur les liens qui s'installent entre les différents partenaires au cours de cet acte de parole afin d'en comprendre les effets. En sélectionnant la parabole comme langage métaphorique, le discours relève de l'énigmatique, donc du poétique. Ce discours offre des manières de *dire*, de *faire allusion* en collectionnant de courts récits narratifs qui se situent à mi-chemin entre ce qui est connu (la réalité à laquelle les paraboles renvoient) et ce qui ne peut l'être entièrement (leur objet-

Royaume des cieux). Un tel langage tient ensemble discours et narration, cherche à atteindre son auditeur au moyen d'une stratégie qui lui est propre. L'étude se propose de mieux cerner cette stratégie de discours déployée en Mt 13.

Le second point important mis en évidence par cet état de la question provient des recherches sur les fonctions des paraboles. Les travaux consultés dégagent une dimension éthique de ce discours en démontrant par exemple la tendance parénétique des paraboles qui a rapport à l'exhortation morale. Utilisés comme des outils d'enseignement en vue de l'élévation d'une communauté ou d'un groupe d'individus, ces micro-récits ont souvent servi d'indicateurs de valeurs morales. Or la question des valeurs morales ne peut pas être limitée à la seule fonction des paraboles. Ce récit matthéen, comme tout récit, véhicule nécessairement une conception du bien et du mal, une représentation des « beaux » et des « pourris » (v. 48) : Mt 13 construit un système de valeurs. L'étude propose d'interroger la mise en récit de ce discours du point de vue de ses valeurs, c'est-à-dire d'essayer de comprendre comment Mt 13 rend compte d'un certain nombre de valeurs, comment il les met en récit et les fait fonctionner *en texte* dans l'intention d'agir sur un auditeur/lecteur.

Ces deux points indiqués, l'étude doit maintenant établir le texte de Mt 13 et en justifier la traduction afin de pouvoir commencer son analyse exégétique d'un point de vue synchronique et diachronique. Une exégèse détaillée du discours en paraboles devrait en effet permettre de rassembler les informations nécessaires à une étude des valeurs en Mt 13.

2 – UNE EXÉGÈSE

I. Traduction, établissement du texte et commentaires de traduction

1. Traduction de Matthieu 13,1-53

1. En ce jour-là, sortant de la maison, Jésus s'assit au bord de la mer ;
2. et de grosses foules se rassemblèrent auprès de lui, si bien qu'il monta dans une barque et s'assit, et toute la foule se tenait sur le rivage.
3. Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles, disant : « Voici le semeur est sorti pour semer.
4. Et pendant qu'il semait, certains [grains] sont tombés le long du chemin, et les oiseaux sont venus et les ont dévorés.
5. D'autres sont tombés sur les pierrailles, là où il n'y avait pas beaucoup de terre, et ils ont aussitôt levé parce qu'il n'y avait pas de terre en profondeur ;
6. mais au lever du soleil, ils ont été brûlés et, parce qu'ils n'avaient pas de racine, ils se sont desséchés.
7. D'autres sont tombés sur les épines, et les épines ont monté et les ont étouffés.
8. D'autres sont tombés sur la belle terre et ils donnaient du fruit, l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente.
9. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! ».
10. Les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? ».
11. Il leur répondit : « Parce qu'à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné.
12. En effet, celui qui a, il lui sera donné et il aura en surabondance ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui.
13. C'est pourquoi je leur parle en paraboles, parce qu'ils regardent sans regarder et qu'ils entendent sans entendre ni comprendre,
14. et s'accomplit pour eux la prophétie d'Ésaïe qui dit : "Pour entendre, vous entendrez, mais vous ne comprendrez sûrement pas et pour regarder, vous regarderez, mais vous ne verrez sûrement pas.

15. En effet, le cœur de ce peuple s'est endurci, et ils se sont fait durs d'oreilles, et se sont bouché les yeux, de peur qu'ils voient de leurs yeux et qu'ils entendent de leurs oreilles et qu'ils comprennent avec leur cœur, et qu'ils se convertissent et que je les guérisses."
16. Mais bienheureux vos yeux parce qu'ils regardent et vos oreilles parce qu'elles entendent.
17. En vérité, en effet, je vous dis que de nombreux prophètes et justes ont désiré voir ce que vous regardez et ils n'ont pas vu, et entendre ce que vous entendez et ils n'ont pas entendu.
18. Vous donc, écoutez la parabole du semeur.
19. Quiconque écoute la parole du Royaume et ne comprend pas, [c'est] le méchant [qui] vient et vole ce qui a été semé dans son cœur ; tel est celui qui a été ensemencé le long du chemin.
20. Quant à celui qui a été ensemencé sur les pierrailles, il est celui qui entend la parole et aussitôt la prend avec joie,
21. mais il n'a pas de racine en lui, il est de brève durée : l'oppression ou la persécution vient à cause de la parole, aussitôt il tombe.
22. Quant à celui qui a été ensemencé dans les épines, il est celui qui entend la parole, mais le souci du temps présent et l'artifice de la richesse étouffent la parole, et il devient stérile.
23. Quant à celui qui a été ensemencé sur la belle terre, il est celui qui entend et comprend la parole, alors celui-ci porte du fruit et fait l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente. »
24. Il leur proposa une autre parabole, disant : « Le Royaume des cieux est semblable à un homme qui a semé une belle semence dans son champ.
25. Pendant que les hommes dormaient, son ennemi est venu et par-dessus, il a semé des ivraies au milieu du blé et il s'est éloigné.
26. Quand l'herbe a germé et a produit du fruit, alors sont apparues aussi les ivraies.
27. Les serviteurs du maître de maison se sont approchés, ils lui ont dit : "Seigneur, n'as-tu pas semé de la belle semence dans ton champ ? Comment donc a-t-il des ivraies ?"
28. Il leur déclare : "Un homme ennemi a fait cela." Les serviteurs lui disent : "Veux-tu donc que nous allions les ramasser ?"
29. Il déclare : "Non, de peur qu'en ramassant les ivraies, vous déraciniez le blé en même temps qu'elles.
30. Laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson, je dirai aux moissonneurs : "Ramassez en premier les ivraies et liez-les en bottes pour les consumer entièrement, mais rassemblez le blé dans mon grenier. " ».
31. Il leur proposa une autre parabole, disant :

« Le Royaume des cieux est semblable à un grain de moutarde qu'un homme a pris et a semé dans son champ ;

32. ce qui est la plus petite de toutes les semences, mais quand elle a grandi, c'est la plus grande des plantes potagères et elle devient un arbre si bien que les oiseaux du ciel viennent et font des nids dans ses branches. ».

33. Il leur dit une autre parabole : « Le Royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme a pris, a caché dans trois mesures de farine jusqu'à ce que le tout ait levé. ».

34. De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole

35. afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète : « J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. ».

36. Alors, laissant les foules, il alla vers la maison. Et ses disciples s'approchèrent de lui en disant : « Explique-nous la parabole des ivraies du champ. ».

37. Il leur répondit : « Celui qui sème la belle semence, c'est le fils de l'homme,

38. le champ, c'est le monde, la belle semence, ce sont les fils du Royaume ; les ivraies, ce sont les fils du méchant,

39. l'ennemi qui les a semées, c'est le diable, la moisson, c'est [la] fin du temps, les moissonneurs, ce sont des anges.

40. Donc, comme les ivraies sont ramassées et entièrement brûlées au feu, il en sera ainsi à la fin du temps ;

41. le fils de l'homme enverra ses anges, et hors de son Royaume, ils ramasseront tous les scandales et les faiseurs d'injustice,

42. et ils les jetteront dans la fournaise du feu ; là il y aura le sanglot et le grincement des dents.

43. Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père. Celui qui a des oreilles, qu'il entende !

44. Le Royaume des cieux est semblable à un trésor qui a été caché dans un champ, qu'un homme a trouvé, a caché, et à cause de sa joie, il part et il vend tout ce qu'il a et achète ce champ-là.

45. Encore une fois, le Royaume des cieux est semblable à un homme, un marchand cherchant de belles perles ;

46. ayant trouvé une seule perle de grande valeur, il s'en est allé vendre tout ce qu'il avait et l'a achetée.

47. Encore une fois, le Royaume des cieux est semblable à un filet qui a été jeté dans la mer et qui a rassemblé toutes sortes d'espèces ;
48. lequel, quand il est rempli, est remonté sur le rivage et on s'assoit, on ramasse les beaux dans des paniers, mais on jette les pourris dehors.
49. Ainsi il en sera à la fin du temps ; les anges sortiront et ils sépareront les méchants du milieu des justes
50. et ils les jetteront dans la fournaise du feu ; là il y aura le sanglot et le grincement des dents.
51. Avez-vous compris toutes ces choses ? ». Ils lui disent : « Oui ».
52. Et il leur dit : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles. ».
53. Et il arriva, quand Jésus eut achevé ces paraboles, qu'il s'en alla de là.

2. Établissement du texte et commentaires de traduction

Verset 1 : L'apparat critique indique deux variantes possibles dans ce premier verset¹⁵⁵. Tout d'abord, la plupart des témoins grecs constants de premier ordre pour l'évangile de Matthieu – comme les Codex Ephraemi rescriptus, de Bèze, Freerianus ou Koridethi, l'ensemble des minuscules ainsi que le texte majoritaire incluant le texte byzantin de la Koinè – insèrent la particule *δέ* dite postpositive puisqu'elle se place généralement après le premier mot de la proposition¹⁵⁶. La particule permet ainsi de produire du lien entre la proposition qu'elle introduit et les phrases précédentes. Elle se traduit généralement par *or*, *mais* ou *et*. En ce sens, insérée dans l'expression *ἐν δέ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* / *et en ce jour-là*, sémitisme récurrent dans cet évangile, elle souligne essentiellement la fonction structurante de ce début de phrase. En ce sens, l'expression n'implique pas que ce qui suit se déroule le même jour que les événements précédents mais permet d'organiser le propos qui suit et de lui donner son propre cadre temporel. La leçon des Codex Sinaiticus et Vaticanus, quelques autres témoins grecs

¹⁵⁵ L'ensemble des remarques concernant l'apparat critique et permettant d'établir le texte repose sur l'édition du texte grec tel que le Nestlé-Aland le propose : Eberhard NESTLÉ – Kurt ALAND (éd.), *Novum Testamentum Graece, Editio XXVII*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Il s'agit donc de l'édition à laquelle l'étude fera référence. L'abréviation NA²⁷ est retenue.

¹⁵⁶ L'ensemble des remarques grammaticales contenues dans cette partie renvoie à la grammaire grecque : Ernest RAGON, *Grammaire grecque*, Paris, Éditions de Gigord, 1979¹⁵. Au sujet de la particule *δέ* voir p. 231-232.

constants de premier ordre ainsi que la Vulgate, une partie de la tradition latine ancienne et quelques versions syriaques ne retiennent pas cette particule. La traduction souligne donc seulement une tendance à inscrire ce début de récit dans un cadre temporel et de le relier au texte précédent.

La seconde variante indiquée concerne le lieu d'où Jésus sort : ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς τῆς οἰκίας / *Jésus sortant de la maison* (litt.). Le verbe ἐξ-έρχομαι peut effectivement se construire directement suivi du génitif : une préposition n'est alors pas nécessaire (leçon retenue par les Codex Vaticanus et Koridethi ainsi que deux familles de minuscules et quelques autres témoins grecs constants de second ordre). Néanmoins, certains témoins de quantité et de qualité égales proposent ἐκ / *de* (les Codex Sinaïticus et Dublinensis, une famille de minuscules et quelques témoins grecs constants de second ordre) ou ἀπο / *de* (Codex Ephraemi rescriptus, Regius et Freerianus, le texte de la Koinè et la Vulgate) devant le nom οἰκία. Ces deux variantes n'impliquent pas de changement de traduction mais reposent sur des différences de construction grammaticale. Quelques autres témoins de second ordre (versions syriaques essentiellement) ne présentent aucun complément de lieu au verbe ἐξ-έρχομαι, ce qui accentue le parallèle fréquemment relevé entre « Jésus qui sort pour parler » (v. 1) et « le semeur qui sort pour semer » (v. 3). Cette absence de complément évite aussi la difficulté du lien à établir avec les versets précédents qui ne mentionnent pas de *maison* facilement identifiable par le lecteur¹⁵⁷. Cette variante semble produire le même effet que le sémitisme précédent : elle permet de donner un cadre spatial à l'événement qui va suivre. Le temps et l'espace sont donc l'objet d'une attention particulière : les témoins fournissent un cadre à leur récit. La traduction a choisi de garder le même ordonnancement que celui de la langue grecque¹⁵⁸ afin que ce cadre spatio-temporel intervienne en tête de phrase et soit ainsi mis en évidence.

Verset 2 : L'expression ὄχλοι πολλοί / *des foules nombreuses* (litt.) insiste massivement sur la quantité des personnes rassemblées autour de Jésus. Le mot ὄχλοι (masculin pluriel) est surqualifié en nombre par l'adjectif πολλοί. Pour rendre compte de cette insistance sur le nombre, la traduction propose l'expression « grosses foules » qui permet de véhiculer l'idée d'une quantité très importante et de produire un effet de masse.

¹⁵⁷ Le contexte immédiat d'insertion de ce discours ne fait pas mention explicite d'une maison. En revanche, il est question d'un extérieur et d'un intérieur dans la péricope précédant le discours (12,46-50). L'étude de la mise en clôture devra rendre compte de ce motif du lieu qui relie ces deux micro-récits.

¹⁵⁸ Complément circonstanciel de temps – proposition subordonnée participiale – sujet + verbe – complément circonstanciel de lieu.

Le Codex de Bèze, une famille de minuscules – le groupe Ferrar – plusieurs témoins grecs constants de second ordre et le texte de la Koinè proposent l'article défini τό devant πλοῖον / *barque*. Cet article laisse entendre que cette barque est déjà connue du lecteur. Une telle embarcation n'a été évoquée pour la dernière fois qu'en 8,23¹⁵⁹. Cette mention semble *a priori* trop éloignée pour fonctionner avec 13,2¹⁶⁰. De plus, le nom désigne habituellement un bateau de pêche (de type barque) et l'absence d'article peut simplement indiquer la banalité de sa présence dans le paysage de la scène rapportée. La traduction a donc choisi de retenir la leçon majoritaire.

Verset 3 : Le verbe λαλέω / *parler* apparaît pour la première fois. Particulièrement présent au cours du chapitre 12 (v.22.34.36.46.47), il est employé ici dans l'expression λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles* reprise aux versets 10, 13 et 34¹⁶¹. Ce verbe signifie littéralement « prononcer des sons articulés ». Il forge cette signification par opposition à λέγω traduit généralement par *dire* dans le sens de « produire un discours cohérent, réfléchi »¹⁶². La traduction propose donc de rendre compte systématiquement de λαλέω par le verbe *parler* afin de maintenir les écarts de sens avec les autres verbes d'élocution¹⁶³.

L'apparat critique indique que bon nombre des principaux témoins grecs de Matthieu (les Codex Sinaïticus, de Bèze, Regius, Freerianus et Koridethi auxquels s'ajoutent toutes les familles de minuscules et quelques autres témoins grecs constants de second ordre) propose σπείραι / *semer* (de σπείρω – infinitif aoriste voix active) plutôt que σπείρειν (infinitif présent voix active). On explique facilement ce changement de temps par une volonté d'harmoniser avec le parallèle de Marc qui utilise l'infinitif aoriste en 4,3. De plus, le nombre

¹⁵⁹ « Il monta dans la barque / τὸ πλοῖον et ses disciples le suivirent. Et voici qu'il y eut sur la mer une grande tempête, au point que la barque / τὸ πλοῖον allait être recouverte par les vagues. Lui cependant dormait. » (Mt 8,23-24)

¹⁶⁰ Cet éloignement n'empêche pas une interprétation sur le plan narratif. En Mt 8,23 les disciples font effectivement une première et forte expérience auprès de Jésus à bord d'une barque. Cet épisode a rendu le lecteur attentif aux lieux évoqués dans cette scène. On peut noter aussi qu'aux chapitres suivants, la barque est ce qui permettra à Jésus de mettre de la distance entre lui et les foules (voir 14,13 ou 15,39). Elle devient ainsi un moyen de réguler les distances ou du moins de les attester textuellement.

¹⁶¹ Le verbe λαλέω est récurrent chez Matthieu mais sa présence ne constitue pas ici un indice qualitatif de la parole énoncée. En revanche, on peut noter que sur les vingt-six occurrences du verbe que compte le premier évangile, exactement la moitié se trouve aux chapitres 12 et 13. Une telle concentration indique déjà l'importance de l'événement de parole dans le contexte de ces deux chapitres.

¹⁶² L'ensemble des remarques concernant la traduction grecque se réfère aux articles du dictionnaire d'Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec – français*, Paris, Hachette, 1950⁴⁴.

¹⁶³ Cette précision de traduction permet de signaler la dimension technique de l'expression « parler en paraboles », attestée textuellement par la citation du prophète au verset 35 qui précise « j'ouvrirai ma bouche en paraboles ». L'expression évoque bien plus un mécanisme de la parole qu'une élaboration de concepts. Il s'agit d'une manière de parler : « parler en paraboles » rend compte d'un acte d'énonciation et non d'un énoncé. La traduction doit donc veiller à préserver cet effet de sens.

et la qualité des témoins orientent la traduction en faveur de σπείρειν¹⁶⁴. Cette hésitation permet néanmoins de souligner la question des temps verbaux dans ce corpus. Le thème de l'aoriste traduit la notion verbale pure et simple, sans idée de temps ni de durée. L'aoriste, particulièrement au mode indicatif, est par excellence le temps de la narration historique et correspond au passé de la langue française (simple, composé ou antérieur). On peut donc garder ici l'infinitif aoriste pour signifier le temps du récit. La question de la concordance des temps se pose également : le verbe principal est à l'aoriste (ἐξῆλθεν / *est sorti*). La volonté de *narrer* est donc manifeste. Pour ces raisons et autant que faire se peut, la traduction propose de différencier le récit parabolique du récit évangélique en utilisant le passé composé pour le premier et le passé simple pour le second. On peut enfin noter que le verbe σπείρω apparaît pour la première fois dans ce corpus mais sera largement repris ainsi que ses dérivés sous forme nominale. Comme en français, ce verbe peut être utilisé au sens propre comme au sens figuré. Il désigne l'action d'ensemencer (du blé, des ivraies, etc.) ou plus largement de répandre (des idées, des sentiments, etc.). Chez Platon, il permet de « répandre de la semence de vertu »¹⁶⁵ pour la faire lever : le mot « semence » désignant aussi *l'origine, la cause* ou encore *le principe*, les philosophes grecs ont largement puisé dans ce champ lexical. Le verbe ouvre donc de larges possibilités de niveaux de sens et s'emploie dès la période classique dans des domaines aussi variés que la botanique ou la morale. La traduction française doit maintenir ouvert cet éventail de production de sens.

Verset 4 : L'expression ἐν τῷ σπείρειν / *pendant le semer* (litt.) correspond à la construction ἐν + article au datif + verbe à l'infinitif, calquée sur la tournure hébraïque בְּ + infinitif. Ce sémitisme se retrouve en 13,25 mais aussi en 27,12. La construction apparaît souvent dans la LXX mais reste plus rare en araméen, il est donc difficile d'en connaître la source exacte. La traduction ne pose pas de difficultés particulières et propose généralement *pendant qu'il semait*.

L'expression ὃ μὲν / *les uns* ouvre une énumération qui s'étend jusqu'au verset 8 grâce à la répétition régulière de ἄλλα δὲ / *d'autres* (v. 5.7.8.). Le pronom relatif simple ὃ (neutre pluriel) n'ayant pas été préalablement précisé, la logique voudrait qu'il représente une partie

¹⁶⁴ On peut encore indiquer que quelques témoins grecs constants de second ordre et une version latine (*Editio Sixtina*) proposent σπείραι τὸν σπόρον αὐτοῦ / *semer sa semence*. Cette leçon est trop peu attestée pour être retenue.

¹⁶⁵ Le verbe est employé en ce sens dans *Les Lois*.

de ce qui a été semé. C'est pourquoi la traduction prend l'initiative de nommer le tout de cette partie et d'introduire le nom *grains* entre crochets.

Plusieurs témoins de qualité variable (deux Codex et une famille de minuscules et quelques témoins grecs de second ordre auxquels s'ajoutent quelques versions latines, syriaques et coptes) proposent le complément του οὐράνου / *du ciel* au nom τὰ πετεινά / *les oiseaux*. Cette expression n'apparaît pas dans le parallèle marcie (Mc 4,4) alors que Luc la propose (Lc 8,5). « Les oiseaux du ciel » est une expression qu'on retrouve surtout dans l'Ancien Testament à travers la LXX (par exemple en Genèse 40,17 au cours d'un songe de Joseph). Compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins, la traduction n'a pas choisi de garder ce complément de nom tout en notant que ces variantes mettent en évidence des origines littéraires vétérotestamentaires à l'œuvre dans la rédaction du texte¹⁶⁶.

Les principaux Codex (Sinaïticus, Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius, Freerianus, Dublinensis), deux familles de minuscules et le texte de la Koinè proposent la conjonction καὶ pour coordonner les deux verbes attribués aux oiseaux (« ils sont venus *et* ont dévoré »). Cette leçon peut être le résultat d'une assimilation à Marc qui propose cette conjonction de coordination (Mc 4,4). Au vu de la qualité et du nombre de témoins, la traduction choisit de la maintenir notamment pour des raisons de facilité de compréhension.

Verset 6 : La traduction rend compte de ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος par l'expression ***mais au lever du soleil***. Il s'agit de montrer que la tournure exprime la cause de l'événement et non sa date¹⁶⁷. La particule δὲ est traduite par *mais* afin d'accentuer l'opposition textuellement construite entre « le grain qui lève » du verset 5 et « la plante qui meurt » au verset 6.

Le verbe ἐκαυματίσθη / *il a été brûlé* (de καυματίζω – 3^e personne du singulier Indicatif aoriste Voix passive) fait l'objet de deux variantes. Le Codex Vaticanus (selon le texte d'un deuxième groupe de correcteurs) propose la forme conjuguée ἐκαυματώθη. Le Codex de Bèze et la version syriaque Harclensis proposent la forme conjuguée ἐκαυματίσθησαν. Trop peu attestées, ces deux leçons ne peuvent être retenues.

¹⁶⁶ Parmi ces allusions vétérotestamentaires, il faut notamment citer le 4^e livre d'Esdras issu de la tradition latine, soit une apocalypse tardive attribuée à Esdras qui n'a plus rien de commun avec le livre de l'Ancien Testament. Cette Apocalypse d'Esdras n'a d'ailleurs jamais fait partie du canon biblique. En revanche, l'édition NA²⁷ signale dans ce passage de la parabole des formulations analogues dans le 4^e livre d'Esdras (8,41 ; 9,31), ce qui confirme l'intertextualité à l'œuvre dans ce texte.

¹⁶⁷ Il faut indiquer qu'une image analogue se retrouve dans l'épître de Jacques : « Car le soleil s'est levé avec le sirocco et a desséché l'herbe, dont la fleur est tombée et dont la belle apparence a disparu ; de la même façon, le riche, dans ses entreprises, se flétrira. » (1,11).

Quelques témoins grecs constants de premier ordre (le Codex Koridethi et les minuscules du groupe Ferrar) proposent βάθος ῥίζης / (litt.) *profondeur racine* au lieu de ῥίζαν. L'expression « en profondeur » se traduit généralement par ἐκ βάθους, ἐν βάθει ou εἰς βάθος. La faible quantité des témoins ne permet pas de garder le mot βάθος mais seulement de souligner la tendance à accentuer l'idée d'enracinement et de lui donner ainsi de l'importance.

Verset 7 : À la place de ἐπιξάν (de πνίγω - 3^e personne du pluriel Indicatif aoriste Voix active), on trouve ἀπεπ-ἐπιξάν (de ἀπο-πνίγω) chez plusieurs témoins grecs constants de premier et second ordre (dont les Codex Vaticanus, Ephraemi rescriptus et Regius, deux familles de minuscules et la leçon de la Koinè). Compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins, il est difficile de choisir entre les deux verbes¹⁶⁸ : πνίγω signifie littéralement « étrangler », « étouffer » ou « suffoquer » (en parlant de plantes) et ἀποπνίγω signifie exactement la même chose mais s'applique aux personnes. On peut enfin noter que Luc emploie ἀποπνίγω (Lc 8,7). La traduction retient pourtant πνίγω, plus adapté au champ lexical du récit et qui par ailleurs ne manifeste pas le besoin de jouer sur les mots pour évoquer un deuxième sens adaptable aux personnes.

Verset 8 : La terre est ici qualifiée de καλὴν / *belle*. Cet adjectif ouvre plusieurs possibilités de traduction qu'il semble important de préciser ici puisque ce mot revient huit fois dans le corpus (v. 8.23.24.27.37.38.45.48) sans pour autant qualifier le même nom. Une telle répétition ne peut que renforcer les effets de sens recherchés (quels qu'ils soient). Les traductions optent généralement pour l'adjectif français « bon » : la *bonne* terre est celle qui garantit à la semence les meilleures conditions de développement. L'adjectif « bon » appartient à une logique agricole, il ne surprend donc pas dans ce contexte agraire. Pourtant, la première acception de καλός est l'adjectif « beau » en parlant de la beauté physique d'une personne ou d'une chose¹⁶⁹. La seconde acception désigne la beauté morale, c'est-à-dire « beau » au sens de « noble », « honnête », « glorieux », « bien ». Les dernières acceptions proposent des sens développés par analogie. On trouve en effet l'adjectif καλός traduit dans un sens d'excellence (« parfait », « achevé »), aussi dans le sens de « convenable ». Enfin, en dernière acception seulement, le sens de « favorable » est retenu. Autrement dit, on s'attend

¹⁶⁸ L'édition précédente du Nestlé-Aland avait opté pour la forme ἀπεπέπιξάν.

¹⁶⁹ Voir l'article καλός dans : Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec – français*, op.cit., p. 1012.

plutôt ici à l'adjectif ἀγαθός (littéralement « bon », « propre à », « favorable »¹⁷⁰) qui n'apparaît pourtant pas une seule fois dans le corpus¹⁷¹. Ce détour par les articles du dictionnaire permet de souligner que l'adjectif καλός s'inscrit dans une dimension plus qualitative que technique : dans ce contexte, il ne qualifie pas la terre d'un point de vue opérationnel mais la juge sur un plan moral. À chaque emploi de l'adjectif καλός, la traduction propose donc de s'en tenir à l'adjectif « beau » afin de mettre en relief la subjectivité de cette qualification. Le champ lexical auquel l'adjectif appartient sollicite davantage l'imaginaire de l'auditeur et la représentation qu'il peut se faire du nom ainsi qualifié.

Les deux verbes de ce verset ne sont pas conjugués au même temps de l'indicatif : le premier à l'aoriste (ἐπεσεν / *sont tombés*) et le second à l'imparfait (ἐδίδου / *donnaient*). L'imparfait a les mêmes valeurs temporelles que le présent et exprime ici une action passée envisagée dans son développement et donc dans la durée. En revanche, l'aoriste exprime l'action passée sans aucune considération de durée : il marque l'événement comme un point dans le temps. La traduction propose de préserver cette différence d'usage entre les deux temps qui signalent ainsi que la production de fruits s'inscrit dans la durée alors que la semence n'a qu'un temps.

Verset 9 : Plusieurs témoins grecs constants ajoutent ἀκούειν / *entendre* (de ἀκούω – infinitif présent indicatif voix active) à l'expression *celui ayant des oreilles, qu'il entende !* (traduction littérale). Parmi eux, on peut citer les Codex Sinaiticus (selon le texte d'un deuxième groupe de correcteurs), Ephraemi rescriptus, de Bèze, Freerianus, Dublinensis et Koridethi auxquels s'ajoutent l'ensemble des familles de minuscules et quelques autres témoins grecs constants de second ordre, le texte de la Koinè, de la Vulgate et une partie de la tradition latine ancienne, quelques versions syriaques et toutes les versions coptes existantes. L'ajout de cet infinitif accentue la vivacité de la formule déjà très incisive. En revanche, une traduction littérale imposerait une redondance peu signifiante en français. En vertu de la règle *non numerantur sed ponderantur*¹⁷², la traduction ne retient pas cet infinitif mais note l'importance accordée ainsi à l'invective. On redouble d'effets sur l'importance de l'écoute : *oreilles* + deux fois le verbe *entendre*. De plus, ces deux verbes sont conjugués à l'infinitif et à l'impératif, les deux seuls modes impersonnels de la langue grecque à la voix active. L'usage du mode impersonnel élargit davantage l'auditoire du discours puisque par définition

¹⁷⁰ Voir l'article ἀγαθός dans : Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec – français*, op.cit., p. 4-5.

¹⁷¹ L'auteur connaît pourtant l'adjectif ἀγαθός et le distingue manifestement de l'adjectif καλός (comme en 12,33-37). Sur ce point, voir l'explication de l'apparat critique du verset 48.

¹⁷² « Ce qui est déterminant, ce n'est pas la masse mais le poids des manuscrits. »

il ne précise pas son sujet¹⁷³. Il faut enfin ajouter que la traduction choisit d'inclure cette expression dans le discours direct rapporté, placé sous la responsabilité du locuteur Jésus. Rien n'indique en effet qu'elle en fasse bien partie : le narrateur pourrait en être le seul responsable. L'usage de l'expression chez Matthieu laisse toutefois supposer que l'expression a tendance à appartenir au discours direct¹⁷⁴.

Verset 10 : L'édition du NA²⁷ signale que ce verset contient un vocabulaire et des allusions particulièrement semblables au verset 3. Cette simple remarque permet de souligner le travail de mise en récit du discours en paraboles. Ce discours n'est pas qu'une succession de paraboles, il est raconté de telle manière que les personnages en présence y réagissent et, d'une certaine manière, y participent. En ce sens, la proximité de langage des versets 3 et 10 attestent de l'importance à accorder aux relations entre les personnages lors de cet événement de parole.

Verset 11 : Plusieurs témoins grecs constants omettent le complément d'objet indirect αὐτοῖς / à eux du verbe εἶπεν / il dit. Parmi eux, il faut citer les Codex Sinaiticus et Ephraemi rescriptus et quelques témoins grecs constants mais de second ordre. En faveur du maintien de ce pronom – mis pour « les disciples » – il faut citer les Codex Vaticanus, de Bèze, Regius, Freerianus et Koridethi, l'ensemble des familles de minuscules, le texte de la Koinè, de la Vulgate, toutes les versions syriaques existantes ainsi que les versions sahidiques et mésocémiques. La traduction choisit donc de garder ce pronom. On peut toutefois noter l'hésitation à faire de la réponse de Jésus un enseignement pour les seuls disciples. Sans ce pronom, la réponse de Jésus s'ouvre en effet au plus grand nombre. À plusieurs reprises, l'apparat critique signale ce même genre de variantes. Selon les leçons, les verbes « parler » ou « dire » n'ont pas de complément d'objet indirect ou n'ont qu'un pronom pour sujet. Ainsi, le texte fourmille d'imprécisions ou, au contraire, d'ajouts de précisions au sujet du locuteur et des auditeurs. Cette problématique revient à six reprises au moins (v. 13.29.36.37.51.52) et indique une résistance du texte à nommer les personnages en présence.

Une similitude de vocabulaire et de thème est signalée par l'édition NA²⁷ avec le chapitre 2 de la première épître aux Corinthiens où il est question des mystères que Dieu révèle (1Co 2,6-16). Cette promiscuité textuelle sera confirmée au verset 35, la citation d'accomplissement

¹⁷³ Au verset 43, on retrouve cette même variante proposée par des témoins différents et de qualité variable mais en quantité équivalente. La critique textuelle précisera alors ces différences et tentera de les évaluer.

¹⁷⁴ En 11,15 par exemple, l'expression fait sans aucun doute partie de la prise de parole de Jésus.

faisant une nouvelle fois écho aux choses demeurées cachées (1Co 2,7). L'apparat critique permet simplement ici de souligner que la première partie de réponse de Jésus faite aux disciples active vraisemblablement des références en dehors du texte délimité¹⁷⁵.

La traduction de δέδοται (de δίδωμι – 3^e personne du singulier indicatif parfait voix passive) devrait être *il a été donné*. Il faut pourtant interroger ici la valeur du parfait. Le parfait indique proprement l'état présent qui résulte d'un fait passé. Aussi doit-on le traduire le plus souvent par un présent¹⁷⁶. La traduction choisit donc le temps présent pour souligner que ce don se produit alors que Jésus est en train de parler à ses disciples. La simultanéité des deux événements est donc transcrite. Le second δέδοται du verset (ἐκείνοις δὲ οὐ **δέδοται** / *mais à ceux-là, ce n'est pas **donné***) doit être traduit de la même manière afin de situer les deux actions passives sur un même schéma temporel¹⁷⁷.

Verset 12 : La précision καὶ περισσευθήσεται / *et il aura en surabondance* est considérée comme une addition rédactionnelle par la plupart des commentaires, sans doute suggérée par le parallèle en Marc 4,24. Matthieu emploie cinq fois le verbe περισσεύω / *surabonder* alors que Marc ne l'utilise qu'une seule fois. Sa forme passive n'est attestée ni dans la LXX ni en grec classique. En conséquence, la traduction retient le verbe « *avoir en surabondance* ». Avec un sujet de personne, il s'agit en effet habituellement d'*avoir* et non pas d'*être* en surabondance¹⁷⁸.

On peut souligner ici l'accentuation du rythme de la phrase avec le double emploi du pronom relatif composé ὅστις / *celui qui* et les particules γὰρ et δέ qui organisent la phrase. La traduction doit rendre compte de cette construction qui amplifie l'opposition.

Verset 13 : Matthieu utilise couramment l'expression διὰ τοῦτο / *c'est pourquoi*. Elle fait ici directement écho au διὰ τί / *pourquoi ?* du verset 10. La traduction doit encore veiller à en rendre compte de la même manière au verset 52 (διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς / *c'est **pourquoi** tout scribe*).

¹⁷⁵ On note également que cette première partie de réponse faite aux disciples soulève des problématiques présentes dans les épîtres pauliniennes, ce qui explique en partie cette similitude de vocabulaire. Parmi ces débats, on peut citer celui de l'élection d'Israël telle que traitée et introduite en Romains 11,25.

¹⁷⁶ Ernest RAGON, *Grammaire grecque*, op.cit., p. 177.

¹⁷⁷ On peut noter que la traduction de Matthieu proposée par la collection La Pléiade ne traduit pas ces deux verbes au même temps. Ce choix induit alors qu'une séparation entre les disciples et les foules est consommée : les disciples ont *déjà* compris et les foules sont *déjà* exclues de toute compréhension.

¹⁷⁸ Cette traduction est d'ailleurs reprise généralement dans son doublet qui conclut la parabole des talents : *En effet à tout homme qui a il sera donné et il aura en surabondance* / περισσευθήσεται *mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui* (Mt 25,29). Il faut signaler que Marc connaît cette expression et l'emploie en 4,25 où elle fait suite aux images de *la lampe* et de *la mesure*.

Plusieurs variantes sont indiquées au sujet de l'expression αὐτοῖς λαλῶ / *je leur parle*. Quelques témoins (le Codex Koridethi, les familles de minuscules et quelques autres témoins grecs constants mais de second ordre) inversent simplement l'ordre des deux mots et proposent λαλῶ αὐτοῖς, ce qui est sans conséquence pour la traduction. Quelques rares témoins grecs (dont le Codex Regius) ignorent le pronom αὐτοῖς et élargissent ainsi l'adresse du discours en paraboles mais ne constituent alors pas une reprise des versets 10 et 34. Seul le Codex de Bèze (selon le texte corrigé par une main tardive) propose λάλει αὐτοῖς / *il leur parle* : ce changement de personne fait porter la responsabilité du propos sur le narrateur et non plus sur le personnage Jésus. Ces variantes sont trop peu attestées pour être retenues mais elles signalent toutes des hésitations sur le locuteur et ses auditeurs. En ce sens, elles mettent en évidence une des difficultés textuelles à établir clairement les auditeurs en présence.

Plusieurs témoins remplacent la seconde partie du verset (à partir de ὅτι) par ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ ἀκούσωσιν μὴδε σύνωσιν / (litt.) *afin que voyant, ils ne voient pas et entendant ils ne voient pas ni ne comprennent*. Le choix de la conjonction ἵνα impose les verbes de la proposition au mode subjonctif – aoriste – (au lieu de l'indicatif – présent – avec ὅτι). En faveur de cette leçon, on peut citer quelques témoins grecs constants de second ordre, les versions sahidiques et mésocémiques. Elle reste trop peu attestée pour être retenue mais souligne la dimension annonciatrice du discours. Le subjonctif marque en effet ce qu'on s'attend à voir réaliser, du type *éventuel*¹⁷⁹. En ce sens, on comprend pourquoi certaines variantes ont fait basculer la phrase au mode subjonctif particulièrement adapté au style prophétique. Alors que le thème du présent insiste sur la durée de l'action¹⁸⁰, le thème de l'aoriste traduit simplement la notion verbale sans idée de temps. Au présent, la raison pour laquelle Jésus parle en paraboles est soit *en cours* de manifestation soit *déjà* manifestée. Plusieurs autres témoins de qualité (les Codex de Bèze et Koridethi, deux familles de minuscules, tous les témoins de la tradition latine ancienne et les deux manuscrits de la Vetus Syra) proposent d'ajouter le verbe ἐπιστρέφω / *se convertir* à la liste des verbes : ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ ἀκούωσιν (ἀκούσωσιν pour le seul Codex de Bèze) καὶ μὴ συνίωσιν (σύνωσιν pour le seul Codex de Bèze) μήποτε ἐπιστρέψωσιν / *afin que voyant, ils ne voient pas et entendant ils ne voient pas ni ne comprennent de peur qu'ils se*

¹⁷⁹ L'expression d'une pensée, d'un sentiment ou d'un vouloir se présente sous des formes modales différentes pour traduire les diverses attitudes subjectives de celui qui parle, selon qu'il s'engage plus ou moins dans ce qu'il dit. En ce sens, le grec propose plusieurs types de phrases, dont le type appelé *éventuel*. Ernest RAGON, *Grammaire grecque*, op.cit., p. 181.

¹⁸⁰ En Marc 8,18 une expression similaire est employée et conjuguée au présent. Le thème du présent vise alors nettement à signifier la durée de l'action.

convertissent (litt.). Cette leçon a la faveur de nombreux témoins de qualité mais trahit surtout une harmonisation des verbes avec ceux de la citation d'Ésaïe (v. 15). La traduction ne la retient donc pas.

Verset 14 : Le texte de l'édition NA²⁷ signale une citation d'Ésaïe 6,9-10 à partir de ἀκοῇ ἀκούσετε / *pour entendre vous entendrez* jusqu'à la fin du verset 15. Le texte néotestamentaire correspond ici à une leçon de la LXX. L'analyse textuelle devra rendre compte de cette première incursion vétérotestamentaire explicite dans le corpus d'autant que la même citation est utilisée en Marc 3,12 (également au sujet des paraboles), en Jean 12,40 et Actes 28,26-27 pour signifier en partie l'échec de la mission chrétienne auprès du peuple juif. Cet extrait d'Ésaïe¹⁸¹ est donc connu et repris dans l'Église primitive, l'analyse textuelle devra donc rendre plus particulièrement compte de son usage dans ce corpus matthéen.

À la place du seul verbe ἀναπληροῦται / *est accompli* (de ἀναπληρόω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix passive) on trouve τότε πληροῦται / *alors est accompli* (de πληρόω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix passive) chez une famille de minuscules. Le Codex de Bèze, quelques témoins grecs constants de second ordre et les témoins de la tradition latine proposent τότε πληρωθήσεται / *alors sera accompli* (de πληρόω – 3^e personne du singulier Indicatif futur Voix passive). Ces leçons sont trop peu attestées pour être retenues.

Le Codex de Bèze, l'ensemble de la tradition latine ancienne, les versions mésocémiques et la version chez Eusèbe de Césarée († 339/340) ajoutent en début de citation prophétique : πορεύθητι καὶ εἰπέ τῷ λαῷ τούτῳ / *Va et dit à ce peuple*. Cette version reprend l'expression du récit de la vocation d'Ésaïe (Ésaïe 6,1-13) mais reste trop peu attestée pour être retenue. On peut toutefois noter que ces leçons mettent davantage en évidence la reprise d'Ésaïe 6, 9-11 et amplifient ainsi l'effet de l'accomplissement.

Les traductions de οὐ μὴ συνῆτε / (litt.) *pas de danger que vous compreniez* (de συν-ίημι – 2^e personne du pluriel subjonctif aoriste voix active) et οὐ μὴ ἴδῃτε / (litt.) *pas de danger que vous voyiez* (de ὁράω – 2^e personne du pluriel subjonctif aoriste voix active) posent quelques difficultés. L'étude propose de comprendre ce subjonctif comme un subjonctif d'appréhension¹⁸². En ce sens, la négation οὐ μὴ signifie qu'on n'appréhende pas qu'une

¹⁸¹ La citation est présentée sous l'autorité d'Ésaïe, elle contient toutefois des formulations parfaitement analogues avec le livre de Jérémie (5,21). L'étude du texte en intertextualité devra reprendre ces incursions vétérotestamentaires dans le texte matthéen.

¹⁸² Ernest RAGON, *Grammaire grecque*, op.cit., p.187.

chose ait lieu : l'expression équivaut alors à une négation renforcée. Pour rendre compte de ce renforcement, la traduction propose d'ajouter à la négation l'adverbe *sûrement*.

Il convient enfin de préciser que la traduction a choisi de placer des guillemets à l'ouverture et à la fermeture d'un discours rapporté à l'intérieur du corpus. Lorsqu'un autre discours est rapporté à l'intérieur d'un discours direct, des guillemets d'une autre typographie sont alors introduits pour faciliter la lecture¹⁸³.

Verset 15 : Les Codex Sinaïticus et Ephraemi rescriptus ainsi que quelques versions grecs de second ordre, l'ensemble de la tradition latine ancienne, les deux manuscrits de la Vetus Syra (*Syrus Sinaïticus* et *Syrus Curetonianus*) ainsi que la Peschitta (la version la plus répandue dans le domaine syriaque) ajoutent le pronom **αὐτῶν** à l'expression τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν / *qu'ils entendent de leurs oreilles*. Cette leçon n'est pas assez répandue pour être retenue. En revanche, l'étude propose de traduire **leurs yeux** pour τοῖς ὀφθαλμοῖς, **leurs oreilles** pour τοῖς ὠσὶν et **leur cœur** pour τῇ καρδίᾳ afin de faciliter la lecture du verset.

Verset 16 : La construction de la phrase met en avant le déterminant possessif **ὑμῶν** οἱ ὀφθαλμοὶ / **vos yeux**. Le pronom personnel ὑμῶν est placé en tête de phrase, loin du nom οἱ ὀφθαλμοὶ auquel il se rapporte. La traduction aurait pu proposer une tournure insistant davantage sur ce possessif, par exemple : « Mais bien heureux vos yeux à vous parce qu'ils regardent ». Plusieurs témoins (le Codex Vaticanus, quelques témoins grecs constants de second ordre et l'ensemble des témoins de la tradition latine ancienne) ne mentionnent qu'une fois le possessif ὑμῶν qui grammaticalement doit alors se distribuer sur les deux noms : οἱ ὀφθαλμοὶ / *les yeux* et τὰ ὦτα / *les oreilles*. La leçon du double déterminant possessif est retenue à cause de la qualité et de la quantité des témoins mais ne fait pas l'objet d'une traduction particulière en français.

Le verbe ἀκούουσιν / *elles entendent* (de ἀκούω – 3^e personne du pluriel indicatif présent voix active) fait l'objet de différentes leçons. Les Codex Regius et Freerianus ainsi que plusieurs témoins grecs constants de second ordre proposent ἀκούει / *elle entend* (de ἀκούω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix active). La conjugaison du verbe au singulier peut s'expliquer par le genre neutre du sujet pluriel (τὰ ὦτα / *les oreilles*) qui n'impose pas une forme verbale plurielle mais la leçon est trop peu attestée pour être retenue. Une famille de minuscules (le groupe Ferrar) et quelques autres témoins grecs secondaires proposent la

¹⁸³ Le procédé typographique sera à nouveau employé aux versets 14.15.27.28.29 et 30.

forme ἀκούωσιν (crase de la finale du verbe en –ούω et la terminaison de la 3^e personne du pluriel en –ουσι). Cette leçon est trop peu attestée pour être retenue et reste sans conséquence pour la traduction.

Verset 17 : La particule γάρ / *en effet* n'apparaît pas dans le Codex Sinaïticus et quelques témoins grecs constants de second ordre ainsi que dans l'ensemble des témoins de la tradition latine ancienne, quelques versions sahidiques et bohaïriques. Cette leçon n'est pas suffisamment attestée pour être retenue et ne correspond pas aux habitudes d'écriture de Matthieu qui connaît et utilise cette tournure.

Seul le Codex de Bèze propose ἡδυνηθήσαν ἰδεῖν / *ils n'ont pas pu voir* (de δύναμαι – 3^e personne du pluriel indicatif aoriste voix active). Cette leçon n'est pas assez attestée pour être prise en compte mais elle ajoute la notion de compétence jusque-là absente. Le verbe δύναμαι exprime en effet la capacité à pouvoir faire quelque chose : le texte retenu ici ne dit donc pas qu'il s'agit d'être « capable de » mais fait simplement le constat de ce qui n'a pas été. De plus, il convient de signaler ici que les versets 16 et 17 trouvent un parallèle en Luc 10,23-24. Les différences – notamment grammaticales – sont notoires et le contexte d'insertion immédiat de ces versets diverge également. En revanche, il est intéressant de constater que Luc raconte que *de nombreux prophètes et rois ont voulu voir* / ἠθέλησαν ἰδεῖν *ce que vous voyez* (10,24) alors que Matthieu explique que *de nombreux prophètes et justes ont désiré voir* / ἐπεθύμησαν ἰδεῖν *ce que vous voyez*. La sélection du verbe θέλω/ *vouloir* par Luc impose à la traduction de rendre compte littéralement du verbe ἐπιθυμέω / *désirer* sélectionné par Matthieu.

Verset 18 : Quelques traductions françaises interprètent le complément d'objet direct τὴν παραβολὴν / *la parabole* comme étant elliptique. La phrase sous-entendrait « écoutez *le sens* de la parabole »¹⁸⁴. La traduction n'a pas retenu cette lecture pour maintenir la pluralité de sens du verbe ἀκούω / *entendre* en lien direct avec son complément d'objet παραβολὴν / *parabole*. On peut ajouter que dans le parallèle en Marc 4,13 il s'agit de **connaître** la parabole / οἶδα τὴν παραβολὴν. La différence de production de sens entre les verbes ἀκούω et οἶδα doit être préservée dans la traduction.

¹⁸⁴ Parmi elles, on peut signaler la traduction « Parole de vie » qui propose : « Ecoutez donc ce que l'histoire du semeur veut dire. » (Mt 13,18). *La Bible. Parole de vie*, trad. coll., Paris, Éditions de l'Alliance Biblique Universelle, 2000.

Pour la première fois sous la responsabilité de son locuteur, la première parabole racontée reçoit un titre. À quantité et qualité égales, les témoins proposent de l'appeler la parabole σπείραντος / (litt.) *du semant* (de σπείρω – masculin/neutre singulier génitif participe aoriste voix active) ou σπείροντος / (litt.) *du semant* (de σπείρω – masculin/neutre singulier génitif participe présent voix active). Ces deux leçons grecques ne modifient pas la traduction française. On peut tout de même noter que ce participe apparaît au présent dès le verset 3 (ἰδοὺ ἐξηλθεν ὁ σπείρων / *voici le **semant** est sorti*). Le choix de l'aoriste semble transcrire de manière plus forte et condensée l'action-même du semeur. L'aoriste désigne en effet la notion verbale pure et simple alors que le présent souligne la durée de l'action. En faveur du présent, on peut citer le Codex Sinaïticus (selon le texte d'un deuxième groupe de correcteurs), les Codex Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius et Koridethi, deux familles de minuscules et la leçon de la Koinè. En faveur de l'aoriste, leçon gardée par l'édition et à laquelle se range la traduction, on peut citer le Codex Sinaïticus (selon le texte primitif), les Codex Vaticanus et Freerianus, une famille de minuscules et plusieurs autres manuscrits grecs secondaires.

Verset 19 : L'adjectif παντὸς (masculin/neutre singulier génitif) pose quelques difficultés de traduction. Il introduit une proposition subordonnée à la principale dont ὁ πονηρὸς / *le méchant* est sujet. La traduction choisit de rendre compte du génitif (παντὸς) comme d'un partitif¹⁸⁵ et propose le pronom indéfini « quiconque ». Employé comme sujet de la principale, ce pronom introduit le sens de la subordination entre les deux propositions verbales : l'une explique l'autre.

Matthieu utilise l'expression *écoutant la parole du Royaume* au génitif absolu (et la reprend aux versets 20.22.23). Dans ce cas, la traduction n'a pas choisi de rendre compte plus précisément de cette tournure au génitif (par une proposition circonstancielle de temps par exemple) afin de préserver l'accent porté sur le παντὸς / *quiconque* de début de phrase.

Le mot τὸ ἔσπαρμένον / *ce qui a été semé* (de σπείρω – neutre singulier accusatif participe parfait voix passive) fait l'objet de plusieurs variantes. La version de la Peshitta (la traduction la plus répandue dans le domaine syriaque) et les versions mésocémiques proposent τὸν λόγον ἔσπαρμένον / *la parole ayant été semée*. Cette leçon signale une forte tendance à

¹⁸⁵ Le génitif partitif désigne l'ensemble dont on prélève une partie. Le grec en fait un usage beaucoup plus fréquent que le français. Il n'est jamais précédé d'une préposition. Ici, sans nom précisé dont il pourrait dépendre, il peut se traduire par « un parmi tous », soit « tout homme » ou bien encore « quiconque ». Cette tournure présente la phrase sous un aspect universel, telle une sentence. Ernest RAGON, *Grammaire grecque*, op.cit., p. 148-149.

interpréter le récit mais reste trop peu attestée pour être retenue. Les Codex de Bèze et Freerianus proposent τὸ σπειρόμενον / *ce qui est semé* (de σπείρω – neutre singulier accusatif participe présent voix passive) mais cette leçon est trop peu attestée pour être retenue. La traduction retient donc le participe conjugué au parfait, temps qui indique le résultat actuel d'une action passée¹⁸⁶. Le choix du parfait implique que ce qui a été semé dans le cœur de l'homme est antérieur à toute œuvre du malin. Le parfait marque une logique chronologique et organise des séquences temporelles.

Le mot ὁ πονηρὸς est particulièrement difficile à traduire tant il est chargé en connotations. Matthieu l'emploie à plusieurs reprises dans ce corpus (v. 19.38.49) et semble même le préférer à tout autre signifiant équivalent (c'est ce mot qui apparaît dans la formulation du *Notre Père* en 6,13 et que Luc ne connaît pas)¹⁸⁷. En littérature grecque, le mot (appliqué à une personne) signifie d'abord « qui est dans la peine », « qui est en mauvais état » d'où « mauvais », « méchant » (comme l'usage qui en est sans doute fait en Matthieu 5,11). Afin de maintenir un lien avec le sens littéral et pour ne pas sur-interpréter le mot, la traduction propose de rendre compte de ὁ πονηρὸς systématiquement par « le méchant ».

Verset 20 : Les versets 20, 22 et 23 sont introduits par la même particule δὲ. Cette construction permet de marquer l'opposition plus légèrement qu'avec ἀλλά / *mais*. Il faut souligner que la particule δὲ marque souvent une simple continuité dans le récit et ne se traduit généralement pas. La traduction a toutefois choisi de la faire apparaître afin de mettre en évidence la structure de la phrase. La locution prépositive *quant à* a été retenue.

Verset 21 : L'adjectif πρόσκαιρος n'est employé que quatre fois dans l'ensemble du Nouveau Testament (Mt 13,21 ; Mc 4,17 ; 2Co 4,18 ; He 11,25). Il est généralement traduit par « temporaire », « momentané ». On peut noter que Matthieu ne juge pas utile de l'expliquer contrairement à Luc¹⁸⁸ et il est le seul avec Marc (4,17) à l'utiliser pour qualifier une personne.

La traduction du verbe σκανδαλίζεται (de σκανδαλίζω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix passive) est problématique. Le verbe σκανδαλίζω ne donne pas d'exemple d'un usage transitif en dehors du Nouveau Testament (ainsi 1Corinthiens 8,13). Littéralement, on

¹⁸⁶ C'est une sorte de présent, surtout pour les verbes intransitifs et passifs comme celui-ci.

¹⁸⁷ Dans le parallèle marcionien, il est question de ὁ Σατανᾶς / *le Satan* (4,15).

¹⁸⁸ « Ceux qui sont sur la pierre, ce sont ceux qui accueillent la parole avec joie lorsqu'ils l'entendent ; mais ils n'ont pas de racines : *pendant un moment* / πρὸς καιρὸν ils croient mais au moment de la tentation ils abandonnent. » (Luc 8,13)

pourrait traduire par « il est scandalisé » ou « il est offensé ». Pourtant, c'est le sens premier du nom σκάνδαλον – « piège placé sur le chemin », « obstacle pour faire tomber » – qui doit l'emporter. Dans cette perspective, on peut traduire par « il trébuche », « il tombe », « il chute ». De plus, le vocabulaire apparaît dans un contexte eschatologique (comme en 24,10) qui développe le thème des persécutions. Ce verbe apparaît deux fois dans le corpus (v. 21.57) et il est à chaque fois conjugué à la voix passive. Au verbe, il faut encore ajouter le nom τὸ σκάνδαλα au verset 41. Un champ lexical semble donc se dégager. La traduction choisit de transcrire au plus près du grec et de garder la traduction littérale « il tombe ».

La traduction insère deux points entre « il est de brève durée » et « l'oppression ou la persécution ». La relation entre les deux propositions verbales est ainsi clarifiée et la lecture s'en trouve facilitée.

Verset 22 : Le mot μέριμνα est généralement traduit par « inquiétude ». Or il signifie plus précisément « soin », « souci » dans le sens de « sollicitude ». Le verbe μεριμνάω signifie d'ailleurs « s'inquiéter », « s'enquérir avec soin » (voir Mt 6,25). Le terme μέριμνα véhicule donc la notion de sollicitude, voire même de compassion dont la traduction française peine à rendre compte.

Au souci du temps présent et l'artifice de la richesse, on peut noter que Marc ajoute *les autres désirs* / τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι (Mc 4,19)¹⁸⁹. Le fait que Matthieu ne reprenne pas à son compte ces désirs souligne la connotation positive qu'il réserve au verbe ἐπιθυμέω / *désirer* qu'il est le seul à sélectionner au verset 17.

De nombreux témoins grecs constants de premier ordre (notamment les Codex Sinaïticus, Freerianus et Koridethi ainsi que l'ensemble des minuscules), la Vulgate, des versions syriaques et coptes ajoutent à l'expression ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος le pronom démonstratif τούτου / (litt.) *l'esprit de ce temps*. Cet ajout cherche à actualiser le passage, à en faire une parole pour *ce* jour. Compte tenu de la qualité et de la quantité des témoins favorables à cette leçon, la traduction propose de la retenir et d'en rendre compte à travers l'expression « le souci du temps présent ».

Il faut noter que le mot ἡ ἀπάτη est un hapax matthéen et qui n'apparaît ailleurs dans les synoptiques que dans son parallèle en Marc 4,19. Ce mot est habituellement employé en littérature grecque classique pour désigner par exemple la trahison ou la ruse des ennemis. Il est donc particulièrement connoté de manière négative.

¹⁸⁹ Selon un grec plus littéraire, Luc parle *des plaisirs de la vie* / ἡδονῶν τοῦ βίου (8,14).

L'adjectif ἄκαρπος signifie littéralement « sans fruit ». Cet hapax matthéen est plus caractéristique des épîtres que de la tradition des évangiles (1Co 14,14 ; Ep 5,11 ; Tt 3,14 ; 2P 1,8 ; Jude 12). Par extension, on lui attribue le sens d'inutile ou de stérile. Au sens figuré, on le retrouve pour signifier « vain », « sans profit ». La traduction choisit le terme « stérile » qui permet de faire sens à la fois au niveau biologique et symbolique.

Verset 23 : Trois majuscules considérées comme des témoins constants de premier ordre pour Matthieu, l'ensemble des minuscules et la leçon de la Koinè proposent συνίων au lieu de συνιείς / *comprenant* (de συν-ἴημι – nominatif/masculin singulier participe présent voix active). Cette variante signe une tendance à l'harmonisation avec le participe ἀκούων / *entendant* qui la précède. La traduction se range donc ici du côté de l'édition grecque et préserve la forme συνιείς.

Seuls le Codex de Bèze et l'ensemble des témoins de la tradition latine ancienne proposent τότε (adverbe de temps) à la place de ὅς δὴ / *alors celui-ci* (pronom relatif nominatif masculin singulier suivi d'une particule marquant une idée de temps). La Vulgate, deux versions syriaques (*Syrus Curetonianus* et la Peshitta) et les versions mésocémiques préfèrent une simple conjonction de coordination καὶ / *et*. Quelques rares versions de mauvaise qualité proposent la formule καὶ τότε / *et alors*. Toutes ces variantes – trop peu attestées pour être retenues – soulignent les hésitations face à l'emploi de la particule δὴ / (litt.) *bien sûr* qui n'apparaît qu'ici dans Matthieu¹⁹⁰. La particule δὴ est très rarement employée dans le Nouveau Testament. En revanche, elle est récurrente dans la version de la LXX où la construction reste classique. Compte tenu des difficultés qu'elle pose (*lectio difficilior lectio potior*) et de la faible quantité des témoins, la traduction retient la particule δὴ. Ὅς δὴ signifie que la dernière partie du verset est déduite de la première. La tournure rythme la phrase qui se découpe selon trois pronoms sujets : ὁ / οὗτός / ὅς δὴ. La dernière partie du verset est elle-même structurée en trois temps : ὁ μὲν / ὁ δὲ / ὁ δὲ (*l'un / l'autre / l'autre*). Matthieu accentue le parallélisme avec les clauses précédentes : ὁ δέ + préposition + article + objet + σπαρείς + οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων apparaissent ainsi dans les versets 20 et 22 et συνιείς fabrique une inclusion antithétique avec 13,19 qui propose μὴ συνιέντος / *ne comprenant pas*.

¹⁹⁰ C'est l'argument majeur des commentaires pour parler de la deuxième partie du verset 23 comme d'une insertion matthéenne. Dans cette perspective, le commentaire de Luz favorise par exemple une lecture de la parabole en lien avec la situation de la communauté matthéenne : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, *op.cit.*, p. 250.

Verset 24 : L'expression ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων / *il leur proposa une autre parabole disant* introduit une même série de trois paraboles (du verset 24 au verset 33). La traduction a choisi de rester au plus près du texte grec et de rendre compte à la fois du verbe principal (*il proposa*) et du participe présent final (*disant*). La succession des verbes souligne davantage le débit régulier de paraboles¹⁹¹.

Quelques remarques sont nécessaires au sujet de la clause introductive ὥμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν / *le Royaume des cieux est semblable à* qui n'apparaît qu'une fois dans ce corpus sous cette forme¹⁹². Elle se construit en effet aux versets 31, 33, 44, 45 et 47 sous la forme ὁμοία ἔστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Dans le Nouveau Testament, le passif du verbe ὁμοιόω est un déponent, ce qui se dit normalement d'un verbe latin dont la forme passive a un sens actif. Le sens équivaut donc aux verbes « ressembler », « être comme ». La formule refléterait ici une tournure araméenne qui signifie non pas « c'est comme » mais plus exactement « c'est le cas avec » ou « comme avec », ce qui introduit davantage à un récit¹⁹³. On peut encore interroger le temps du verbe (ὥμοιωθή – de ὁμοιόω – 3^e personne du singulier indicatif aoriste voix passive)¹⁹⁴. La plupart des commentaires estiment que l'aoriste joue pleinement ici le rôle d'indicateur de vérité générale équivalent au parfait en hébreu. La parabole dépeint la *vérité* du temps présent : ivraies et blé sont côte à côte. En ce sens, le temps de l'aoriste indique que la parabole raconte non pas ce qui va advenir mais ce qui est en train d'advenir.

Plusieurs témoins grecs constants ne proposent pas σπεύραντι (de σπεύρω – masculin singulier datif participe aoriste voix active) mais σπεύροντι (de σπεύρω – masculin singulier datif participe présent voix active). Parmi eux, il faut citer les Codex Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius et Koridethi, une famille de minuscules et quelques autres témoins grecs mais de plus faible qualité. En faveur de σπεύραντι : les Codex Sinaïticus, Vaticanus et Freerianus, deux familles de minuscules – dont le groupe Ferrar – ainsi que quelques autres témoins grecs de plus faible qualité. Compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins, la traduction a choisi de favoriser l'aoriste qui souligne davantage le récit dans le récit, la mise en abyme du langage parabolique.

¹⁹¹ La dernière série de paraboles (v. 44-50) sera rythmée à son tour par l'adverbe πάλιν / *encore une fois* signalant au passage une accélération dans le discours.

¹⁹² On peut noter que cette tournure à la voix passive n'est pas une exclusivité de ce discours en paraboles : elle sera à nouveau employée dans l'introduction de la parabole du débiteur impitoyable (Mt 18,23) et de la parabole du festin nuptial (Mt 22,2).

¹⁹³ En faveur de cette transposition de l'araméen au grec, voir Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, op.cit., p. 67.

¹⁹⁴ Dans l'évangile de Matthieu, on trouve encore ce verbe au futur de la voix passive (ὁμοιωθήσεται), par exemple dans l'introduction de la parabole des dix vierges (Mt 25,1).

L'adjectif καλὸν / *beau* apparaît de nouveau. Après avoir qualifié la terre au verset 8, il qualifie ici la semence. Matthieu utilise l'expression καλὸν σπέρμα / *une belle semence* à quatre reprises alors que Marc et Luc l'ignorent¹⁹⁵. Le mot « semence » appartient à un champ lexical qui exigerait plutôt un adjectif technique, particulièrement dans le domaine agricole où le vocabulaire grec est extrêmement riche et développé. La traduction maintient cependant l'adjectif « beau » pour qualifier « semence ».

Verset 25 : L'expression ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἄνθρώπους / *pendant que les hommes dormaient* se calque sur une construction sémitique. Le ἐν + article au datif suivi d'un infinitif équivaut à 𐤀 + infinitif. Le cas s'est déjà présenté au verset 4 et se traduit par une proposition circonstancielle de temps.

Il est rare que le pronom de la troisième personne αὐτοῦ (masculin/neutre singulier génitif) soit placé avant le nom (ici ἐχθρός / *ennemi*). Une telle construction pourrait faire penser à un sémitisme. La présence de l'article défini (ὁ ἐχθρός) annonce en partie son identification au verset 39 (« c'est **le** diable »). Il n'y a pas d'article lorsqu'il s'agit d'« **un** homme ennemi » au verset 28 (ἐχθρός ἄνθρωπος)¹⁹⁶. La traduction a choisi de rendre compte autant que faire se peut de la différence de détermination.

Le verbe ἐπέσπειρεν (de ἐπισπείρω – 3^e personne du singulier indicatif aoriste voix active) apparaît sous la forme ἔσπειρεν (de σπείρω) chez plusieurs témoins de qualité (les Codex Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius et Freerianus auxquels s'ajoutent une famille de minuscules, la leçon de la Koinè et la citation du passage chez Irénée 2^e s.). Les deux leçons semblent aussi bien attestées l'une que l'autre¹⁹⁷. La traduction retient néanmoins le verbe ἐπισπείρω car il est moins fréquemment utilisé et semble plus explicite dans ce contexte. Le préfixe ἐπι et la préposition ἀνὰ augmentent l'attention sur ce qui se passe *après*. Le verbe

¹⁹⁵ En revanche, dans la parabole du semeur, Marc qualifie la terre de « belle » – *la belle terre* / τὴν γῆν τὴν καλὴν (Mc 4,20) – alors que Luc la juge « bonne » – *la bonne terre* / τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν (Lc 8,8). Ces adjectifs qualificatifs sont connus des auteurs des synoptiques et chacun utilise distinctement ἀγαθός / *bon* et καλός / *beau*. Cette remarque appelle à une étude plus précise du vocabulaire sélectionné dans ce corpus.

¹⁹⁶ Dans son commentaire, Luz précise que sur 291 cas, Matthieu place seulement 29 fois le possessif de la 3^e personne avant le nom (comme ici au verset 25). Ainsi, il en déduit que la traduction ne repose pas sur la base de la langue hébraïque « un ennemi de lui » mais se fonde sur le fait que cet ennemi sera plus loin identifié comme étant *le* diable. Il traduit donc « l'ennemi ». Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 252.

¹⁹⁷ En faveur de ἐπέσπειρεν : le Codex Sinaïticus (selon le texte d'un premier groupe de correcteurs), les Codex Vaticanus et Koridethi, deux familles de minuscules et quelques autres témoins grecs constants de qualité plus faible. Il faut encore signaler que seul le Codex Sinaïticus (selon le texte primitif) utilise ἐπέσπαρκεν (de ἐπισπείρω – 3^e personne du singulier indicatif parfait voix active). Cette unique leçon n'est pas retenue mais confirme semble-t-il la préférence accordée au verbe ἐπισπείρω.

ἐπέσπειρεν indique plus nettement qu'un ennemi vient *ensuite*, nouant ainsi l'intrigue dans un second temps.

Le mot grec ζιζάνια (pluriel de τὸ ζιζάνιον) est traduit ici par « ivraies ». Il appartient au vocabulaire d'un grec tardif et n'est attesté que très peu en dehors de l'évangile selon Matthieu. Il est présumé appartenir au vocabulaire sémitique matthéen : il n'apparaît pas dans la LXX ni dans l'Ancien Testament. Traduit habituellement par « ivraie », la littérature grecque emploie ce mot pour désigner la mauvaise herbe mais son identification reste incertaine¹⁹⁸. Certains pensent qu'il s'agit d'une plante nocive qui ressemble au blé mais les débats sur l'identification de l'espèce restent ouverts. On sait cependant que le mot a pénétré en Grèce par l'usage d'Orientaux juifs et chrétiens et qu'il s'emploie d'abord uniquement dans la langue biblique pour « mauvaise herbe » mais cette acception est notée comme inusitée à partir de la fin du 17^e siècle. Le mot a également véhiculé un sens plus figuré, synonyme de *méchanceté*, mais dont l'usage se perd au 15^e siècle¹⁹⁹. Ce bref détour historique indique que le mot a produit un sens figuré à dimension morale : la méchanceté caractérise d'ailleurs celui qui agit contre le semeur en 13,19 (ὁ πονηρὸς / *le méchant*). Le texte atteste donc des deux principaux axes de traduction du mot τὸ ζιζάνιον.

La traduction propose le verbe « s'éloigner » pour ἀπέρχομαι et non pas « s'en aller » comme la plupart des traductions françaises le suggèrent²⁰⁰. La construction du verbe ἀπέρχομαι suggère un éloignement et non un départ : le texte atteste qu'il n'a fait que prendre de la distance.

Verset 26 : L'apparition simultanée des fruits et des ivraies est doublement attestée par l'emploi de τότε et de καὶ. Les Codex de Bèze, Freerianus et Koridethi, considérés comme des témoins grecs constants de premier ordre, ainsi qu'une famille de minuscules – le groupe Ferrar – et quelques autres témoins constants de second ordre, l'ensemble des témoins de la tradition latine ancienne et les manuscrits de la Vulgate proposent une leçon qui omet la

¹⁹⁸ Son usage se répercutera en littérature latine, ainsi dans les *Géorgiques* de Virgile, il est fait mention des *ivraies* qui nuisent au travail du laboureur et ces mauvaises herbes (*lolium infelix*) sont qualifiées d'*ennemis* pour le travailleur de la terre (Livre 1,154). VIRGILE, *Virgile, Géorgiques*, trad. E. de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1998.

¹⁹⁹ Ces remarques se fondent sur l'article « zizanie » dans : Alain REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, t.3, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1998.

²⁰⁰ Voir par exemple les traductions de *La Nouvelle Bible Segond*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2008 ou de *La Bible. Nouveau Testament*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1971.

conjonction de coordination καί²⁰¹. La qualité et la quantité des témoins en faveur de la leçon avec conjonction semblent malgré tout l'emporter.

Verset 27 : Plusieurs témoins de première importance (le Codex Sinaïticus selon le texte primitif, le Codex Koridethi et une famille de minuscules – le groupe Ferrar) auxquels s'ajoutent quelques autres constants mais secondaires proposent l'article défini τὰ devant le mot ζιζάνια / *ivraies*. Cet article renvoie plus explicitement aux ivraies des versets 25 et 26. Or, les serviteurs interrogent le maître en ignorant ce que l'ennemi a fait. Compte tenu de la qualité et de la quantité des témoins en faveur de cette leçon et de la logique du déroulement de l'intrigue, la traduction ne retient pas cet article défini.

Verset 28 : Le verbe φημί est plus régulièrement utilisé par Matthieu que par les autres évangélistes. Il est traduit ici par le verbe « déclarer ». Ce choix lexical permet de rendre compte de la variété des verbes d'élocution sélectionnés par l'auteur dans ce verset mais aussi dans l'ensemble du corpus.

Pour traduire le groupe nominal ἐχθρός ἄνθρωπος / *un homme ennemi* il convient d'en préciser la nature. En effet ἐχθρός peut être ici considéré comme un adjectif, traduit alors par « hostile ». Quant au nom ἄνθρωπος, il peut être considéré ici comme un substitut de l'adjectif pronominal indéfini (selon le même fonctionnement qu'en hébreu et en araméen) : dans ce cas, la traduction peut ne pas en rendre compte. L'absence d'article semble d'ailleurs confirmer cette analyse à rapprocher d'une construction hébraïque. Néanmoins ἐχθρός peut aussi être considéré simplement comme un nom sans déterminant. La tournure ἄνθρωπος + *nom* est assez habituelle en grec et ne nécessite pas de passer par l'hébreu²⁰². La traduction choisit donc de garder le mot « homme » qui garantit également à l'ennemi son statut de personnage.

Quelques témoins (le Codex Vaticanus et des témoins grecs constants de second ordre) omettent le nom δοῦλοι dans l'expression οἱ δὲ δοῦλοι λέγουσιν αὐτῷ / *les serviteurs lui disent*. Trop peu attestée, cette variante ne peut pas être retenue. En revanche, elle indique une tendance à pronominaliser les sujets-locuteurs qui semble s'accroître au fil du récit.

²⁰¹ Il faut encore ajouter à cette liste quelques versions syriaques et coptes (en dialecte sahidique, bohairique et mésocémiques).

²⁰² Dans son commentaire, Luz souligne que puisque le mot ἐχθρός peut être considéré comme un nom ou comme un adjectif, il n'est pas nécessaire, pour une fois, d'assumer un sémitisme dans ce cas précis. Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 252.

Les Codex Regius, Freerianus et Koridethi, deux familles de minuscules et le texte de la Koinè témoignent de la leçon οἱ δοῦλοι εἶπον αὐτοῖς / *les serviteurs lui dirent* (de λέγω – 3^e personne du pluriel indicatif aoriste voix active) alors que les Codex Sinaiticus, de Bèze et plusieurs témoins grecs constants de second ordre présentent οἱ δοῦλοι λέγουσιν αὐτοῖς / *les serviteurs lui disent* (de λέγω – 3^e personne du pluriel indicatif présent voix active). L’aoriste semble plus adapté au temps du récit et permet une meilleure concordance des temps avec l’expression qui introduit le dialogue (ὁ δὲ ἔφη / *il déclarait*). Compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins et de la difficulté à rendre compte d’une exacte concordance des temps dans ce corpus, la traduction propose néanmoins de garder la leçon au présent, grammaticalement moins satisfaisante mais plus logique : le présent fait varier le temps mais ne fait pas varier l’aspect de l’action. De plus, l’alternance du présent et de l’imparfait permet de rendre compte d’un dialogue à l’intérieur d’une parabole de manière plus vivante : plus souvent que le français, le grec emploie le présent de narration au lieu d’un temps passé, particulièrement quand l’auteur veut rendre actuelle une action aux yeux du lecteur.

Verset 29 : Plusieurs variantes sont signalées à propos du verbe φησιν / *il déclare* (de φημι – 3^e personne du singulier indicatif présent voix active) proposé par les Codex Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi rescriptus et plusieurs témoins grecs constants de second ordre. On trouve ἔφη / *il déclarait* (de φημι – 3^e personne du singulier indicatif imparfait voix active) dans les Codex Regius et Freerianus, quelques témoins grecs constants de premier ordre, deux familles de minuscules et le texte de la Koinè²⁰³. On trouve enfin λέγει αὐτοῖς / *il leur dit* (de λέγω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix active) dans le Codex de Bèze, une famille de minuscules et quelques témoins grecs constants de second ordre. La variante à l’imparfait s’explique en partie parce que l’imparfait ἔφην a d’ordinaire la valeur d’un aoriste²⁰⁴ : elle maintient le temps du récit. De plus, ce corpus ne présente pas une concordance des temps cohérente et rigoureuse. Compte tenu de la qualité des témoins en faveur de la leçon au présent, la traduction la retient. Ce temps présent correspond à la conjugaison choisie au verset précédent et permet donc de mieux relier la question des serviteurs (v. 28) à la réponse du maître (v. 29). On peut enfin souligner la tendance à rappeler le complément d’objet indirect (αὐτοῖς / *à eux*) comme s’il s’agissait de *repréciser* les

²⁰³ Seul le Codex Koridethi et un témoin grec constant de second ordre proposent un complément d’objet indirect au verbe ἔφη en ajoutant le pronom personnel pluriel αὐτοῖς au verbe / *il leur déclarait*. Cette leçon est trop peu attestée pour être retenue.

²⁰⁴ Ernest RAGON, *Grammaire grecque*, op.cit., p. 110.

destinataires du discours : αὐτοῖς resurgit au gré des variantes. Ce pronom personnel atteste textuellement d'une délimitation des auditeurs du discours quelle que soit leur identité. En l'absence de complément d'objet indirect le discours semble au contraire plus largement ouvert. Autrement dit, les marques textuelles concernant les auditeurs et le locuteur ont tendance à faire l'objet de nombreuses variantes.

Verset 30 : Il faut signaler que le verbe συναυξάνεσθαι / *croître ensemble* (de συναυξάνω – infinitif présent voix passive) est un hapax biblique. Le nom ἡ δέσμη / *botte* est un hapax du Nouveau Testament²⁰⁵. Le nom ὁ θερισμός / *moisson* n'apparaît chez Matthieu qu'en 9,37.38. En revanche, l'image de la moisson est fréquente pour évoquer le jugement à la fin des temps (voir par exemple Ésaïe 27,12-13 ; Joël 4,12-13 ou Apocalypse 14,15-16). Ce verset concentre donc des termes particulièrement précis et habituellement employés pour signifier au-delà de lui-même. Sur un plan sémantique, l'étude de texte devra donc rendre compte de cette sélection.

Plusieurs variantes de la conjonction de temps ἕως / *jusqu'à* (suivie du génitif) sont signalées. Deux témoins constants de premier ordre (dont le Codex Sinaiticus selon son texte primitif et un deuxième groupe de correcteurs) lui préfèrent la conjonction ἄχρι / *jusqu'à* (suivie du génitif). Ce mot désigne d'abord un adverbe signifiant « à l'extrémité », la conjonction ἄχρι amplifie donc les effets de sens. Plusieurs autres témoins grecs constants de premier ordre proposent la préposition μέχρι / *jusqu'à* (suivie du génitif) : le Codex Sinaiticus selon un premier groupe de correcteurs, le Codex Ephraemi rescriptus, Freerianus et Koridethi, deux familles de minuscules ainsi que le texte de la Koinè. En faveur de la conjonction ἕως, il faut signaler le Codex Vaticanus, le Codex de Bèze et quelques autres témoins constants de premier et second ordre. Même si le sens de ces trois conjonctions est identique dans le Nouveau Testament, la traduction a retenu ἕως compte tenu de la qualité et de la quantité des témoins en sa faveur. Matthieu l'utilisera d'ailleurs à nouveau au verset 33 sans que d'autres variantes soient signalées. Cette conjonction désigne en première acception l'aurore, le moment où le jour se lève : elle véhicule donc l'idée d'un instant à atteindre, d'un point temporel précis. En ce sens, elle correspond à son contexte d'insertion : le texte raconte un

²⁰⁵ La rareté de ce mot explique sans doute les quelques variantes qui indiquent des différences de construction dans l'expression δῆσατε αὐτὰ εἰς δέσμους / *liez-les en bottes* : plusieurs témoins constants de premier et second ordre (le Codex Regius, une majuscule de second ordre, deux familles de minuscules et plusieurs témoins grecs de faible qualité ainsi que la tradition latine ancienne) omettent la préposition εἰς ; le Codex de Bèze et la leçon retenue chez Irénée (selon la traduction latine) construisent le verbe δῆσατε avec uniquement δέσμους comme objet direct / *liez des bottes*. Ces leçons sont trop peu attestées pour être retenues.

temps à venir précis. L'emploi du mot *καίρος* / *temps* dans ce même verset a tendance à confirmer cette lecture.

À l'expression *ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ* / *au temps de la moisson* quelques témoins ajoutent l'article défini *τῷ* devant *καιρῷ*. Compte tenu de la qualité et de la quantité des témoins en faveur de la leçon première²⁰⁶, la traduction ne maintient pas cet article. En revanche, il faut retenir l'idée que *ce temps* a tendance à être précisé et que les variantes cherchent à le déterminer davantage.

On signale enfin plusieurs variantes au sujet du verbe principal de la conclusion du maître de maison : *συναγάγετε* / *rassemblez* (de *συνάγω* – impératif aoriste voix active). Certaines témoignent du temps présent : le Codex Vaticanus, une famille de minuscules et un témoin constant de second ordre. Deux autres variantes proposent *συνλεγέται* qui est signalée comme la restitution d'une leçon à première vue dépourvue de sens. Aucune de ces leçons n'est assez attestée pour être prise en considération. Il convient enfin de signaler que Matthieu a déjà utilisé cette expression en début d'évangile en plaçant ce propos sous la responsabilité de Jean le Baptiste :

« Il a sa pelle à vanner à la main, il nettoiera son aire et **il rassemblera son blé dans le grenier** / *συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην* ; mais la bale, il la brûlera au feu qui ne s'éteint pas. » Mt 3,12

Matthieu sélectionne ainsi des formulations analogues dans un même contexte eschatologique. Cette simple reprise atteste que le récit parabolique réinvestit des expressions et des thèmes déjà travaillés par l'auteur dans son récit englobant. L'analyse textuelle devra en rendre compte.

Verset 31 : Quelques témoins grecs constants de qualité (dont les Codex de Bèze, Regius et Koridethi, les minuscules du groupe Ferrar et quelques témoins grecs de second ordre) proposent *ἐλάλησεν* / *il dit* (de *λαλέω* – 3^e personne du singulier indicatif aoriste voix active) au lieu de *παρέθηκεν* / *il proposa* (de *παρατίθημι* – 3^e personne du singulier indicatif aoriste voix active). Cette variante peut s'expliquer par une tendance à harmoniser avec le verset 33 qui reprend *ἐλάλησεν* / *il dit*. Les versets 24, 31 et 33 introduisent leur parabole selon un même modèle : *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων* / *il leur proposa une autre parabole, disant*. La traduction choisit donc de retenir la leçon *παρέθηκεν* suffisamment attestée et récurrente dans ce corpus.

²⁰⁶ Parmi eux, il faut citer le Codex Sinaiticus (selon le texte d'un premier groupe de correcteurs), les Codex Vaticanus, de Bèze, Freerianus et Koridethi, l'ensemble des familles de minuscules et le texte de la Koinè.

La clause introductive ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία / *le Royaume est semblable à* est employée aux versets 33,44,45 et 47. Certains commentaires y voient la marque de l'existence d'une collection de paraboles pré-matthéennes, une sorte de petite source de paraboles détectable à partir de l'évangile selon Marc²⁰⁷. Quelle que soit l'hypothèse, l'expression revient dans ce chapitre. Il convient donc de noter l'usage systématique du présent de l'indicatif et la mise en relief de l'adjectif ὁμοία placé en début de phrase.

L'expression κόκκῳ σινάπεως / *un grain de moutarde* revient chez Matthieu en 17,20²⁰⁸ :

« Il leur dit : "À cause de votre peu de foi. Car en vérité je vous dis, si vous avez de la foi **comme un grain de moutarde** / ὥς κόκκον σινάπεως, vous diriez à cette montagne : Déplace-toi d'ici à là-bas et elle se déplacera. Rien ne sera impossible pour vous." »

L'auteur la sélectionne donc à nouveau pour faire fonctionner une image. Cette reprise montre que le récit parabolique sélectionne ici une image familière aux auditeurs et habituellement utilisée pour signifier au-delà d'elle-même.

Le complément du nom σινάπεως provient de σινάπι que plusieurs traductions rendent par le mot *sénevé*, nom commun de la plante dont les grains fournissent la moutarde²⁰⁹. Même si les deux mots – *moutarde* et *sénevé* – sont employés, *sénevé* reste le moins répandu²¹⁰. Compte tenu de la familiarité des images et du vocabulaire sélectionnés par les récits paraboliques, la traduction retient *moutarde*.

On remarque enfin que Matthieu parle ici de σπείρω ἐν τῷ ἀγρῷ / *semmer dans un champ*, contrairement aux parallèles en Marc 4,31 qui parle de σπείρω ἐπὶ τῆς γῆς / *semmer en terre* et en Luc 13,19 qui parle de βάλλω εἰς κήπον / *jeter dans un jardin*. Selon la législation de la Mishna, les grains de moutarde ne peuvent être en effet plantés qu'en plein champ²¹¹. Cette indication expliquerait pourquoi Matthieu est ici le seul à mentionner le champ.

²⁰⁷ On peut notamment citer le commentaire de Davies et Allison qui soutient que Matthieu a eu connaissance d'une collection de paraboles concernant le Royaume de Dieu. La plupart d'entre elles commenceraient selon un mode similaire ou bien avec ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (13,44.45.47 et 20,1) ou bien avec ὁμοιωθή (ὁμοιωθήσεται) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (13,24 ; 18,23 ; 22,2 ; 25,1). Selon cette hypothèse, cette *petite source* s'ajouterait aux deux autres, à savoir l'évangile selon Marc et la source Q. William DAVIES – Dale ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2, *op.cit.*, p. 125-126.

²⁰⁸ L'expression est la même dans les parallèles de cette parabole en Luc 17,6 et Marc 4,31.

²⁰⁹ C'est par exemple le cas dans la traduction de la Bible de Jérusalem.

²¹⁰ On l'entend encore dans le mot *sinapisme*. Les sinapismes sont des cataplasmes fabriqués à partir de farine de moutarde. Il s'agit sans doute du dernier mot encore usité en français contemporain qui fait appel au sénevé d'origine.

²¹¹ La Mishna, cette codification de la Loi orale publiée en Palestine vers 200, comporte en effet six sections et soixante-trois traités. La première section est appelée *Zera'im* (« Semences ») et contient pour l'essentiel les

Verset 32 : Quelques témoins grecs constants de premier ordre (le Codex Sinaïticus selon le texte d'un premier groupe de correcteurs, le Codex de Bèze et une famille de minuscules – le groupe Ferrar) proposent ἀὐξήσῃ / *elle a grandi* (de ἀὐξάνω – 3^e personne du singulier subjonctif aoriste voix active) au lieu de ἀὐξηθῇ / (litt.) *elle a été grandie* (de ἀὐξάνω – 3^e personne du singulier subjonctif aoriste voix passive). Dans ce cas précis, la voie passive est pourtant requise²¹² et compte tenu de la qualité et de la quantité des témoins, la traduction la retient. Le verbe véhicule donc l'issue de la croissance (aoriste) et atteste que cette croissance est due à autre chose qu'à la plante elle-même (voie passive).

L'édition NA²⁷ présente l'expression τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ / *et les oiseaux du ciel font des nids dans ses branches* comme une citation vétérotestamentaire. Les références signalées vont à Daniel 4,9.18 ; Ézéchiël 17,23 ; 31,6 et au Psaume 103,12 (selon la LXX). La présence de citations vétérotestamentaires n'intrigue pas chez Matthieu. L'analyse textuelle devra en revanche rendre compte de l'image utilisée en langage parabolique.

Le verbe κατασκηνοῦν signifie probablement dans ce contexte « faire son nid ». Classiquement (et littéralement), le verbe κατασκηνόω signifie « poser sa tente », d'où l'idée de « camper », « s'établir ». La traduction retient « faire un nid », mais il semblerait que le Nouveau Testament emploie ce verbe pour des oiseaux uniquement par analogie.

Verset 33 : La clause introductive de la parabole fait à nouveau l'objet de variantes. On trouve (en ordre d'importance) : ἐλάλησεν αὐτοῖς / *il leur dit* (plusieurs Codex dont Vaticanus et Freerianus, deux familles de minuscules, le texte de la Koinè, celui de la Vulgate et d'une partie de la tradition latine ancienne ainsi que plusieurs versions syriaques) / ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων / (litt.) *il leur dit disant* (les Codex Sinaïticus, Regius et Koridethi, les minuscules du groupe Ferrar, quelques manuscrits de la Vulgate et plusieurs versions syriaques et coptes) / παρεθήκεν αὐτοῖς λέγων / *il leur proposa disant* (le Codex Ephraemi rescriptus, quelques autres témoins constants mais de second ordre et plusieurs manuscrits sahidiques)²¹³. D'un point de vue qualitatif et quantitatif, la forme verbale ἐλάλησεν est la plus attestée, la traduction la retient donc. Elle permet aussi d'anticiper les propos du

prescriptions légales liées à la vie agricole. On peut supposer que Matthieu a connaissance de cette tradition orale mise particulièrement en œuvre et ordonnée à partir de la destruction du second Temple.

²¹² Le verbe ἀὐξάνω est un verbe transitif qui signifie *augmenter*, *accroître* d'où au passif le sens de *croître*, *grandir*.

²¹³ On peut noter que cette clause introductive est absente dans le Codex de Bèze et les deux manuscrits de la Vetus Syra (Syrus Sinaïticus et Syrus Curetonianus).

sommaire au verset 34 (ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις / *Jésus parlait aux foules en paraboles*).

Le sémitisme révélé par l'emploi du participe λαβοῦσα / *prenant* (de λαμβάνω – nominatif féminin singulier participe aoriste voix active) ne peut littéralement pas se traduire en français. La traduction choisit donc de rendre compte du verbe λαμβάνω mais au mode indicatif / *elle a pris*.

Le levain apparaît ici sous un aspect positif puisqu'il permet à l'intrigue de la parabole d'aboutir à un résultat final jugé heureux. Il faut néanmoins souligner que chez Matthieu l'image du levain peut désigner aussi l'enseignement des Pharisiens et des Sadducéens dont Jésus appelle à se garder (comme en Mt 16,5-12). En ce sens, l'image du levain n'est pas autonome, elle ne fonctionne qu'à travers sa mise en récit²¹⁴. Autrement dit, seul le parler en parabole lui donne vie.

Verset 34 : La traduction propose de placer le complément d'objet indirect ταῦτα πάντα / *toutes ces choses* en tête de phrase. L'expression utilisée ici en direction des foules et réutilisée en direction des disciples au verset 51 est mise en relief. D'un point de vue grammatical, disciples et foules sont donc tous les deux construits comme objets indirects du parler en paraboles.

L'expression οὐδὲν ἐλάλει / *il ne parlait de rien* est remplacée par οὐκ ἐλάλει / *il ne parlait pas* chez de nombreux témoins grecs constants (le Codex Sinaiticus selon le texte d'un deuxième groupe de correcteurs, les Codex de Bèze, Regius et Koridethi, deux familles de minuscules, le texte de la Koinè et la Vulgate, une partie de la tradition latine ancienne ainsi que quelques versions bohaïriques). Le choix peut se discuter d'autant plus qu'il peut influencer sur la signification de la phrase selon que la traduction opte pour une négation totale ou partielle. La traduction propose de rendre compte de οὐδὲν pour deux raisons principales : la quantité et la qualité des témoins en faveur de cette leçon sont importantes²¹⁵ et la négation οὐκ s'explique facilement par une assimilation à Marc 4,33. La traduction choisit d'en rendre compte par l'adverbe *rien* car il porte sur le verbe λαλέω, utilisé aux versets précédents pour introduire chacune des paraboles. Dans ce contexte immédiat, il ne s'agit pas tant de signifier

²¹⁴ On peut ainsi trouver chez Paul l'image du levain qui fait lever la pâte utilisée négativement, comme symbole de corruption (1Corinthiens 5,6).

²¹⁵ Parmi ces témoins, on peut citer le Codex Sinaiticus selon le texte primitif, les Codex Vaticanus, Ephraemi rescriptus et Freerianus, le groupe Ferrar des minuscules, la version syriaque Harclensis, les versions sahidiques et la leçon chez Clément d'Alexandrie † a.215).

que Jésus cesse de parler aux foules mais plutôt de souligner la manière dont il le fait et de faire ainsi écho au verset 3 du récit.

Verset 35 : Quelques témoins importants (le Codex Sinaïticus selon le texte primitif, le Codex Koridethi, l'ensemble des familles de minuscules et quelques manuscrits signalés chez des Pères de l'Église) ajoutent à l'expression διὰ τοῦ προφήτου / *selon le prophète* la mention explicite du prophète Ésaïe. Un des Pères de l'Église, Jérôme († 420), mentionne Asaph²¹⁶ et signale qu'un ou plusieurs manuscrits lui sont connus qui témoignent de cette même variante. La quantité et la qualité de ces variantes justifient néanmoins de ne retenir que l'expression *par le prophète*. Elle est d'ailleurs régulièrement employée chez Matthieu et on la trouve dès le premier chapitre (verset 2).

À partir de ἀνοίξω / *j'ouvrirai*, l'édition NA²⁷ indique une citation vétérotestamentaire issue du Psaume 78 :

« Je vais ouvrir la bouche pour une parabole et dégager les leçons du passé. » Ps 78,2

Contrairement à ce que l'auteur annonce en début de verset, la citation proviendrait donc du livre des psaumes. L'analyse textuelle devra rendre compte de cette imprécision²¹⁷.

La traduction de la première proposition indépendante de la citation doit être justifiée : ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου / *ouvrir ma bouche pour dire en ou avec des paraboles*. La traduction propose *ouvrir ma bouche en paraboles* pour garder le parallèle avec la formule récurrente ἐλάλησεν ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles* (v. 3.10.13.34). L'expression reprend également à son compte la partie technique du verbe λέλω qui signifie plus le fait d'articuler des sons que de tenir un discours réfléchi. La mention de la bouche confirme cette dimension fondamentale du langage. En ce sens, le *parler en paraboles* insiste sur le mode du langage sélectionné, la mécanique qu'il met en place et qu'il nécessite.

Le mot κόσμου / *du monde* construit en complément du nom [τῆς] καταβολῆς / *la fondation* n'apparaît pas dans la dernière édition du NA²⁷ : du point de vue de la critique textuelle et selon l'état actuel des connaissances en la matière, l'appartenance de ce passage au texte

²¹⁶ Asaph est l'auteur annoncé des Psaumes 50 et 74 à 83.

²¹⁷ Le commentaire de Luz propose de garder la mention du prophète Ésaïe justement parce qu'elle est peu attestée. La citation étant extraite non pas d'Ésaïe mais du Psaume 78, il lui semble ainsi privilégier la *lectio difficilior*. On admet généralement qu'une erreur similaire (que les copistes auraient rectifiée) apparaît en Mt 27,9. L'omission d'Ésaïe serait une correction. De plus, Asaph étant considéré comme un prophète et Matthieu pouvant avoir une compréhension prophétique des psaumes, les copistes auraient alors simplement corrigé Matthieu.

primitif n'a donc pas pu être totalement assuré. Il est en effet omis chez bon nombre de témoins importants (le Codex Sinaiticus selon le texte d'un premier groupe de correcteurs, le Codex Koridethi, une famille de minuscules, quelques versions syriaques et les manuscrits des Pères de l'Église Origène († 254) et Eusèbe de Césarée († 339). En faveur de la leçon retenue sont indiqués les Codex Sinaiticus selon le texte primitif, Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius, Freerianus, Koridethi ainsi que deux familles de minuscules, le texte de la Koinè, celui de la Vulgate et d'une partie de la tradition latine ancienne et deux versions syriaques (la Peshitta qui est la plus répandue dans le domaine syriaque et la traduction Harclensis qui est la seule version syriaque de l'ensemble du Nouveau Testament intégralement conservée), toutes les versions coptes existantes concernant ce passage et enfin la citation qu'en fait Clément d'Alexandrie († a.215). Compte tenu de la qualité et de la quantité de ces témoins, la traduction retient κόσμου / *du monde* en complément du nom *fondation*. De plus, l'expression ainsi construite apparaît déjà dans le Nouveau Testament (Mt 25,34 ; Luc 11,50 ; Ephésiens 1,4).

Il faut encore signaler que la traduction ajoute l'article défini féminin / *la* (indiqué entre crochets) devant *fondation* afin de clarifier la lecture du passage. Dans ce cas le français exige un article défini devant le nom (un indéfini n'aurait pas de sens). La leçon grecque retenue (sans article) peut laisser entendre que la tournure de phrase est assez connue pour être ainsi comprise.

Verset 36 : Plusieurs témoins de qualité ajoutent ὁ Ἰησοῦς comme sujet de la phrase ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν / *il alla vers la maison*²¹⁸. Parmi ces témoins, il faut citer les Codex Ephraemi Rescriptus, Regius, Freerianus et Koridethi, deux familles de minuscules, la leçon de la Koinè (incluant le texte byzantin) et la majorité des versions syriaques (dont la version Harclensis). Le rappel du sujet principal de la phrase peut s'expliquer par une volonté de clarifier le propos et d'en faciliter la lecture. La précision du sujet ne semble toutefois pas nécessaire, ni pour la traduction ni pour la compréhension globale du récit. Cette variante souligne une nouvelle fois les hésitations entre les noms et les pronoms auxquels ils se réfèrent en vue sans doute d'une plus grande clarté. La détermination des personnages en présence (locuteurs ou non) fait régulièrement question parmi les témoins.

²¹⁸ Il faut noter ici que cette expression a largement les faveurs de Matthieu qui l'utilise bien plus que les autres synoptiques. Matthieu l'emploie en effet sept fois alors que Marc et Luc ne le font qu'une fois. On peut donc se demander si l'expression ne sert pas plus à produire un effet de style qui marque une rupture dans le récit plutôt qu'une indication géographique à consigner. L'analyse textuelle pourra mieux en rendre compte dans le cadre d'une analyse narratologique.

La demande des disciples est exprimée par le verbe διασάφῃσον / *explique* (de διασαφέω – 2^e personne du singulier impératif aoriste voix active). Ce verbe signifie « expliquer » dans le sens de « raconter avec des détails ». En littérature grecque classique, il se traduit notamment par « faire voir clairement » dans le sens de « donner des éclaircissements sur quelque chose ». Parmi les témoins en faveur de διασάφῃσον il faut citer les Codex Sinaïticus (selon le texte primitif), Vaticanus, Koridethi auxquels s'ajoutent quelques autres témoins grecs constants de second ordre ainsi que la Vulgate. Plusieurs témoins de qualité proposent plutôt φράσσον / *explique* (de φράζω – 2^e personne du singulier impératif aoriste voix active). Ce verbe signifie « expliquer » dans le sens de « faire comprendre » et originellement « mettre dans l'esprit ». Parmi les témoins grecs constants de premier ordre en faveur de φράσσον il faut citer les Codex Sinaïticus (selon le texte d'un deuxième groupe de correcteurs), Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius et Freerianus auxquels s'ajoutent l'ensemble des familles de minuscules, le texte de la Koinè (incluant le texte byzantin) et tous les témoins de la tradition latine ancienne. Compte tenu de la qualité et de la quantité des témoins, la traduction choisit ici de s'écarter de l'édition grecque proposée et de retenir la leçon φράζω. Matthieu use régulièrement de ce verbe qui semble ici plus précis et directement en lien avec son contexte narratif. On peut noter que φράζω est employé dans un même contexte en Mt 15,15. Enfin, il faut préciser qu'en littérature grecque classique φράζω / *expliquer* (dans le sens *expliquer ce qui a été dit*) s'utilise généralement en opposition à φημί ou λέγω. C'est le verbe employé pour signifier la prise de parole d'un maître qui enseigne ses disciples (par exemple chez Platon). Les verbes d'élocution étant particulièrement présents et variés dans ce corpus, la traduction retient φράζω comme une nuance supplémentaire aux nombreux actes d'énonciation racontés dans ce texte.

Le groupe nominal τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων / *la parabole des ivraies* constitue le complément d'objet direct du verbe διασαφέω / *expliquer* et nomme au passage la parabole racontée aux versets 24-30. Dans ce chapitre, le mot « ivraie » n'est employé qu'au pluriel (v. 25.26.27.29.30.36.38.40) même lorsqu'il est remplacé par un pronom (αὐτά / *celles-ci* v. 28). Cette remarque explique que l'étude nomme ce micro-récit « la parabole **des** ivraies » alors que la plupart des traductions en français optent pour un singulier²¹⁹. Le pluriel maintient plus fortement la continuité des oppositions mises en place dans le texte (« les oiseaux » v. 4, « les pierrailles » v. 5, « les épines » v. 7, « les pourris » v. 48, « les

²¹⁹ La T.O.B. titre « **L'ivraie** » en 13,24 ; la N.B.S. titre « La parabole de **la mauvaise herbe** » en 13,24 ; la Pléiade traduit : « explique-nous la parabole de **l'ivraie** dans le champ » (v. 36).

méchants » v. 49, etc.) et préserve d'une conceptualisation trop hâtive : il ne s'agit pas de *l'ivraie* en général mais bien *des ivraies* qui poussent dans un champ.

Verset 37 : Bon nombre de témoins de qualité ajoutent le pronom αὐτοῖς comme complément d'objet indirect à l'expression ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν / *il leur répondit*. Parmi ces témoins il faut citer les témoins grecs constants de premier ordre comme les Codex Ephraemi rescriptus, Regius, Freerianus et Koridethi et plusieurs autres majuscules, l'ensemble des familles de minuscules mais aussi le texte de la Koinè (incluant le texte byzantin) auxquels s'ajoutent plusieurs manuscrits de la tradition latine dont l'*Editio Clementina* et toutes les versions syriaques existantes, plusieurs versions coptes et plusieurs manuscrits sahidiques. Compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins, la traduction propose de maintenir ce pronom qui garantit une construction grammaticale correcte de la phrase. Le verset 36 annonçait un resserrement de l'intrigue autour de Jésus et ses disciples. Ces personnages sont mis en évidence, il semble donc logique que le verset 37 les reprenne sous la forme pronominale²²⁰. L'analyse textuelle devra néanmoins rendre compte de cette hésitation permanente à préciser les sujets et les compléments d'objets indirects, autrement dit à nommer les personnages en présence.

L'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου / *le fils de l'homme* fait l'objet de quelques variantes : un témoin grec constant de second ordre (028) propose ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ / *le fils de Dieu* et la leçon ὁ θεός / *le Dieu* se trouve chez Épiphane Constantin († 403). Compte tenu de la qualité et de la quantité de ces variantes, la traduction ne les retient pas. On comprend que l'expression *fils de l'homme* donne lieu à des réinterprétations mais elle reste le titre christologique favori de Matthieu. On note enfin qu'aucune variante n'est signalée lorsque l'expression est reprise au verset 41.

Verset 39 : La partie de phrase ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστις / *la moisson c'est la fin du temps* est omise dans le Codex Sinaiticus (selon le texte primitif). Cette omission est trop peu attestée pour être prise en considération.

Quelques témoins de qualité proposent l'article défini τοῦ devant le nom αἰῶνός / *temps*. Parmi eux, il faut citer les Codex Sinaiticus (selon le texte primitif), Ephraemi rescriptus, Regius et Freerianus, quelques autres majuscules de premier ordre, une famille de minuscules

²²⁰ En faveur d'une construction sans complément d'objet indirect, il faut signaler les témoins grecs constants de premier ordre tels que les Codex Sinaiticus, Vaticanus et de Bèze ainsi que quelques autres témoins grecs de second ordre auxquels s'ajoutent la Vulgate, plusieurs manuscrits sahidiques, des versions mésocémiques et bohaïriques.

et le texte de la Koinè. La traduction propose ici de s'en tenir au choix de l'édition qui ne retient pas l'article (en faveur : le Codex Sinaiticus selon le texte d'un premier groupe de correcteurs, les Codex Vaticanus, de Bèze, Koridethi et deux familles de minuscules dont le groupe Ferrar). Les hésitations semblent souligner des interrogations au sujet de la détermination de ce temps de la moisson.

La traduction introduit un article défini [la] devant συντέλεια αἰῶνός / *fin du temps* par souci de clarté. Matthieu emploie l'expression συντέλεια αἰῶνός cinq fois dans son évangile (24,3 ; 28,20) dont trois dans ce corpus (13,39.40.49). Fréquent en littérature apocalyptique juive, l'usage de cette occurrence chez Matthieu révèle sa parenté avec ce genre d'écrits. L'édition NA²⁷ signale ainsi des correspondances pour ce verset avec deux apocryphes qui relèvent du genre apocalyptique : le livre d'Hénoch (16,1) et le 4^e livre d'Esdras (7,113).

Le terme αἰῶνός étant déjà présent au verset 22, la traduction garde le même mot en français (*temps*).

Verset 40 : Le verbe κατακαίεται / *est entièrement brûlé* (de κατκαίω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix passive) est l'objet de plusieurs variantes qui ne modifient guère le sens de la traduction. Les Codex Ephraemi rescriptus, Regius, Freerianus et Koridethi, deux familles de minuscules et quelques autres témoins grecs de second ordre et le texte de la Koinè proposent καίεται / *est brûlé* (de καίω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix passive). Seul le Codex de Bèze propose κατακαίονται / *sont entièrement brûlés* (de κατκαίω – 3^e personne du pluriel indicatif présent voix passive)²²¹. En faveur de la leçon κατακαίεται on peut signaler les témoins grecs constants de premier ordre tels que les Codex Sinaiticus et Vaticanus, une famille de minuscules ainsi que d'autres témoins grecs de second ordre. Le préfixe κατὰ (littéralement *de haut en bas*) ajoute un effet catégorique au verbe καίω auquel il est fréquemment associé. Compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins en sa faveur, la traduction le maintient.

Certains témoins proposent l'adjectif démonstratif τοῦτου accolé au nom τοῦ αἰῶνος / *le temps*. Parmi ces témoins grecs constants de premier ordre, on trouve les Codex Ephraemi rescriptus, Regius, Freerianus et Koridethi ainsi que d'autres majuscules de qualité, l'ensemble des familles de minuscules, le texte de la Koinè auxquels s'ajoutent les versions syriaques la Peshitta et Harclensis, plusieurs versions sahidiques et bohaïriques. En faveur du seul article défini sans démonstratif, il faut signaler les Codex Sinaiticus, Vaticanus et de

²²¹ La conjugaison du verbe à la troisième personne du pluriel ne s'impose pas puisque le sujet τὰ ζιζάνια / *les ivraies* est un neutre pluriel.

Bèze ainsi que quelques autres témoins grecs constants mais de second ordre, la Vulgate, les deux manuscrits de la Vetus Syra (*Syrus Sinaïticus* et *Syrus Curetonianus*), plusieurs versions coptes (sahidiques et mésocémiqes) et enfin selon les citations de la traduction latine d'Irénée († a.395) et chez Cyrille d'Alexandrie † 444. La quantité et la qualité des témoins en faveur de l'adjectif démonstratif sont particulièrement importantes mais la tendance à préciser *la fin du temps* semble régulière dans ce corpus (voir la critique textuelle du verset 39). La traduction se range donc du côté des éditeurs et ne prend pas en compte cet adjectif démonstratif.

Verset 41 : La traduction du nom τὰ σκάνδαλα / (litt.) *les obstacles* pose ici quelques difficultés. Le mot apparaît vingt et une fois dans la LXX mais son usage reste rare dans le grec préchrétien. Le mot signifie d'abord *obstacle, piège, une pierre d'achoppement qui fait chuter*²²² (en ce sens dans Romains 9,33 et 1Pierre 2,8). Chez Matthieu, ces occasions de chute sont nombreuses : Jésus peut lui-même en être la cause (comme ici ou en 11,6 ; 15,12 ; 17,27 ; 26,31-33) mais le monde, la persécution, les hommes sont autant d'occasions. Afin de maintenir ces possibilités de sens, la traduction propose de rester au plus près du texte grec et de traduire littéralement (comme le français le permet) par le mot *scandale*. Ce choix de la littéralité vaut également pour l'expression τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν / (litt.) *ceux faisant l'injustice*.

Verset 42 : L'expression *jeter au feu* / βάλλω εἰς πῦρ est connue de Matthieu qui l'emploie déjà en 3,10 et la place alors sous la responsabilité de Jean le Baptiste. L'édition NA²⁷ présente l'expression βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός / *ils les jetteront dans la fournaise du feu* comme une citation explicite issue du livre de Daniel.

« Quiconque ne se prosternera pas et n'adorera pas, sera jeté au moment même au milieu de la fournaise de feu ardent » Dn 3,6

L'expression est reprise à l'identique au verset 50. Ce sont donc trois citations du livre de Daniel qui sont signalées dans ce corpus.

Le verbe βαλοῦσιν / *ils jetteront* (de βάλλω – 3^e personne du pluriel indicatif futur voix active) fait l'objet de plusieurs variantes qui ne modifient que peu le sens de la traduction. Ainsi on trouve βαλλοῦσιν / *ils jettent* (de βάλλω – 3^e personne du pluriel indicatif présent voix active) dans le Codex Sinaïticus (selon le texte primitif), le Codex Ephraemi rescriptus,

²²² Albert Schweitzer voyait même un jeu de mot entre cet « objet de chute » et le prénom « Pierre ». Jeu de mot que la scène en Matthieu 16, 23 portait selon lui à son apogée.

quelques autres témoins grecs mais de second ordre auxquels s'ajoutent plusieurs manuscrits de la Vulgate. Trop peu attestée, cette leçon n'est pas retenue : elle semble surtout due à une simple faute de conjugaison (la forme verbale au futur ne présente en effet qu'un seul [λ]). Un témoin grec constant de second ordre propose ici le verbe ἐμβάλοῦσιν / *ils jeteront dans* (de ἐμ-βάλλω – 3^e personne du pluriel indicatif futur voix active) construit avec la préposition εἰς dont il amplifie l'effet de sens (généralement avec une idée de violence). Même si quelques autres manuscrits sont signalés, la leçon reste trop peu attestée pour être retenue. La traduction maintient donc la leçon βάλοῦσιν / *ils jeteront* d'autant plus qu'elle correspond à Daniel 3,6 qui lui sert vraisemblablement de référence et qui sera reprise au verset 50.

L'expression ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων / *là il y aura le sanglot et le grincement des dents* est à nouveau employée au verset 50 et apparaît déjà chez Matthieu en 8,12. L'expression amplifie l'opposition entre *les justes* et *les faiseurs d'injustice* précédemment cités. Elle est connue de la littérature biblique et on retrouve des images comparables dans le livre des Psaumes (35,16 ; 37,12) ou en Job 16,9. La formule semble toutefois particulièrement appréciée de Matthieu (22,13 ; 24,51 ; 25,30). La traduction propose néanmoins de rester au plus près du grec même si la formulation y perd de sa force évocatrice. Les singuliers et pluriels sont donc littéralement traduits ainsi que la forme verbale sélectionnée *il y aura* (de εἶμί – 3^e personne du singulier indicatif futur).

Verset 43 : Le verbe ἐκλάμπω / *briller, devenir éclatant* (en parlant du soleil) est un hapax dans l'ensemble du Nouveau Testament²²³ et souligne ici une particularité. Comme le verset précédent emprunte ouvertement à la littérature apocalyptique, la comparaison avec la splendeur des astres apparaît également dans le livre de Daniel (Dn 12,3). Ces deux remarques indiquent simplement que l'auteur combine ici spécificité d'écriture et emprunt à un genre littéraire.

Quelques témoins constants de qualité (le Codex Koridethi, une famille de minuscules – le groupe Ferrar – quelques autres témoins grecs constants mais de second ordre) utilisent l'expression ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν / *dans le Royaume des cieux* au lieu de ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν / *dans le Royaume de leur père*. On peut y lire une tendance à harmoniser l'expression avec la clause introductive des paraboles (ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία

²²³ Ce terme n'est donc pas utilisé dans le récit de la transfiguration (Mt 17,2 : ἔλαμψεν / *il brilla* de λάμπω qui signifie *briller, resplendir* en parlant d'éclat, de gloire). Le verbe ἐκλάμπω est habituellement associé au soleil mais au sens figuré il désigne également le désir ou la passion qui transparaît dans le regard. C'est une image connue de la littérature biblique, elle apparaît par exemple en Juges 5,31 ou en 2Samuel 23,3-4. Voir l'article ἐκλάμπω dans Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec – français, op.cit.*, p. 621.

τῶν οὐρανῶν / *le Royaume des cieux est semblable à*). Cette leçon est trop peu attestée pour être retenue.

Comme au verset 9, des témoins grecs constants ajoutent ici ἀκούειν / *entendre* (de ἀκούω – infinitif présent indicatif voix active) à l’expression *celui ayant des oreilles, qu’il entende !* (litt.). Parmi ces témoins grecs de qualité, il faut signaler les Codex Sinaïticus (selon le texte d’un deuxième groupe de correcteurs), Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius, Freerianus et quelques autres majuscules, l’ensemble des familles de minuscules auxquels s’ajoutent le texte de la Koinè, tous les témoins de la tradition latine ancienne et enfin toutes les versions syriaques et coptes existantes. Ces témoins diffèrent légèrement de ceux qui proposent cette leçon au verset 9²²⁴. En faveur de la leçon sans la répétition du verbe ἀκούω on peut signaler les Codex Sinaïticus (selon le texte primitif), Vaticanus et Koridethi, quelques autres manuscrits grecs constants de second ordre et certains manuscrits de la Vulgate. Selon la même argumentation qu’au verset 9 et par souci de cohérence, la traduction se range du côté de l’édition et ne retient donc pas le redoublement du verbe ἀκούω.

Verset 44 : Plusieurs témoins de qualité ajoutent en début de phrase l’adverbe πάλιν / *encore une fois* qu’on retrouvera aux versets 45 et 47 sans que d’autres variantes soient signalées. Cette répétition marque textuellement l’enchaînement de ces trois nouvelles paraboles comme l’expression ἄλλην παραβολὴν / *une autre parabole* le faisait aux versets 24, 31 et 33. On comprend facilement la tendance à l’inscrire dès le verset 44 : la succession des paraboles n’en est que plus attestée. Malgré la qualité et la quantité des témoins en sa faveur (les Codex Ephraemi rescriptus, Regius, Freerianus, Koridethi et quelques autres témoins grecs constants mais de second ordre auxquels s’ajoutent l’ensemble des familles de minuscules, le texte de la Koinè ou encore quelques versions syriaques), la traduction se range du côté de l’édition et ne retient pas cet adverbe²²⁵. En revanche, l’analyse textuelle devra retenir cette tendance à marquer le rythme de la succession des paraboles et à les présenter comme une répétition (*encore une fois*) de langage.

²²⁴ Plus précisément, le verbe ἀκούειν n’est pas attesté au verset 9 par le Codex Regius mais en revanche il l’est par les Codex Dublinensis et Koridethi. On peut noter également quelques variantes dans les attestations de cette leçon parmi les manuscrits syriaques et les versions latines. Ces différences ne sont pas assez significatives pour modifier la tendance générale à l’ajout de ce verbe au verset 9 comme au verset 43. Il faut encore préciser que lorsque l’expression apparaît en 11,15 elle fait à nouveau l’objet de cette même variante et globalement auprès des mêmes témoins.

²²⁵ En faveur de cette leçon sans l’adverbe : les Codex Sinaïticus, Vaticanus, de Bèze et une autre majuscule de premier ordre, quelques témoins grecs constants mais de second ordre, la Vulgate et une partie de la tradition latine ancienne, quelques versions syriaques et l’ensemble des versions coptes existantes.

L'expression ἐν τῷ ἀγρῷ devrait se traduire *dans le champ*. Or cet article défini est vraisemblablement le fruit d'un sémitisme : l'article n'est donc pas traduit. Ce champ ne fait pas nécessairement référence à un espace déjà connu du lecteur mais permet plutôt de relier cette parabole à celle du grain de moutarde ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ / *semé dans son champ* (v. 31-32) et de souligner l'invitation à creuser. En ce sens, l'édition NA²⁷ indique une image parallèle dans le livre des Proverbes (2,4) où la sagesse est comparée à un métal précieux. Cette comparaison est habituelle dans la littérature sapientielle (ainsi dans le livre deutérocanonique du Siracide en 20,30-31) et semble avoir inspiré Job (28) autant que Matthieu. Une fois encore, Matthieu réinvestit une image familière en la traitant en langage parabolique.

Le Codex de Vaticanus et quelques autres témoins de qualité inférieure ne proposent pas πάντα / [*il vend*] *tout*. L'édition précédente ne l'avait pas non plus retenu. La présence de πάντα ne modifie pas beaucoup la production de sens. Sans πάντα (πωλεῖ ὅσα ἔχει / *il vend ce qu'il a*) le lecteur comprend tout de même qu'il y a une dépossession totale. Construit comme adverbe, ὅσα signifie *autant que* : *il vend autant que ce qu'il a*, il vend donc *tout*. Compte tenu de la qualité et de la quantité des témoins en faveur de πάντα (les Codex Sinaiticus et de Bèze, quelques autres témoins grecs constants de qualité, une famille de minuscules, l'ensemble de la tradition latine à laquelle s'ajoutent la plupart des versions syriaques et quelques versions mésocémiques)²²⁶, la traduction le maintient et préserve ainsi l'effet de répétition avec la parabole suivante (v. 46 : πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν / *il a vendu tout ce qu'il avait*)²²⁷.

La traduction a choisi de préserver l'usage de l'aoriste et du présent de l'indicatif dans ce verset. Comme les deux suivantes, cette parabole propose un présent qui exprime l'action dans son développement comme une ligne marquant une vérité permanente (c'est le présent qui introduit et conclut la parabole). Sur cette ligne, l'aoriste exprime l'action comme un point marquant le commencement d'une situation nouvelle (c'est l'aoriste qui décrit le nœud de la parabole)²²⁸.

²²⁶ Il faut encore préciser que dans les Codex Ephraemi rescriptus, Regius, Freerianus et Koridethi ainsi que d'autres témoins grecs constants de premier et second ordre, deux familles de minuscules, le texte de la Koinè et la version syriaque Harclensis, πάντα est présent au détriment de ὅσα : πωλεῖ πάντα ἔχει. La quantité et la qualité de ces témoins plaident en faveur du maintien de πάντα.

²²⁷ On peut indiquer ici que l'expression πάντα ὅσα ἔχει / *tout ce qu'il a* se retrouve dans la parabole dite du « débiteur impitoyable » (Mt 18,23-35 ; v. 25) ce qui oriente vers une lecture plutôt métaphorique de l'expression.

²²⁸ Pour des raisons d'aspect, le grec emploie souvent l'aoriste là où le français emploie le présent pour exprimer, sans aucune considération de temps, une vérité d'expérience : c'est ce qu'on appelle l'aoriste gnomique. Les

Verset 45 : Plusieurs leçons mineures proposaient déjà l’adverbe πάλιν au verset précédent. La traduction choisit de le placer en début de phrase pour rendre compte de l’effet répétitif que l’adverbe produit avec le verset 47.

L’expression ἄνθρωπος ἐμπόρων / *un homme marchand* (litt.) fait l’objet de plusieurs leçons. Seul ἐμπόρων apparaît dans le Codex Sinaïticus (selon le texte primitif), le Codex Vaticanus et la majuscule Γ auxquels s’ajoutent quelques témoins grecs constants de second ordre. Le nom ὁ ἔμπορος désigne celui qui voyage pour faire du commerce, un marchand en gros ou un négociant (par opposition à ὁ κάπηλος / *le petit commerçant*). Il s’agit d’un hapax dans les synoptiques qui lui préfèrent le participe pluriel de πωλέω / *vendre* traduit par *les marchands*. La construction avec ἄνθρωπος est un sémitisme et la quantité et la qualité des témoins en sa faveur permettent de la garder. En sa faveur, il faut signaler le Codex Sinaïticus (selon le texte d’un premier groupe de correcteurs), les Codex Ephraemi rescriptus, de Bèze, Regius, Freerianus et Koridethi ainsi que quelques autres majuscules de premier ordre, l’ensemble des familles de minuscules et le texte de la Koinè auxquels s’ajoutent les citations du texte chez Origène († 254) et Cyprien († 258). La traduction garde donc cette leçon. Il faut noter que l’hésitation du vocabulaire ne porte pas sur la fonction de marchand de cet homme. Les versets 45 et 46 utilisent le champ lexical du commerce mais certains témoins ajoutent que ce marchand n’en est pas moins ἄνθρωπος. La traduction avait rencontré la même difficulté au verset 28 et la résout ici de la même manière, c’est-à-dire en rendant compte du sémitisme.

Verset 46 : À la place de εὕρων δέ / *et ayant trouvé* plusieurs témoins proposent ὃς εὕρων / *qui ayant trouvé*. L’usage d’un pronom relatif se retrouve ainsi dans les Codex Ephraemi rescriptus et Freerianus ainsi qu’une autre majuscule de qualité, une famille de minuscules – le groupe Ferrar – le texte de la Koinè auquel s’ajoute la version syriaque Harclensis. Cette leçon est moins attestée que la première (en sa faveur les Codex Sinaïticus, Vaticanus, de Bèze, Regius, Koridethi, quelques autres témoins grecs constants mais de second ordre, les deux autres familles de minuscules, une version syriaque – la Peshitta – dont la traduction est la plus répandue et toutes les versions coptes existantes), la traduction ne la retient donc pas. Il faut enfin noter que le verset 48 présente une difficulté de traduction équivalente en signalant une variante dans l’enchaînement de la phrase construit soit avec un pronom relatif

formes d’aoriste employées dans les versets 44 à 48 pourraient très bien correspondre à cette catégorie et donner à ces versets une dimension plus générale.

soit avec la particule δέ. On retrouve donc un même schéma d'écriture dans ces paraboles. Une tendance à harmoniser ces versets (de 44 à 48) semble se justifier principalement par la répétition de l'adverbe πάλιν qui incite au parallélisme et favorise une reprise des tournures grammaticales.

Le Codex de Bèze et le Codex Koridethi, tous les témoins de la tradition latine ancienne et une version de la Vetus Syra ne proposent pas l'adjectif numéral ἕνα / *une* devant le nom πολύτιμον μαργαρίτην / *une perle précieuse*. Cette variante est trop peu attestée pour être retenue, la traduction choisit donc de garder ἕνα / *une*. La langue française ne permet pas de différencier le nombre cardinal *une* de l'article indéfini *une*. La présence de l'adjectif ἕνα amplifie pourtant le caractère précieux de la perle trouvée²²⁹. Afin de rendre compte de cet effet, la traduction propose l'ajout de l'adjectif « seule » : ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην / *une seule perle précieuse*.

Verset 47 : Le verbe συνάγω / *rassembler* est employé ici dans l'expression ἐκ παντὸς γένους συναγαγούση / (litt.) *de toute espèce rassemblant*. Le verbe συνάγω est utilisé à plusieurs reprises dans le corpus, dans les paraboles comme dans le récit englobant. La traduction a choisi d'en rendre compte à chaque fois de la même manière : καὶ συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ὄχλοι πολλοί / *et de grosses foules se rassemblèrent auprès de lui* (v. 2) ; τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε / *mais rassemblez le blé* (v. 30). L'analyse textuelle devra revenir sur ces reprises internes de vocabulaire d'autant qu'un même champ lexical sera repris dans la finale de la parabole du festin nuptial (22,9-10). On peut enfin souligner que l'image du filet a déjà été investie par Matthieu en 4,18-22 lors de l'appel des disciples²³⁰. Le vocabulaire de la pêche diffère (*filet* : ἀμφίβληστρον en 4,18 ; δίκτυον en 4,20 ; σαγήνη en 13,47) mais l'utilisation imagée du champ lexical de la pêche est identique.

Verset 48 : Le Codex de Bèze, le Codex Koridethi, quelques témoins grecs constants de second ordre et l'ensemble de la tradition latine ancienne proposent ὅτε δε / *et quand* (conjonction de subordination introduisant une proposition temporelle) au lieu de ἣν ὅτε / *laquelle quand* (pronom relatif féminin singulier accusatif mis pour ἡ σαγήνη / *le filet* +

²²⁹ Luz note que cet adjectif numéral n'est pas une simple traduction littérale de l'article indéfini ἓν. Selon lui, la présence de cet adjectif n'est pas superflue mais au contraire nécessaire en raison de sa référence au Royaume des cieux. Le marchand cherche plusieurs perles : ἕνα devient alors nécessaire pour dire combien la valeur de cette perle surpasse toutes les autres. Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 278.

²³⁰ Cette image est connue de la littérature biblique, on peut citer par exemple Habacuc 1,14-17 qui reprend le filet comme symbole qui permet de rassembler les hommes. Une fois encore, l'apparat critique permet d'attester que la littérature vétérotestamentaire travaille ce corpus.

conjonction avec idée de temps). La conjonction ὅτε est d'usage courant chez Matthieu et apparaît déjà dans ce corpus (v. 26) mais la faible quantité des témoins ne justifie pas de la garder ici. En revanche, cette variante signale une tendance à uniformiser les constructions grammaticales de ces dernières courtes paraboles et à marquer plus nettement leur enchaînement (tendance déjà signalée au verset 46).

Le verbe ἐπληρώθη / *il est rempli* (de πληρόω – 3^e personne du singulier indicatif aoriste voix active) est employé ici dans son sens premier, c'est-à-dire *remplir*. Il est beaucoup plus souvent employé chez Matthieu en parlant du temps dans le sens d'*accomplir, achever*. Même si le verbe répond ici à un besoin descriptif précis, il appartient au champ lexical de l'accomplissement présent dans ce corpus qui l'utilise comme tel (v. 14 : καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς / *et s'accomplit pour eux* ; v. 35 : ὅπως πληρωθῇ / *afin que s'accomplisse*). La traduction n'a pas trouvé d'équivalent français pour rendre compte de cette double production de sens.

Quelques témoins grecs constants de second ordre et l'ensemble de la tradition latine ancienne proposent ἀναβιβάσαντες αὐτήν / *la remontant* (de ἀναβιβάζω – participe présent masculin pluriel nominatif + pronom 3^e personne féminin singulier accusatif) au lieu du seul participe ἀναβιβάσαντες / *remontant*. Seul le Codex de Bèze propose la forme ἀνεβιβάσαν αὐτήν / *ils la remontèrent* (de ἀναβιβάζω – 3^e personne du pluriel indicatif aoriste voix active + pronom 3^e personne féminin singulier accusatif). Ces leçons sont trop peu attestées pour être retenues mais soulignent une tendance à clarifier le déroulement de la scène racontée et l'enchaînement des séquences. Il faut encore noter que si le verbe ἀναβιβάζω / *remonter* sous sa forme participiale est un hapax dans le Nouveau Testament, le complément circonstanciel de lieu ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν / *sur le rivage* revient quant à lui deux fois dans ce corpus (versets 2 et 48). Même si l'effet inclusif reste à démontrer et à interpréter, la traduction doit veiller à transcrire ce complément de la même manière pour préserver la redondance.

Quelques témoins proposent τὰ καλλίστα / *les plus beaux* au lieu de τὰ καλὰ / *les beaux* : le Codex de Bèze, un témoin grec constant de second ordre, l'ensemble des témoins de la tradition latine ancienne appuyé par des variantes dans les deux manuscrits de la Vetus Syra (*Syrus Sinaiticus* et *Syrus Curetonianus*). La leçon au superlatif est trop peu attestée pour être conservée mais il faut retenir cette amplification du critère de sélection qui met d'autant plus en relief la pointe du récit. Il faut souligner que l'adjectif καλός / *beau* n'est pas l'objet de variantes, seule sa forme l'est. Cet adjectif, particulièrement présent dans ce corpus, est une

nouvelle fois traduit ici par *beau*²³¹. À cette reprise de l'adjectif correspond celle du verbe συλλέγω / *ramasser* qui revient six fois dans ce corpus (v. 29.30.40.41.48). Ce corpus semble puiser à un vocabulaire précis qui réapparaît donc régulièrement au fil du récit et en constitue une base sémantique.

Le Codex Ephraemi (selon le texte d'un troisième groupe de correcteurs), les Codex Regius et Freerianus, une famille de minuscules – le groupe Ferrar – et le texte de la Koinè proposent εἰς ἄγγεῖα / *dans des récipients* (de τὸ ἄγγεῖον au pluriel / *vase, vaisseau*) au lieu de εἰς ἄγγη / *dans des paniers* (de τὸ ἄγγος au pluriel / *vase, corbeille*). En grec classique, les deux mots se distinguent : le premier désigne le contenant pour les liquides (essentiellement l'eau et le sang) ou les matières sèches (comme le blé) et le second est un terme plus technique, désignant le contenant pour des éléments particuliers comme le vin, le lait, les vêtements. Seule une famille de minuscules, considérée comme témoin grec constant de premier ordre, propose εἰς ἄγγεῖον / *dans un récipient* (de τὸ ἄγγεῖον / *vase, vaisseau*). Compte tenu de la qualité et de la quantité de ces variantes, la traduction retient la leçon εἰς ἄγγη / *dans des paniers*. En faveur de celle-ci, il faut signaler : plusieurs témoins grecs constants de premier ordre dont les Codex Sinaiticus, Vaticanus et Ephraemi rescriptus (selon le texte primitif) auxquels s'ajoutent une famille de minuscules et plusieurs témoins grecs constants de second ordre. La leçon retenue emploie donc le nom το ἄγγος / *vase, corbeille, coffre*. Le mot désigne un contenant particulier mais s'utilise principalement pour des contenus précieux (du vin, un nourrisson, des vêtements). Le lieu évoqué produit ainsi un effet qualitatif, accentué par sa mise en opposition avec l'adverbe ἔξω / *dehors*. De cette manière, le vocabulaire retenu attribue au contenu des *paniers* une valeur particulière et positive dont la traduction peut difficilement rendre compte.

Le nom τὰ σαπρὰ / *les pourris* reste problématique dans ce contexte précis. Il dérive de l'adjectif σαπρός qui signifie littéralement *pourri, moisi, gâté*. Or il est question des poissons qui viennent d'être ramenés sur le rivage, ils ne peuvent donc pas être *pourris* dans le sens de *pas frais*. Matthieu maîtrise cette nuance de sens car il a déjà utilisé cet adjectif dans le sens de défectueux :

« Ainsi tout *bon* / ἄγαθόν arbre produit de *bons* / καλοὺς fruits, mais
l'arbre *pourri* / σαπρὸν produit de *mauvais* / πονηροὺς fruits. » Mt 7,17

Il est intéressant de relever que dans cet enseignement issu de la fin du Sermon sur la montagne (7,15-20) Matthieu utilise le même registre lexical que dans le discours en

²³¹ Voir l'argumentation donnée au verset 8.

paraboles et fait fonctionner les mêmes oppositions et les mêmes nuances entre ἀγαθός – καλός et σαπρός – πονηρός²³². On retrouve ce registre lexical au chapitre 12 précédant le discours en paraboles :

« Supposez qu'un arbre soit beau / καλὸν, son fruit sera beau / καλόν ; supposez l'arbre pourri / σαπρόν, son fruit sera pourri / σαπρόν: c'est en effet d'après le fruit que l'arbre est connu. Engeance de vipères, comment pouvez-vous dire de bonnes choses / ἀγαθὰ en étant méchants / πονηροὶ ? En effet, c'est à partir de la surabondance du cœur que la bouche parle. L'homme bon / ἀγαθὸς fait sortir de bonnes choses / ἀγαθὰ à partir du bon / ἀγαθοῦ trésor et l'homme méchant / πονηρὸς fait sortir de méchantes choses / πονηρὰ à partir d'un méchant / πονηροῦ trésor » Mt 12,33-35

Cette injonction rassemble des thèmes (la production de fruits, le cœur et la parole), des images (faire sortir de son trésor) et un vocabulaire (*fruit, beau/pourri, les méchants, faire sortir, trésor*) entièrement réinvestis dans le discours en paraboles. Ces simples rappels confirment que l'analyse textuelle devra rendre compte du vocabulaire sélectionné pour qualifier la valeur des éléments mis en récit dans le discours en paraboles. Il faudra aussi comprendre dans quelle mesure ces adjectifs évaluatifs construisent des liens avec d'autres paroles de Jésus dans un contexte d'enseignement. La traduction retient donc ici le nom *les pourris* pour transcrire τὰ σαπρὰ afin de préserver ce contresens apparent de nommer ainsi des poissons fraîchement pêchés.

Verset 49 : Le complément circonstanciel de temps ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος / *à la fin du temps* fait l'objet de quelques variantes. Le Codex de Bèze propose ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ κόσμου / *à la fin du monde*. Cette leçon est trop peu attestée pour être retenue mais on peut toutefois noter qu'elle puise à un vocabulaire déjà connu du corpus (v. 35 : ἀπὸ καταβολῆς κόσμου / *depuis la fondation du monde*) et signe ainsi une tendance à l'harmonisation. Quelques témoins grecs constants de second ordre, un manuscrit sahidique et les versions bohairiques attestent de la leçon ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου / *à la fin de ce temps*. Compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins, la présence d'un adjectif démonstratif

²³² On peut déjà noter que seul l'adjectif ἀγαθόν n'apparaît pas dans le discours en paraboles. Le seul mot ici qui qualifie une attitude relevant du *bien* n'est pas retenu par l'auteur des paraboles. Ce dernier lui préfère étrangement l'adjectif καλός qui relève du *beau*. Sur un plan sémantique, l'étude de texte devra rendre compte d'une telle sélection des adjectifs subjectifs.

n'est pas retenue. Au verset 40, des variantes de cette même expression indiquaient déjà une tendance à déterminer le temps final.

Ce verset 49 reprend plusieurs termes déjà connus du corpus :

ἐξέρχομαι / <i>sortir</i> (v. 1.3.49)	μέσος / <i>milieu</i> (v. 25.49)
ἄγγελος / <i>ange</i> (v. 39. 41.49)	δίκαιος / <i>juste</i> (v. 17. 43.49)
πονηρός / <i>méchant</i> (v. 19. 38.49)	συντέλεια αἰῶνός / <i>fin du temps</i> (v. 39.40.49)

L'analyse textuelle devra rendre compte du travail de sélection du vocabulaire. En revanche, le verbe ἀφορίζω / *séparer* (jamais employé chez Marc) est introduit pour la première fois ici dans ce corpus. Matthieu ne l'emploiera qu'à deux autres reprises dans une même phrase :

« Devant lui seront rassemblées / συναχθήσονται toutes les nations, et il **séparera** / ἀφορίσει les hommes les uns des autres, comme le berger **sépare** / ἀφορίζει les brebis des chèvres. » Mt 25,32

Comme dans le discours en paraboles, le verbe est sélectionné pour évoquer le jugement final, il est employé dans une figure comparative et se construit en opposition avec le verbe συνάγω / *rassembler*. L'acte de *séparation* n'est exprimé dans ce corpus qu'à travers ce verbe.

Verset 50 : L'expression βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς / *ils les jetteront dans la fournaise de feu* – signalée dans l'édition comme une citation de Daniel 3,6²³³ — fait l'objet de la même variante qu'au verset 42. Le Codex Sinaïticus (selon le texte primitif), le Codex de Bèze (selon le texte primitif), une famille de minuscules – le Groupe Ferrar – plusieurs témoins grecs constants de second ordre et un manuscrit de la Vulgate proposent βαλλοῦσιν / *ils jettent* (de βάλλω – 3^e personne du pluriel indicatif présent voix active) au lieu de βαλοῦσιν (de βάλλω – 3^e personne du pluriel indicatif futur voix active). Pour les mêmes raisons évoquées au verset 42, la traduction retient la forme verbale au futur (βαλοῦσιν).

L'expression ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων / *là il y aura le sanglot et le grincement des dents* confirme l'entière reprise du verset 42. Ces répétitions internes au corpus indiquent un travail de construction du discours en paraboles et permettent facilement d'assurer une continuité dans sa mise en récit.

²³³ Voir le commentaire de l'apparat critique du verset 42.

Verset 51 : De nombreux témoins de qualité proposent de débiter ce verset par l'expression λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς / *Jésus leur dit*. Cette variante est transmise par les Codex Ephraemi rescriptus, Regius, Freerianus et Koridethi, l'ensemble des familles de minuscules et un autre témoin grec constant de premier ordre auxquels s'ajoutent le texte majoritaire de la Koinè (incluant le texte byzantin), une version syriaque (Harclensis) et quelques manuscrits sahidiques. La quantité et la qualité de ces témoins sont importantes et leur leçon clarifie le déroulement du récit en nommant le locuteur principal à un passage vraisemblablement important du discours. Cette leçon n'est pas retenue précisément pour ces mêmes raisons (*lectio brevior, lectio potior*). La traduction se range donc du côté du texte grec établi, tout en soulignant la tendance des témoins à rappeler les protagonistes fondamentaux de cet acte de langage. Autrement dit, ils maintiennent cet événement de langage dans une perspective limitée en circonscrivant l'auditoire en présence : en l'absence de cette précision – *Jésus leur dit* – la question est posée à quiconque l'entend en limitant les indices de l'énonciation. De manière plus générale dans ce corpus, les marques du locuteur imprimées dans l'énoncé ont tendance à faire l'objet de variantes et donc à signaler un des enjeux du texte²³⁴. On peut enfin signaler que la leçon retenue est transmise par les Codex Sinaïticus, Vaticanus et de Bèze auxquels s'ajoutent la leçon de la Vulgate et d'une partie de la tradition latine ancienne, la Vetus Syra (selon le manuscrit *Syrus Sinaïticus*), les versions sahidiques et bohaïriques.

La traduction a veillé à rendre compte du verbe συνίημι / *comprendre* de la même manière qu'aux versets 13.14.15.19 et 23 puisqu'il appartient au vocabulaire privilégié par ce discours et tisse un fil conducteur tout au long du corpus. Dans cette perspective, le verset 51, dernier échange entre Jésus et ses disciples dans ce corpus, fait écho au premier échange que ces personnages ont eu en début d'intrigue. L'expression ταῦτα πάντα / *toutes ces choses* a également un rôle récapitulatif puisqu'elle relie au bref sommaire des versets 34-35 (ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς / *Jésus parlait de toutes ces choses*)²³⁵. Dès le verset 3, le lecteur est préparé à recevoir une parole au sujet de ces *choses* : ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ / *il leur parla de beaucoup de choses*²³⁶.

²³⁴ Un de ces enjeux repose apparemment sur la manière dont l'auteur inscrit le locuteur Jésus dans le discours qu'il lui prête. Ainsi, l'auteur détermine comment le locuteur se situe par rapport à son parler en paraboles, comment il imprime sa marque à l'énoncé.

²³⁵ Dans cette perspective, on remarque aussi que l'expression ταῦτα πάντα anticipe le verset 56 du chapitre 13 et prépare le lecteur à la question πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα ; / *d'où lui viennent donc toutes ces choses ?*

²³⁶ Sur l'emploi de ταῦτα πάντα dans le chapitre 13, voir William DAVIES – Dale ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2, *op.cit.*, p. 444.

Le verbe λέγουσιν / *ils disent* apparaît ici au présent de l'indicatif alors que la logique du récit exigerait un temps passé (voir verset 36). Au détriment de la fluidité de lecture, la traduction propose néanmoins de maintenir ce verbe au temps présent.

Plusieurs témoins de qualité proposent le titre κυρίε / *Seigneur* devant le ναί / *non* des disciples. Parmi eux, il faut citer les Codex Ephraemi rescriptus, Regius et Freerianus, un autre témoin grec constant mais de second ordre, une famille de minuscules, le texte majoritaire de la Koinè (incluant le texte byzantin), tous les témoins de la tradition latine ancienne, la version syriaque de la Peshitta (la traduction la plus répandue dans le domaine syriaque) et la version Harclensis ainsi que toutes les versions coptes existantes. On peut souligner l'intérêt de cette leçon : le titre utilisé fait écho à celui donné au maître de maison (v. 27) et établit ainsi un pont entre le récit parabolique et le récit évangélique ; il permet aussi de réaffirmer la relation entre les protagonistes de ce récit et de rappeler l'autorité des propos tenus ; il peut enfin amplifier l'effet de sens produit par le *oui* des disciples qui atteste de leur obéissance totale. Associé au *oui* des disciples, le titre de κυρίε / *Seigneur* transcrit l'obéissance du groupe en présence et sa pleine reconnaissance. Ναί κύριε est d'ailleurs l'expression que Matthieu sélectionne dans deux récits de guérison où les personnages reconnaissent Jésus comme étant *leur* Seigneur :

« Quand il fut entré dans la maison, les aveugles s'avancèrent vers lui, et Jésus leur dit : "Croyez-vous que je puis faire cela ?" – "Oui Seigneur" / Ναί κύριε, lui disent-ils. » Mt 9,28

« Oui Seigneur ! / Ναί κύριε reprit-elle ; et justement les petits chiens mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. » Mt 15,27

Plus généralement, Matthieu emploie régulièrement le titre de *Seigneur* dans les supplices adressées à Jésus au cours des récits de guérison (8, 2.6.8 ; 9, 28 ; 15, 22.25.27 ; 17, 15 ; 20, 30.31) ²³⁷. Trop peu attestée, cette leçon n'est toutefois pas retenue. Il convient donc simplement de retenir ici la tendance à souligner l'acceptation des disciples devant l'événement de parole en cours.

Verset 52 : L'expression ὁ δὲ εἶπεν / *et il dit* fait l'objet de plusieurs variantes. Le Codex Vaticanus (selon le texte d'un premier groupe de correcteurs) et quelques autres manuscrits

²³⁷ C'est un titre positif qui est donné à Jésus durant son ministère et qui peut être perçu d'abord comme une marque de respect sans portée messianique particulière. Sur l'usage du titre κύριε dans l'évangile de Matthieu, voir par exemple William DAVIES – Dale ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 20-21.

grecs moins importants proposent l'expression au présent de l'indicatif : ὁ δὲ λέγει / *et il dit*. Trop peu attestée, cette leçon n'est pas retenue. Le Codex Ephraemi rescriptus et quelques autres témoins grecs constants de second ordre auxquels s'ajoute une leçon marginale de la version syriaque Harclensis nomment le locuteur et proposent ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν / *et Jésus dit*. Trop peu attestée, cette leçon n'est pas retenue mais atteste une nouvelle fois de la tendance à nommer le locuteur et donc à circonscrire l'événement de parole. Le Codex de Bèze, quelques témoins grecs constants de second ordre auxquels s'ajoutent la Vulgate et la Peshitta (la traduction la plus répandue dans le domaine syriaque) proposent simplement λέγει / *il dit*. Trop peu attestée, cette leçon ne peut pas être retenue. On note que les hésitations se portent sur le sujet et le temps du verbe d'énonciation. Les hésitations sur le temps, particulièrement celles entre le présent et l'aoriste, sont régulièrement attestées dans le corpus. Il semble difficile de dégager une règle stricte de concordance des temps dans ce chapitre. Les variantes montrent enfin une *re-nominalisation* à l'œuvre des pronoms sujets de l'énonciation qui favorisent plutôt un élargissement du discours. Les marques du locuteur et des auditeurs sont des lieux d'ancrage régulièrement discutés par la critique textuelle.

L'expression διὰ τοῦτο / *c'est pourquoi* soulève ici une ambiguïté. Textuellement, on ne sait pas si la justification est donnée parce que les disciples ont compris ou parce qu'ils sont des scribes qui peuvent être comparés à des maîtres de maison²³⁸. La traduction choisit de maintenir l'ambiguïté en français puisque la langue le permet.

Le verbe μαθητεύω / *devenir disciple* est un hapax dans les évangiles et n'est employé dans le Nouveau Testament qu'en Actes 14,21 (μαθητεύσαντες ἱκανοὺς / *ayant fait bon nombre de disciples*). Il s'agit du huitième hapax contenu dans ce corpus, l'analyse textuelle devra interroger et interpréter une telle concentration.

L'expression μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ / *devenu disciple du Royaume* fait l'objet de plusieurs variantes. Le Codex Ephraemi rescriptus et quelques témoins grecs constants mais de second ordre ainsi que la citation de ce verset chez Irénée (dans sa traduction latine, a.395) proposent μαθητευθεὶς ἐν τῇ βασιλείᾳ / *devenu disciple dans le Royaume*. Cette leçon est trop peu attestée pour être retenue. Le Codex Regius et plusieurs autres témoins grecs mais de second ordre proposent μαθητευθεὶς εἰς τὴν βασιλείαν / *devenu disciple au Royaume*. Cette leçon est également trop peu attestée pour être retenue. À travers leur usage des prépositions ἐν et εἰς ces deux leçons témoignent d'une tendance à faire de ce Royaume un lieu ou un temps à atteindre et donc à interpréter le cas du datif τῇ βασιλείᾳ / *du Royaume*.

²³⁸ Généralement les commentaires montrent que l'emploi de διὰ τοῦτο / *c'est pourquoi* ne sert pas à donner une raison mais plutôt à poser une affirmation. Sur ce point, voir : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 286.

L'édition NA²⁷ signale la proximité de vocabulaire de ce verset 52 avec la péricope en 12,33-37 où il est question des relations entre les paroles proférées et le cœur. Ces ressemblances lexicales ont déjà été signalées à l'analyse du verset 48. En ce sens, elles confirment ici que le discours en paraboles sélectionne un vocabulaire, des thèmes et des images déjà connus de l'auditeur/lecteur de Matthieu mais les propose pour la première fois en langage parabolique.

Verset 53 : La formulation de clôture du discours en paraboles semble faire directement écho à la fin de l'enseignement adressé aux foules lors du Sermon sur la montagne.

« Et il arriva / καὶ ἐγένετο, quand Jésus eut fini ces paroles / ὅτε ἐτέλεσεν
ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, les foules étaient stupéfaites de son
enseignement. » Mt 7,28

En dehors du travail de structuration du récit englobant, ce parallèle atteste de l'importance accordée au mode de langage du discours. La phrase de clôture établit définitivement le genre de paroles auquel les auditeurs ont été confrontés et valorise rétroactivement les récits paraboliques.

L'apparat critique de Matthieu 13,1-53 indique une multitude de leçons qui ont globalement peu de signification concernant la constitution du texte proprement dit. En revanche, elles permettent d'attester qu'un certain nombre de problématiques textuelles demeure.

L'apparat critique a tout d'abord permis de mettre en évidence un travail de construction. Les indications répétées de lieux et de temps facilitent la délimitation du discours et créent un effet d'unité. Les variantes mettent aussi en évidence le souci porté sur les conjonctions et les adverbes de début de phrases. Les enchaînements et les subordinations de propositions sont particulièrement soignés. Les leçons témoignent de l'importance accordée aux échos et aux parallèles à l'intérieur du corpus. Les hésitations sur les interpellations et les formules récurrentes signalent une volonté de rendre compte de ces effets répétitifs et structurants du discours. Les variantes les discutent sans jamais les contester.

L'apparat critique a ensuite permis de mettre en évidence l'intertextualité qui travaille ce corpus. La plupart des citations et des allusions vétérotestamentaires sont repérées et plus particulièrement les emprunts à la littérature apocalyptique. Les variantes prouvent l'importance de ces références qui ne sont jamais remises en cause. Elles montrent aussi que beaucoup de thèmes et d'images sont déjà connus des auditeurs/lecteurs et sont réinvestis ici pour la première fois en langage parabolique. Les relations entretenues avec l'évangile de

Marc apparaissent également évidentes. L'ensemble de ces éléments appelle une lecture de type diachronique.

L'apparat critique a enfin permis de mettre en évidence le soin accordé ici à la sélection du vocabulaire. Les variantes montrent les hésitations à l'œuvre au sujet des marqueurs du discours oral, expliquant en partie la difficulté textuelle à désigner les auditoires en présence. Les différentes leçons liées aux concordances de temps révèlent même parfois un brouillage des limites entre discours et narration. Le vocabulaire utilisé, souvent sélectionné pour sa capacité à signifier au-delà de lui-même, renvoie régulièrement au macro-récit et ouvre maintenant la voie à une étude du contexte.

II. En première analyse

1. Mise en clôture

Au chapitre 13 et pour la première fois dans l'évangile de Matthieu, Jésus parle en paraboles. Ce discours est fréquemment confondu avec l'ensemble du chapitre 13 qu'il ne recouvre pourtant pas entièrement²³⁹. Le chapitre 13 se termine en effet par un court récit racontant le passage de Jésus dans sa patrie (13,54-58). Cette confusion incite à examiner le travail de mise en clôture du narrateur, c'est-à-dire la manière dont il procède pour assigner un début et une fin au discours en paraboles. La découpe de ce micro-récit ne pose généralement pas de difficultés. Les commentaires s'accordent habituellement pour le faire commencer en 13,1 et achever en 13,52²⁴⁰ tout en discutant l'appartenance du verset 53 – jugé rédactionnel et de transition – à la péricope suivante. En ce sens, les débats témoignent surtout d'une difficulté à établir clairement l'aval du texte. En établissant ce texte, l'étude a proposé une délimitation du verset 1 à 53 inclus. Il convient maintenant de justifier cette découpe et d'en présenter les arguments essentiellement de type narratif²⁴¹.

a) Des clôtures nettes

Pour découper dans son évangile l'épisode du discours en paraboles, le narrateur dispose principalement de quatre paramètres : le temps, le lieu, les personnages, le thème. Il convient tout d'abord d'observer l'amont du récit. Les versets 1 à 3a semblent additionner l'ensemble de ces paramètres et constituer ainsi l'*incipit* du récit :

1. En ce jour-là, sortant de la maison, Jésus s'assit au bord de la mer ;
2. et de grosses foules se rassemblèrent auprès de lui, si bien qu'il monta dans une barque et s'assit, et toute la foule se tenait sur le rivage.
- 3a. Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles

²³⁹ Le commentaire de Davies et Allison consacre un excursus à la structure du chapitre 13 de Matthieu (« The Structure of Matthew 13 ») où n'est abordé en réalité que le discours en paraboles. Le chapitre 13 est ainsi présenté en trois sections : v. 1-23 ; v. 24-43 ; v. 44-52. Le récit de Jésus en sa patrie est totalement absent de la structure proposée. William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 370-372.

²⁴⁰ Parmi les commentaires en faveur d'une découpe du verset 1 à 52, on peut citer l'argumentation dans : William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 443-449 ; Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, *op.cit.*, p. 210 ; Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, *op.cit.*, p. 299.

²⁴¹ L'étude reprend principalement ici les outils d'analyse présentés dans : Yvan BOURQUIN – Daniel MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, Paris / Genève / Montréal, Cerf / Labor et Fides / Novalis, 1998, p. 39-51.

L'expression ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ / *en ce jour-là* (v. 1) retranscrit un sémitisme qui n'implique pas nécessairement que l'événement qui va suivre se passe le même jour que celui qui précède. La tournure sert plus vraisemblablement à poser un cadre temporel : le narrateur date symboliquement l'action qu'il rapporte. C'est un premier indice fort pour constituer une ouverture de récit. Le texte atteste un changement de séquence temporelle, le narrateur inscrit son récit dans une chronologie²⁴². Un critère de temps est donc indiqué.

L'expression ἐξελθὼν τῆς οἰκίας / *sortant de la maison* (v. 1) sert essentiellement à signifier un changement de lieu : le narrateur impose aux auditeurs/lecteurs de quitter symboliquement le lieu précédent pour se situer ailleurs. Le critère du lieu recense une modification dans l'espace et participe ainsi à l'ouverture d'un nouveau récit. En revanche, l'identification de la maison reste problématique²⁴³. Sur un plan narratif, elle pourrait désigner la maison de Pierre mentionnée pour la dernière fois en 9,10 mais d'où Jésus est déjà sorti pour accomplir des miracles et enseigner (9,35). Le contexte étroit d'insertion permet plus vraisemblablement de comprendre ce lieu non pas comme une description de la scène racontée mais comme un indicateur spatial. La péricope précédente ne signale aucune maison mais son récit fait état d'un extérieur et d'un intérieur (en utilisant l'adverbe de lieu ἔξω / *dehors* en 12,46). Autrement dit, le critère de lieu fonctionnerait ici sur le même plan symbolique que le critère de temps : *sortant de la maison* signale donc l'espace d'une nouvelle action.

Le critère des personnages enregistre ici une nouvelle disposition des acteurs du récit. La constellation des personnages est en effet déjà connue de l'auditeur/lecteur : la présence de Jésus, des foules et des disciples est attestée dès 12,46. En revanche, le récit du discours en paraboles propose une nouvelle organisation des groupes de personnages et témoigne d'une attention particulière à leur disposition. Ainsi, Jésus est nommé et désigné comme unique sujet des deux premiers verbes d'action du corpus (v. 1 : ἐξελθὼν / *sortant* ; ἐκάθητο / *s'assit*). Les foules qualifiées de nombreuses apparaissent dans le récit comme sujet d'un verbe à la voix passive (συνήχθησαν / *furent rassemblées*) : leur mouvement est dépendant du personnage principal. La mise en scène s'organise au rythme des avancées de Jésus. Le texte signale deux changements de position avant de fixer définitivement la scène d'ouverture : Jésus s'assoit / ἐκάθητο puis il monte / ἐμβάντα et enfin il s'assoit / καθίσθαι de nouveau. Cet effet de recadrage ne semble narrativement pas avoir d'autres justifications que de fixer

²⁴² L'apparat critique a signalé une tendance à relier ce nouveau cadre temporel au récit qui le précède en insérant la particule δέ / *et* dans l'expression sémitique. Cette leçon ne remet pas en cause le critère du temps qui enregistre bien une nouvelle séquence temporelle sans la détacher complètement des événements antérieurs.

²⁴³ L'apparat critique a d'ailleurs signalé que plusieurs témoins de second ordre ne proposent pas de complément de lieu et évitent ainsi cette approximation géographique.

l'attention sur cet homme, placé dans un lieu circonscrit, cerné par l'eau et désigné comme unique point de repère²⁴⁴. Les foules restées sur le rivage sont tenues à distance de Jésus, en situation d'attente. Après avoir été sujets d'un verbe à la voix passive, elles deviennent sujets d'un verbe d'état (v. 2 : εἰστήκει / *s'était tenu*) et confirment leur statut d'auditeur. Elles ne seront d'ailleurs plus jamais les sujets d'un verbe dans ce texte, amplifiant ainsi l'importance des autres personnages-sujets. Cette nouvelle disposition des acteurs participe à l'ouverture d'un nouveau récit²⁴⁵.

Le critère du thème participe enfin à l'ouverture de ce récit mais fonctionne davantage encore comme son principe unificateur. Le cadre étant fixé, le thème du récit est annoncé par l'expression λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles* (v. 3a). Il s'agit donc d'un enseignement qui débute et qui se fait pour la première fois dans l'évangile en langage parabolique. Cette indication du narrateur est immédiatement confirmée par la prise de parole du personnage principal qui raconte effectivement une première parabole en discours direct (v. 3-9). Si l'action de parler s'inscrit dans la continuité du macro-récit (12,46 : ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις / *il parlait encore aux foules*), le type de langage enregistre un changement radical avec l'enseignement précédent. La nouveauté du thème est un indice fort d'ouverture de récit.

Après l'amont du récit, il convient maintenant d'observer son aval et d'en justifier la délimitation finale à la fin du verset 53 :

Et il arriva, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il s'en alla de là.

Sur un plan narratif, ce verset 53 reprend à son compte l'ensemble des paramètres attestés à l'ouverture du récit. L'expression καὶ ἐγένετο ὅτε / *et il arriva quand* signale l'introduction d'une proposition temporelle et annonce une nouvelle séquence dans la chronologie des événements. L'expression μετῆρεν ἐκεῖθεν / *il s'en alla de là* enregistre clairement le changement définitif de lieu. L'adverbe ἐκεῖθεν / *de là* n'est pas nécessaire à la compréhension de la phrase, il permet d'amplifier la rupture avec le lieu de l'action principale du récit. Le personnage Jésus part et modifie donc ainsi la constellation des acteurs. Il n'est alors plus indispensable que le texte rapporte un mouvement de départ des autres personnages

²⁴⁴ La position assise de Jésus permet également de signaler une situation d'enseignement : Jésus s'assoit lorsqu'il donne deux de ses plus importants discours (en 5,1 à l'ouverture du Sermon sur la montagne et en 24,3 à l'ouverture de l'annonce de la destruction du Temple).

²⁴⁵ Alors que rien n'indique leur éviction, il faut noter que les disciples ne participent pas à ce nouvel ordonnancement de la scène. Ces derniers n'apparaîtront qu'au cours du discours en paraboles (13,10) confirmant ainsi leur présence. L'étude des personnages devra rendre compte de cette apparition soudaine mais tardive et des effets qu'elle produit.

pour signaler une modification du nombre d'acteurs en présence. Seul initiateur des mouvements au cours du discours en paraboles, Jésus peut rompre seul le cercle établi des personnages. L'expression ἔτέλεσεν τὰς παραβολὰς ταύτας / *il eut fini ces paraboles* marque la fin de l'action principale et clôt le thème unificateur du récit. L'action de parler est maintenue en amont et en aval du corpus (12,46 : « il parlait encore aux foules » ; 13,54 : « il les enseignait »), seul le langage parabolique prend fin, ce qui valorise d'autant plus le mode de langage choisi. Au niveau pragmatique, ce renforcement du langage parabolique prépare les auditeurs/lecteurs à l'impact des paraboles et les conforte dans une appropriation du discours. Les quatre principaux critères de mise en clôture (temps, lieu, personnages, thème) apparaissent donc dans ce verset et assignent ainsi une fin au récit du discours en paraboles. Sur un plan rédactionnel, ce verset 53 apparaît comme une formule attendue pour conclure le discours en paraboles. L'expression καὶ ἐγένετο ὅτε ἔτελεσεν ὁ Ἰησοῦς [...] / *et il arriva quand Jésus eut fini* [...] apparaît en effet à cinq reprises dans l'évangile :

7,28

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἔτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους
Et il arriva quand Jésus eut fini ces paroles

11,1

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἔτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς
αὐτοῦ [μετέβη ἐκεῖθεν]
Et il arriva quand Jésus eut fini de donner ces instructions à ses disciples
[il s'éloigna de là]

13,53

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἔτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας
[μετῆρην ἐκεῖθεν]
Et il arriva quand Jésus eut fini ces paraboles [il s'en alla de là]

19,1

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἔτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους
[μετῆρην ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας]
Et il arriva quand Jésus eut fini ces paroles [il partit de la Galilée]

26,1

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἔτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους
Et il arriva quand Jésus eut fini toutes ces paroles

L'expression permet à chaque fois une transition entre un discours (ou un ensemble d'instructions) et une section narrative. La récurrence de la formule explique que plusieurs exégètes y ont perçu les signes rédactionnels de la structure fondamentale de l'évangile²⁴⁶. Quelle que soit l'hypothèse d'organisation du macro-récit retenue, on peut souligner seulement ici que ce verset 53 marque une fin d'événement et rappelle comme l'explique Bonnard :

« [...] que Mat. nous apporte une histoire, non un amas de sentences intemporelles ; dans les quatre autres passages où cette formule apparaît, Jésus, ayant achevé de parler, se lève et se met en marche (cf. 8. 1) ; dans 26. 1, il termine son instruction en annonçant sa mort violente. Ces paroles que Jésus vient de prononcer font partie, dans la conception matthéenne, de ce que Jésus *accomplit* au même titre que les autres aspects de sa destinée (cf. 1. 22 ; 5. 18 ; 21. 4 ; 26. 56 etc.). »²⁴⁷

La critique des sources explique également que ce verset 53 soit régulièrement inclus dans le micro-récit racontant Jésus dans sa patrie (13,53-58) et auquel il servirait de transition. Le commentaire de Davies et Allison résume cette hypothèse en ces termes :

« There is no reason to think that Mt 13.53-8 is anything other than a revised and abbreviated version of Mk 6.1-6a. [...] Following the preceding parables, 13.53-8 illustrates that the failure to understand leads not to indifference but to hostility. Those who do not grasp the secrets of the kingdom of Heaven necessarily find Jesus offensive. »²⁴⁸

Dans cette perspective, le verset 53 est considéré plus comme un indicateur de continuité avec le récit dans la patrie que comme indicateur de clôture du discours en paraboles. Il est intéressant d'observer que Luz envisage ce verset comme une formule conclusive mais l'intègre à la péricope racontant Jésus qui enseigne dans sa patrie. Selon lui, c'est l'ensemble du discours en paraboles qui signale une rupture dans le macro-récit. Le verset 53 ne fait alors que confirmer cette large coupe dans l'évangile²⁴⁹. L'étude retient ici l'analyse selon laquelle

²⁴⁶ L'hypothèse d'une organisation de l'évangile en cinq discours (ou ensemble d'instructions), structurée par l'expression καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους / *et il arriva quand Jésus eut fini ces paroles* est défendue depuis longtemps : Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1929 ; Benjamin Wisner BACON, *Studies in Matthew*, *op.cit.* ou plus récemment Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, *op.cit.*

²⁴⁷ Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, *op.cit.*, p. 110.

²⁴⁸ William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 1, *op.cit.*, p. 452-453.

²⁴⁹ Ainsi le commentaire de Luz perçoit de 13,53 à 16,20 une grande partie de l'évangile traitant de la rupture définitive entre Jésus et Israël, et de la naissance de l'Église. Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, *op.cit.*, p. 299.

le verset 53 marque une rupture mais d'un point de vue narratif, choisit de l'intégrer dans son corpus²⁵⁰.

Il faut enfin justifier d'une certaine continuité et vérifier que le corpus proposé constitue bien une unité de production de sens. Les cinquante-trois premiers versets du chapitre 13 fonctionnent comme la mise en récit d'un discours. Contrairement au Sermon sur la montagne (Mt 5-7) où les enseignements s'enchaînent les uns aux autres, il est fait mention ici des personnages en présence, de leurs réactions au discours et du lien qui s'établit entre les auditeurs et le locuteur principal. Cette mise en récit du discours participe à créer un effet d'unité du corpus. L'espace dans lequel se déroule le discours est évoqué à trois reprises maintenant d'abord une certaine unité de lieu :

v. 1 : « sortant de la maison, Jésus s'assit au bord de la mer »

v. 36 : « il alla vers la maison »

v. 53 : « il s'en alla de là »

L'unité de temps est également préservée par le narrateur qui ne signale aucun changement radical supposant l'intrusion d'une nouvelle unité de production de sens²⁵¹. Le verset 1 propose la seule indication de temps (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ / *en ce jour-là*) qui appartient en propre à la narration première et ne fonctionne que sur un plan symbolique. Les autres indications sont uniquement concentrées dans les récits paraboliques et ne concernent donc pas la même temporalité. Cette remarque entend relever que cette stratégie favorise l'impact de la temporalité du langage parabolique sur les auditeurs/lecteurs. Les expressions « au lever du soleil » (v. 6), « au temps de la moisson » (v. 30), « la fin du temps » (v. 39.49) n'entrent pas en concurrence avec d'autres indications et facilitent ainsi l'adhésion de l'auditeur/lecteur aux récits paraboliques.

Les personnages constituent également un autre indicateur narratif pour signifier l'unité du texte. Le locuteur Jésus est évidemment présent tout au long du récit et son parler en paraboles est entièrement adressé aux foules et/ou aux disciples. Aucune mention n'est faite d'autres auditeurs en présence. On pourrait ainsi schématiser les présences attestées par le texte :

v. 2 : les foules

v. 3 : les foules

²⁵⁰ « The evangelist finishes the parables discourse with his usual concluding phrase. », Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 301.

²⁵¹ Cette unité de temps ne signifie pas que le récit se soit déroulé véritablement en un seul moment (c'est même peu probable). Cela signifie principalement que ce récit est narrativement construit comme une unité de sens.

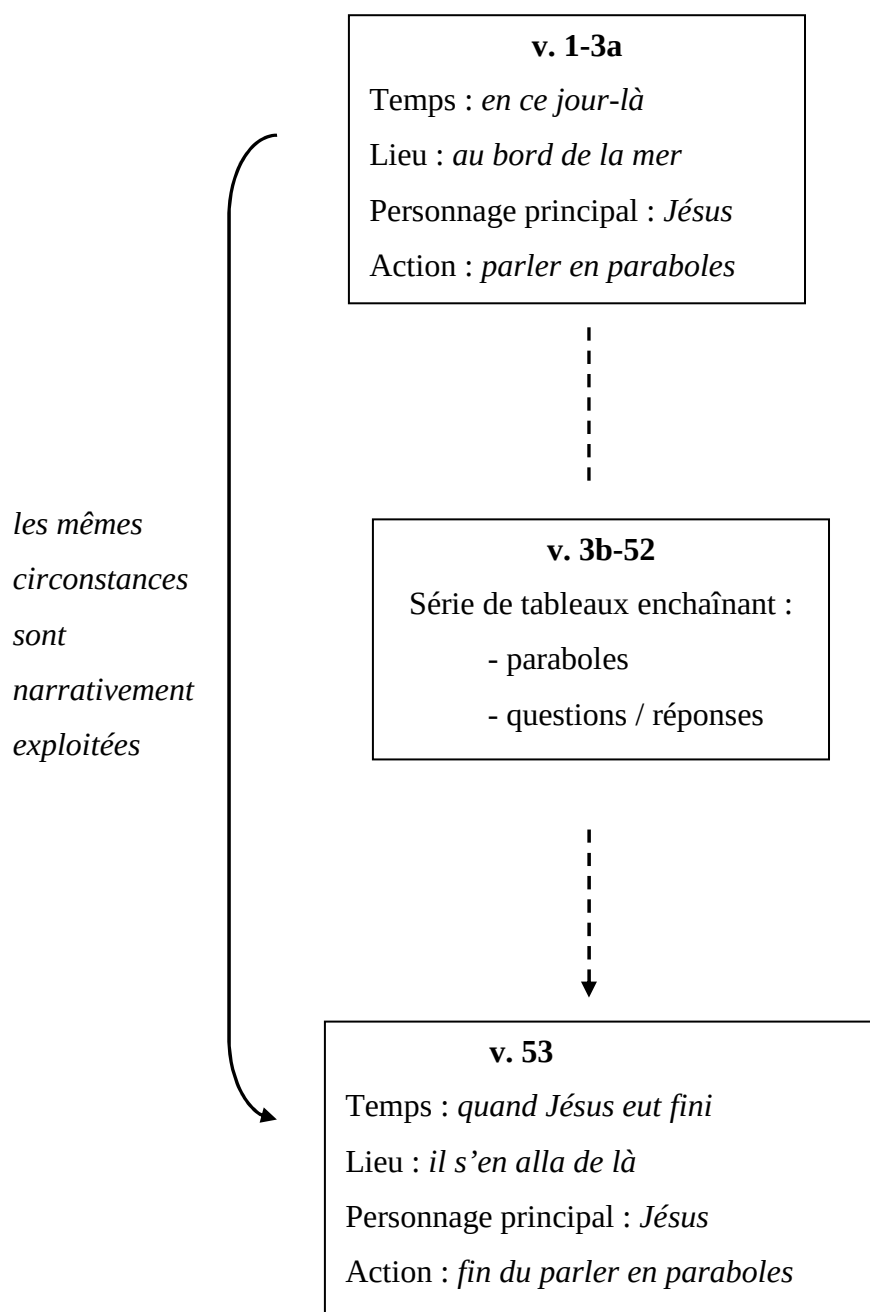
- v. 10 : les disciples
- v. 11 : les disciples
- v. 13 : les foules
- v. 14 : les foules
 - v. 16 : les disciples
 - v. 17 : les disciples
 - v. 18 : les disciples
 - v. 24 : les disciples (+ les foules ?)
 - v. 31 : les disciples (+ les foules ?)
 - v. 33 : les disciples (+ les foules ?)
- v. 34 : les foules
- v. 36 : les foules + les disciples
 - v. 37 : les disciples
 - v. 51 : les disciples
 - v. 52 : les disciples

Ce simple relevé signale l'ambiguïté de certains passages qui ne garantissent pas clairement la présence des personnages. D'un point de vue narratif, seule la présence des disciples semble assurée tout au long du discours. Malgré ces incertitudes, le critère des personnages demeure un fort indice d'unité puisque la constellation des personnages ne varie pas de 13,1 à 13,53. En 12,46-50 la présence de la mère et des frères de Jésus (même restés à l'extérieur) modifie le panel des acteurs et dès 13,54 surviennent d'autres personnages dont la présence est textuellement confirmée :

Et allant vers sa patrie, il **les** / **αὐτοὺς** enseignait dans **leur** / **αὐτῶν**
synagogue au point qu'**ils** / **αὐτοὺς** étaient stupéfaits et disaient : « D'où lui
[viennent] cette sagesse et les miracles ? »

Si l'étude des personnages devra rendre compte de l'auditoire en présence lors de ce discours, leur regroupement (Jésus + foules + disciples) permet ici de souligner la forte unité de sens du récit.

Le critère du thème – le parler en paraboles – justifie enfin la découpe du segment narratif retenu. Le narrateur annonce *quand* Jésus commence à parler en paraboles (v. 3) et signale *quand* Jésus cesse de parler en paraboles (v. 53) tissant ainsi un fil narratif qui conduit l'auditeur/lecteur des premiers versets-cadre (v. 1-3a) au verset 53. Ces clôtures nettes encadrent une unité narrative composée de plusieurs tableaux qu'on pourrait ainsi schématiser :



Ces versets s'organisent en séquence et forment une unité narrative composée de plusieurs tableaux que l'étude de la structure doit encore préciser. Le personnage principal et son parler en paraboles en constituent les principaux éléments unificateurs. Tous deux semblent d'ailleurs indissociables : si le personnage ne se réduit pas à ce langage parabolique, il s'exprime à travers lui et sera le seul à le faire dans l'ensemble du récit évangélique. Cette étroite relation entre les deux justifie d'autant plus la découpe de cette séquence. Le langage parabolique se déploie et devient à la fois complément de manière et complément d'objet de la parole. Encore jamais sélectionné explicitement par l'auteur, le langage parabolique recouvre en 13,3 *toutes ces choses* / ταῦτα πάντα que la séquence met en récit :

- v. 3 : « il leur parla de *beaucoup de choses* en **paraboles** »
 - v. 10 : « pourquoi leur parles-tu en **paraboles** ? »
 - v. 13 : « voilà pourquoi je leur parle en **paraboles** ? »
 - v. 24 : « il leur proposa une autre **parabole** »
 - v. 31 : « il leur proposa une autre **parabole** »
 - v. 33 : « il leur dit une autre **parabole** »
- v. 34 : « de *toutes ces choses*, Jésus parlait en paraboles [...] il ne leur parlait de rien sans **parabole** »
 - v. 35 : « j'ouvrirai ma bouche en **paraboles** »
 - v. 36 : « explique-nous la **parabole** »
- v. 51 : « avez-vous compris *toutes ces choses* ? »

Le mot « parabole » apparaît pour la première fois dans ce corpus sous la responsabilité du narrateur (v. 3), il est ensuite placé sous la responsabilité du personnage collectif des disciples (v. 10) comme une confirmation de l'événement de parole en cours, il est enfin remis à la responsabilité du personnage principal (v. 3) qui entérine définitivement la qualification du discours raconté²⁵². Le genre littéraire sélectionné participe donc fortement à construire l'unité de la séquence narrative. Le déploiement de plusieurs champs lexicaux et la récurrence d'un certain vocabulaire contribuent également à l'unité de sens du texte. Les images puisées dans le domaine du travail (comme l'agriculture, le commerce ou la pêche) ou celles évoquant la fin du temps (la moisson v. 30.39-43, le tri v. 49-50) produisent un effet d'unité soutenu aussi par deux citations d'accomplissement (v. 14-15 ; v. 35). Les commentaires de traduction ont déjà permis de signaler la récurrence de certains termes qui caractérisent le discours en paraboles :

- λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles* (v. 3.10.13.34)
- ἡ παραβολή / *la parabole* (v. 18.24.31.33.34.36)
- καλός / *beau* (v. 8.23.24.27.37.38.45.48)
- δίκαιος / *juste*²⁵³ (v. 17. 43.49)
- ὁ πονηρὸς / *le méchant*²⁵⁴ (v. 19. 38.49)

²⁵² Il faut noter que seules les foules ne sont pas mises en situation d'attester ce mode de langage. Le texte ne raconte aucune perception de leur part et ces foules sont laissées en l'état décrit au verset 2. L'étude des personnages, et notamment de leur capacité à focaliser dans ce récit, permettra de rendre compte de cet aspect.

²⁵³ Matthieu est le seul évangile synoptique à associer le *juste* au *prophète* comme au verset 17. On peut estimer que dans ce discours, l'association peut continuer à faire sens aux versets 43 et 49 qui répètent une même expression. Le *juste* appartient au vocabulaire habituel de Matthieu.

- συντέλεια αἰῶνός / *fin du temps*²⁵⁵ (v. 39.40.49)
- ἀκούω / *entendre* (v. 9.13.14.15.16.17.18.19.20.22.23.43)
- συνίημι / *comprendre*²⁵⁶ (v. 13.14.15.19.23.51)
- βλέπω ou ὁράω / *voir* (v. 3.13.14.15.16.17)

Ces mots reviennent fréquemment et régulièrement dans le texte et en deviennent donc des balises importantes de compréhension. L'hétérogénéité du tissu narratif ne nuit pas au travail de construction de l'ensemble. Ainsi, discours direct et indirect, citation, sommaire, récitatif sont autant de formes d'écriture au service d'une même mise en récit. La chaîne de paraboles se présente plus fluide et régulière que la découpe généralement adoptée par les traductions ne le suggère²⁵⁷. L'enchaînement des récits paraboliques et du récit englobant n'est pas haché mais répond au contraire à des critères d'unité et de régularité. L'emploi de nombreuses conjonctions, particules ou adverbes (ὥστε – διὰ τοῦτο – καὶ – γάρ – ὅπως – τότε – πάλιν – ὅτε – etc.) favorise l'articulation des tableaux et révèle un travail d'organisation du récit légitimant en partie sa découpe de 13,1 à 13,53. Le récit du discours en paraboles se laisse donc facilement délimiter et bénéficie de plusieurs indicateurs de clôture en amont comme en aval.

b) Des fils narratifs

Repérer la mise en clôture du discours en paraboles a rarement posé de sérieuses difficultés parmi les commentaires. La distribution en chapitres (13^e siècle) puis en versets (16^e siècle) du macro-texte a depuis conforté la perception de ce découpage et fait pratiquement correspondre le discours en paraboles avec le treizième chapitre de l'évangile.

« Mais les critères retenus pour ce recensement chiffré du texte sont d'ordre pratique ; ils reflètent la lecture des théologiens et des hellénistes, et ne se soucient pas de narrativité. L'auteur biblique ne disposait ni des chapitres, ni des versets pour baliser les frontières internes du récit ; seuls des moyens

²⁵⁴ L'adjectif πονηρός est récurrent chez Matthieu puisqu'il l'emploie 26 fois dans son évangile contre seulement deux apparitions chez Marc. Il se construit généralement en opposition avec l'adjectif ἀγαθός / *bon*. En revanche, le nom ὁ πονηρός est réservé ici à des versets jugés rédactionnels par la plupart des commentaires, voir : Ulrich LUZ, *Matthew 1-7: A Commentary*, Minneapolis (MN), Fortress Press, Hermeneia, 2007, p. 35.

²⁵⁵ Marc et Luc ne connaissent pas cette expression puisée dans la littérature rabbinique que Matthieu sélectionne pourtant à cinq reprises et dont trois mentions sont regroupées dans le discours en paraboles.

²⁵⁶ Le verbe fait partie du vocabulaire préféré de Matthieu. Il l'utilise 9 fois contre seulement 5 emplois chez Marc. Matthieu le sélectionne une fois sur deux pour un usage rédactionnel qui lui est propre.

²⁵⁷ Les traductions découpent généralement en différentes péripécies ce corpus en donnant un titre à chaque changement de tableau. On peut citer par exemple la T.O.B. qui a balafré ce chapitre de plus de treize titres cachant ainsi l'unité du récit. D'un point de vue textuel, ce déchiquetage de l'ensemble ne semble pas justifié.

d'ordre narratif lui permettaient de suggérer au lecteur les clôtures désirables. »²⁵⁸

Cette précision historique rappelle le poids des habitudes de lecture qui conduisent généralement à se plier au découpage des traductions. En ce sens, le genre de ce discours se propose à la lecture tel un bloc littéraire remarquablement construit et autonome. Or d'un point de vue narratif et même dans ce cas de clôtures nettes, il convient de repérer les fils narratifs qui permettent de relier ce micro-récit à son macro-récit.

Le narrateur a additionné plusieurs indices pour signaler le début et la fin de son récit. Les critères de lieu, de temps et de thème apparaissent par exemple comme des indicateurs forts de mise en clôture du discours en paraboles. Or de manière plus discrète, il a également tissé des fils narratifs avec le contexte immédiat du discours et le motif de l'enseignement lui permet ainsi de relier le discours en paraboles au récit porteur :

Épisode avec sa mère et ses frères - 12,46

Il parlait / λαλοῦντος encore aux foules, voici que sa mère et ses frères se tenaient dehors cherchant à lui parler.

Épisode du discours en paraboles - 13,2c-3a

[...] toute la foule se tenait sur le rivage.

Et il leur parla / ἐλάλησεν de beaucoup de choses en paraboles [...]

Épisode dans sa patrie - 13,54b

[...] il les enseignait / ἐδίδασκεν dans leur synagogue [...]

Le motif de l'enseignement associe ces épisodes successifs et surplombe la fragmentation apparente des scènes. Le personnage Jésus enseignant aux foules en présence de ses disciples suscite des intrigues différentes selon les interventions que sa parole suscite, la manière dont il s'exprime ou le lieu dans lequel il se trouve, mais cet enseignement suggère aux auditeurs/lecteurs un discret fil rouge. Le lien est d'autant plus conforté que les versets 1 et 53-54 permettent au micro-récit de s'accrocher au récit porteur :

13,1

En ce jour-là, sortant de la maison, Jésus s'assit [...]

13,53-54a

Et il arriva, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il s'en alla de là.

Et allant vers sa patrie, il les enseignait dans leur synagogue [...]

²⁵⁸ Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 40.

La mise en récit du discours en paraboles se fonde sur les mêmes repères temporels (« en ce jour-là » 13,1) et spatiaux (« sortant » 13,1) que l'épisode avec la mère et les frères (12,46-50). Le récit du discours fournit également à l'épisode dans la patrie (13,54-58) l'arrière-plan de l'enseignement dispensé dans la synagogue : et le lieu et la parole sont présentés comme son prolongement. Le récit établit une continuité entre le lieu du discours en paraboles et la patrie (« [...] il s'en alla de là et allant vers [...] » 13,53-54a). Le personnage parcourt un chemin que la mise en récit impose à son auditeur/lecteur. Les fils narratifs se situent donc à un niveau pragmatique, ils produisent des effets sur l'auditeur/lecteur. Ces indicateurs de continuité balisent un parcours de lecture qui conduit le lecteur d'un événement de parole interrompu (l'épisode de la mère et des frères) à un événement de parole qui suscite des interrogations (le discours en paraboles) et à un événement de parole qui aboutit à du rejet (l'épisode dans la patrie). Ces liens discrètement établis permettent de porter l'attention de l'auditeur/lecteur sur la fragilité et la difficulté du lien de parole avec Jésus. La porosité des frontières entre les récits, si faible soit-elle, favorise le brassage des thèmes développés : échec, interrogation et rupture sont narrativement tenus ensemble. Les clôtures du discours en paraboles ne suffisent pas à garantir une totale autonomie du récit qui devient ainsi le réceptacle du rejet par la famille biologique et anticipe l'échec avec les compatriotes. Ces liens narratifs préparent également l'auditeur/lecteur à la difficulté de *comprendre* les paraboles qui est mise en récit tout au long du discours. Le silence des foules, les questions des disciples, les errements exprimés par les auditeurs sont légitimés par les échecs des précédents et des suivants et donc plus facilement décryptables par l'auditeur/lecteur. À travers la constellation des personnages, le narrateur construit également un parcours d'appropriation du texte et multiplie les effets sur l'auditeur/lecteur. La présence des foules auprès de Jésus est attestée en 12,46 et dure déjà depuis un certain temps d'après l'expression « il parlait **encore** / ἔτι²⁵⁹ aux foules ». Le face à face (foules/Jésus) est de nouveau certifié en 13,2 puis semble rompu en 13,36²⁶⁰. Le personnage des disciples permet aussi de faciliter la transition entre les épisodes : en 12,49 leur présence silencieuse est indiquée par un geste de Jésus et en 13,10 ils prennent la parole alors que leur présence n'a pas été réaffirmée. Leur présence est ainsi maintenue de 12,46 à 13,53 et trace ainsi une certaine continuité entre les

²⁵⁹ L'adverbe ἔτι se traduit par *encore* avec l'idée de temps. Associé à un verbe conjugué au présent (λαλοῦντος / *parlant*), la durée est d'autant plus signifiée que l'interjection ἰδοὺ / *voici* marque une rupture.

²⁶⁰ À l'initiative de Jésus, le face à face avec les foules est interrompu : τότε ἀφείς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν / *alors laissant les foules, il alla vers la maison* (13,36a). Le verbe ἀφίημι / *laisser* est généralement interprété par les commentaires comme le signe ici d'une rupture entre Jésus et ces foules. Matthieu utilise ce verbe (47 fois) beaucoup plus que Marc (34) ou Luc (31) et peut en faire un mot clef de son récit comme en 18,12-35 où il revient à cinq reprises. L'étude des personnages permettra de revenir sur ce point.

deux épisodes. Le récit dans la patrie ne nomme jamais les auditeurs de Jésus : le texte n'utilise qu'un nom propre – Jésus – et des pronoms au masculin pluriel pour désigner les acteurs de la scène. Le narrateur fait passer l'auditeur/lecteur d'auditoire en auditoire mais en efface progressivement les contours. Le motif de l'enseignement permet de repérer que le narrateur abandonne (provisoirement) la délimitation stricte de l'auditoire de Jésus et concentre son récit sur l'impact de l'enseignement de Jésus. Autrement dit, s'il est facile pour l'auditeur/lecteur de repérer à qui s'adresse Jésus en 12,46 il devient plus difficile de le faire en 13,57. Un tel parcours de lecture porte l'attention sur l'enseignement délivré et l'événement de parole qu'il suppose. L'objet, la manière et la visée de cet enseignement tissent des fils narratifs qui traversent les épisodes successifs de la famille biologique, du discours en paraboles et de la patrie. L'auditeur/lecteur traverse ainsi une séquence narrative constituée de plusieurs tableaux d'enseignement. Chacun de ces tableaux raconte une manière d'être auditeur de la parole délivrée. En mettant en récit un large panel d'auditeurs (famille, foules, disciples, compatriotes), le narrateur raconte des parcours différents jalonnés par des échecs, des rejets, de l'adhésion, des questions, de l'étonnement et de l'incompréhension. Ce sont ces parcours-là qui sont soumis aux auditeurs/lecteurs.

L'attention portée aux indicateurs de continuité a permis de montrer que le discours en paraboles ne constitue qu'une étape particulière d'un déroulement narratif plus vaste. Autrement dit l'auditeur/lecteur n'entre pas brusquement dans le récit du discours en paraboles, il y parvient chargé des épisodes précédents et en ressortira nécessairement riche d'une expérience supplémentaire. Ces indications soulèvent la question du contexte d'insertion de ce discours. Une lecture du contexte étroit puis large devrait éclairer encore autrement la production de sens de ce corpus.

2. Contextes

L'étude de la mise en clôture a mis en évidence plusieurs fils narratifs reliant discrètement le discours en paraboles à un ensemble plus vaste de type séquentiel. Il s'agit maintenant de mettre en valeur ce contexte d'insertion en veillant à situer l'analyse au niveau pragmatique afin d'en mesurer les effets sur les auditeurs/lecteurs. L'étude entend tout d'abord présenter une analyse du contexte étroit en rendant compte essentiellement de l'articulation de ce discours au sein de la séquence à laquelle il appartient. Le narrateur tisse en effet de subtiles connexions narratives qui relient ce discours d'une part au bref récit concernant la mère et les

frères de Jésus (12,46-50) et d'autre part au bref récit se déroulant dans la patrie de Jésus (13,54-58). Cette attention portée au contexte immédiat devra dans un second temps s'élargir au plus vaste ensemble du macro-récit et rendre compte de la place souvent privilégiée que les commentaires ont accordée au discours en paraboles dans l'ensemble de l'évangile de Matthieu. La manière dont les théologiens interprètent le contexte large d'insertion du discours en paraboles influence notablement sa lecture et peuvent l'orienter aussi bien dans une perspective apologétique qu'ecclésiologique.

a) Contexte étroit

Les deux courts récits qui encadrent le discours en paraboles présentent plusieurs caractéristiques communes renvoyant ainsi à un scénario narratif dont le discours ne constituerait qu'une étape particulière²⁶¹. Une courte séquence thématique semble être proposée aux auditeurs/lecteurs de 12,46 à 13,58 au cours de laquelle le narrateur s'emploie à tisser des connexions qui relient l'épisode de la mère et des frères de Jésus (12,46-50) au rejet de ses compatriotes (13,54-58). Cette séquence présente le personnage Jésus délivrant seul une parole d'enseignement (12,46a : « Il parlait / λαλοῦντος encore aux foules » – 13,3a : « Et il leur parla / ἐλάλησεν de beaucoup de choses en paraboles » – 13,54b : « il les enseignait / ἐδίδασκεν dans leur synagogue »), elle regroupe également les mêmes personnages collectifs (foules + disciples) abandonnant momentanément les adversaires de Jésus²⁶². Dans cette courte séquence thématique, le narrateur contraste pourtant les réactions des personnages en présence : ils interpellent Jésus (12,46 ; 13,36), l'interrogent (13,10) et s'interrogent (13,55-56), le rejettent (13,57). Les personnages s'approchent les uns des autres (13,2.10.36) ou s'éloignent (13,36.53). Cette séquence permet à l'auditeur/lecteur d'accueillir ces différentes expériences de la parole enseignée et les relations contrastées qu'elle peut susciter avec Jésus. De 12,46 à 13,58 le narrateur propose ainsi un parcours de lecture balisé par une seule thématique – la parole enseignée – un même panel de personnages – Jésus/foules/disciples – une variété de réactions – interrogations/silence/rejet. Une rapide

²⁶¹ Les arguments en faveur d'une lecture continue de 12,46 à 13,58 sont repris et développés dans : Céline ROHMER, « Aux frontières du discours en paraboles (Mt 13,1-53) », *Bib* 92 (2011), p. 597-610.

²⁶² Le chapitre 12 rapporte plusieurs oppositions violentes entre Jésus et les Pharisiens (12,2 ; 12,14 ; 12,24 ; 12,38). En 12,38-45 Jésus est encore en train de répondre à la demande de signe formulée par ses adversaires (12,38). À partir de 12,46 il n'est plus fait mention de la présence d'opposants religieux. En revanche le chapitre 14 s'ouvre à nouveau sur un récit d'opposition violente qui raconte la décapitation de Jean le Baptiste sur ordre d'Hérode (14,1-13). De 12,46 à 13,58 les adversaires de Jésus n'interviennent donc pas et les personnages collectifs en présence ne varient pas : ils accueillent dans leurs intrigues des personnages en lien naturel avec Jésus (sa famille biologique et ses compatriotes).

comparaison entre les deux textes encadrant le discours en paraboles permet de repérer les fils narratifs qui fluidifient cette séquence et aide à mieux cerner les éléments qui sont mis en relief par le narrateur.

12,46-50	13,54-58
46. Comme il parlait encore aux foules, voici que sa mère / <u>μήτηρ</u> et ses frères / <u>ἀδελφοὶ</u> se tenaient <u>dehors</u>, cherchant à lui parler. 47. [Quelqu'un lui dit : « Voici que ta mère et tes frères se tiennent dehors : ils cherchent à te parler. »]²⁶³ 48. À celui qui venait de lui parler, Jésus répondit : « <u>Qui</u> est ma mère / <u>μήτηρ</u> et qui sont mes frères / <u>ἀδελφοὶ</u> ? » 49. Montrant de la main ses disciples, il dit : « Voici ma mère / <u>μήτηρ</u> et mes frères / <u>ἀδελφοὶ</u> ; 50. quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère / <u>ἀδελφός</u>, ma sœur / <u>ἀδελφή</u>, ma mère / <u>μήτηρ</u>. »	54. Et allant vers sa patrie, il les enseignait <u>dans</u> leur synagogue, au point qu'ils étaient stupéfaits et disaient : « <u>D'où</u> lui [viennent] cette sagesse et les miracles ? 55. <u>Celui-ci n'est-il pas</u> le fils du charpentier ? Sa mère / <u>μήτηρ</u> ne s'appelle-t-elle pas Marie et ses frères / <u>ἀδελφοὶ</u> Jacques, Joseph, Simon et Judas ? 56. Et ses sœurs / <u>ἀδελφαὶ</u> ne sont-elles pas toutes chez nous ? D'où lui [viennent] donc toutes ces choses ? ». 57. Et ils étaient scandalisés par lui. Jésus leur dit : « Un prophète n'est pas méprisé si ce n'est <u>dans</u> sa patrie et <u>dans</u> sa maison. ». 58. Et là, il ne fit pas beaucoup de miracles à cause de leur absence de foi.

Ce simple tableau comparatif met en relief au moins quatre types de rapprochements possibles. On peut en effet souligner des convergences à propos :

- *du cadre* : Jésus enseigne publiquement en présence de ses disciples et des foules – la présence de ses adversaires n'est narrativement pas attestée

²⁶³ Du point de vue de la critique textuelle et selon l'état actuel des connaissances en la matière, l'appartenance du verset 47 au texte primitif n'a pas pu être totalement assurée. Ce verset est en effet entièrement omis chez plusieurs témoins de qualité, notamment plusieurs témoins grecs constants de premier ordre et quelques manuscrits supplémentaires de second ordre, les deux manuscrits de la Vetus Syra (*Syrus Sinaiticus* et *Syrus Curetonianus*) et dans les versions coptes (sahidiques) du Nouveau Testament. Pour les témoins en faveur du verset, on peut citer un grand nombre de témoins grecs constants de premier ordre, le texte majoritaire de la Koinè (incluant le texte byzantin), la Vulgate, une large partie de la tradition latine ancienne, quelques témoins syriaques et les autres versions coptes (moyen-égyptien et bohairique). Son maintien n'appuyant ni ne contredisant ici l'argumentaire, il convient de laisser ce verset 47 à l'écart de ce court exercice comparatif.

- *de la structure* : le nouement du récit est placé sous la responsabilité de personnages extérieurs en lien naturel avec Jésus (famille – compatriotes) et exprimé sous forme interrogative (12,48 et 13,54b) – le dénouement du récit est placé sous la responsabilité de Jésus qui l'exprime sous forme sentencieuse (12,50 et 13,57b).

- *du thème* : les frères, les sœurs et la mère de Jésus sont mentionnés²⁶⁴ – des questions liées à l'identité surgissent (12,48 et 13,55-56) – des personnages naturellement en lien avec Jésus (par le sang ou par le sol) font l'expérience de sa parole qui suscite des interrogations

- *des représentations* : 12,46-50 se noue dans un intérieur (où est situé Jésus) contre un extérieur²⁶⁵ (où se situe la famille de Jésus) – 13,54-58 se noue dans un intérieur (*dans* la synagogue, *dans* la patrie, *dans* la maison) contre un extérieur (où se situent l'enseignement, la sagesse, les miracles).

En 12,46-50 Jésus livre une définition de la famille qui ne correspond pas à celle du monde, la famille de sang. Il déplace cette compréhension naturelle pour en désigner une nouvelle, en lien avec la volonté du Père. Ce déplacement aboutit à une définition du disciple, qualifié de « frère » ou de « mère », et qui est « quiconque fait la volonté de [son] Père qui est aux cieux / ὅστις ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς » (12,50). Cette définition est accompagnée d'un geste de la main effectué par Jésus qui désigne alors physiquement ses disciples et augmente ainsi la valeur accordée à cette nouvelle compréhension de la famille. Au cours du Sermon sur la montagne, le lien à Jésus a déjà été défini comme un agir accomplissant la volonté du Père (7,21) :

Il ne suffit pas de me dire « Seigneur, Seigneur ! » pour entrer dans le Royaume des cieux ; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux / ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Par deux fois, le lien à Jésus, qui est valorisé au détriment d'une relation vaine ou superficielle, se définit selon un agir. Dans ce cas, il s'agit bien de *faire*. L'expression « Seigneur, Seigneur ! » en 7,21 semble annoncer la réclamation des frères et de la mère de Jésus qui « cherchent à lui parler » (12,46). Ainsi, par deux fois, on l'appelle et cela ne suffit pas pour établir le lien. La réclamation n'est pas signe d'une véritable relation au maître. Dans son commentaire de Matthieu, Marguerat relie ainsi cet usage de l'expression « faire la volonté du Père » :

²⁶⁴ Il faut noter ici que les seules mentions des frères biologiques de Jésus se trouvent dans ce récit qui précède le discours en paraboles et dans le récit qui le suit directement. Il n'en sera plus fait mention dans l'ensemble de l'évangile. Ce simple constat renforce l'idée d'une lecture séquentielle de ces épisodes.

²⁶⁵ Les membres de sa famille se situent dehors, ils ne sont donc pas là où on pourrait les attendre, c'est-à-dire à l'intérieur. La délimitation se joue ici par rapport à Jésus et non par rapport à un intérieur et un extérieur : Jésus (et ici plus particulièrement sa parole) fait centre.

« il [l'évangéliste] fait connaître à l'Église que sa vocation ne saurait être cherchée ailleurs que dans l'obéissance concrète à la volonté de Dieu (12,50) »²⁶⁶

L'expression « faire la volonté du Père » est donc reprise pour définir le disciple, elle est prononcée à chaque fois en présence des foules qui vont constituer une partie de l'auditoire des paraboles. Ainsi se construit un public de plus en plus averti de ce qui fait lien entre le disciple et le Maître : cet auditoire est rendu attentif à une nouvelle compréhension de sa relation à la parole enseignée. Les proximités géographiques et sociales mises en récit en 13,53-58 ne permettent pas non plus d'accéder à une meilleure compréhension de la parole enseignée²⁶⁷. Ces liens-là sont même désignés comme des obstacles à la *valorisation* – et donc à la reconnaissance – du prophète (13,57b : προφήτης ἄτιμος)²⁶⁸. La proximité physique de Jésus ne suffit pas à générer une proximité de parole : le lien naturel se trouve une nouvelle fois disqualifié au profit d'une autre relation. Ces deux courtes intrigues reposent en effet sur deux types de lien à Jésus (biologique et social) qui ne permettent pas de créer avec lui un lien de parole. Dans un même contexte d'enseignement aucun lien de foi ni de relation Maître/disciple ne s'instaure²⁶⁹. Il n'existe pas, même chez la mère et la fratrie de Jésus, une inclination, une affinité ou une capacité naturelle à accueillir son identité. Aucun personnage n'a naturellement accès à Jésus, aucun d'eux ne peut être rendu participant de sa maison, de sa famille par le monde. Pour le dire avec le vocabulaire du chapitre 13, on pourrait soutenir l'idée que ce qui vient du monde ne donne pas « de connaître les mystères du Royaume des cieux » (13,11) ni de « comprendre » / συνίημι (13,13). Un autre type de lien est donc désigné en creux. D'un point de vue narratif, l'auditeur/lecteur est sollicité pour rechercher ce lien en suivant le parcours de cette séquence dont le discours en paraboles propose le plus long échange.

²⁶⁶ Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », 1995², p. 266. À cette lecture, on peut associer celle de Bonnard qui souligne : « Le texte ne dit pas ce qu'est cette "volonté" du Père ; le sens que Mat. donne à ce mot (6. 10 ; 7. 21 ; 12. 50 ; 18. 14 ; 21. 31 ; 26. 42) laisse entendre qu'il s'agit de l'obéissance concrète à la loi réinterprétée par le Christ, et non d'une volonté particulière pour les disciples : croire, suivre Jésus, souffrir avec lui, etc. Tout l'évangile présuppose que, grâce au Christ qui la révèle et en rend l'accomplissement urgent et possible, cette volonté peut être faite, immédiatement et joyeusement. », Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, op.cit., p. 188. Selon ces deux commentaires, la compréhension du disciple telle que racontée par Matthieu – le lien à Jésus – se définit fondamentalement comme un agir.

²⁶⁷ On peut noter ici que ce court épisode (13,54-58) suffit à écarter les prodiges de l'enfance de Jésus dont les apocryphes se font largement échos.

²⁶⁸ En 12,46-50 lien familial n'est pas explicitement dénoncé comme un obstacle à une relation avec Jésus, mais le récit s'en sert pour raconter un autre type de relation. En revanche, en 13,57 Jésus désigne les liens à sa patrie et à sa maison comme faisant *a priori* obstacles à la reconnaissance du Maître.

²⁶⁹ C'est en 13,58 que ce lien est désigné comme étant celui de la foi. Qu'il s'agisse de lien du sang, de lien familial, social ou géographique, tout cela n'est pas *a priori* – ou naturellement – porteur de la πίστις.

Le contexte immédiat du discours en paraboles permet aux auditeurs/lecteurs de percevoir l'incrédulité / ἀπιστία (13,58) non pas comme un *déjà là* mais comme une non reconnaissance de la parole enseignée. Cette incrédulité n'est pas géographique : Jésus est rejeté au nord comme au sud, dans sa maison comme en dehors. Aucun espace n'est sacralisé. L'incrédulité n'est pas non plus ethnique, ni sociale : aucun groupe de gens n'est prédestiné à s'opposer à Jésus. La famille de Jésus n'obtient pas satisfaction auprès de lui : leurs liens biologiques ne leur permettent pas de rencontrer Jésus. Aucun lien de parole n'existe entre eux et du point de vue narratif, ces personnages (familles et compatriotes) n'ont aucun échange direct avec Jésus. Ces deux brefs récits – ces deux *non-rencontres* – valorisent d'autant plus les échanges que provoquent le discours en paraboles entre le Maître et les disciples. En amont comme en aval du discours, les liens naturels qui n'aboutissent pas à une rencontre rendent les auditeurs/lecteurs attentifs aux liens qui se tissent de 13,1 à 13,53, c'est-à-dire au parcours et à l'expérience que les disciples vont connaître à l'écoute de ces paraboles.

Le thème du rejet court et se radicalise tout au long de cette séquence. Pour la première fois un complot de mort contre Jésus organisé par les Pharisiens est attesté en 12,14. Hérode obtient la mort de Jean le Baptiste en 14,10. Alors que les foules ont reconnu un prophète en Jean le Baptiste (14,5), Jésus se présente tel un prophète en 12,38-40 et se désigne ainsi en 13,57. Le parcours de lecture qui mène au récit de la mort de Jésus se prépare. Dès 12,14 le complot des Pharisiens devient effectif et participe au récit en faisant de Jésus un personnage menacé de mort. Sa parole porte cet enjeu de vie et de mort et génère du refus. Bonnard exprime ainsi la place que le chapitre 12 réserve à l'expression de ce refus :

« Le chap. 12 a sa place bien marquée dans le plan de Mat. Après avoir présenté Jésus dans son autorité d'interprète eschatologique de la loi (chap. 5-7), autorité illustrée sitôt après par quelques récits de miracles significatifs (chap. 8 et 9), Mat. a présenté Jésus envoyant et "autorisant" les hérauts du Règne (chap. 10). Mais ce règne est immédiatement contesté, soit par Jean-Baptiste lui-même, soit par les villes galiléennes (chap. 11). Ce refus de Jésus comme instaurateur du règne de Dieu est le sujet des huit péricopes du chap. 12 ; il culmine soit dans l'accusation de possession démoniaque lancée par les pharisiens contre Jésus (v. 22 à 24), soit dans la déclaration de Jésus

sur sa vraie famille (v. 46-50), déclaration qui consacre sa rupture avec son propre milieu spirituel. »²⁷⁰

Le commentaire prend acte de la violence du contexte dans lequel le discours en paraboles s'inscrit mais cette lecture de 12,46-50 fait de l'épisode un récit essentiellement de rupture alors que le narrateur raconte d'abord une relation nouvelle. Le glissement, opéré par Jésus, d'une compréhension biologique du lien familial à une compréhension existentielle définissant le disciple, invite l'auditeur/lecteur à retenir le thème du lien plutôt que celui de la rupture. C'est ainsi que l'auditeur/lecteur entre dans le discours en paraboles : en retenant le type de lien que Jésus désigne et que le narrateur valorise. Le commentaire de Luz propose une lecture sans doute parmi les plus catégoriques sur l'importance de la rupture et du rejet dans ces chapitres 12 et 13 dont il introduit la section ainsi :

« This main section [12:1 – 16:20] tells of Jesus' "retreat" in the face of the attacks from Israel's hostile leaders. Three times such a retreat is characterized by the word ἀναχωρέω ("to withdraw" ; 12:15 ; 14:13 ; 15:21) ; twice it is expressed differently (13:36a ; 16:4b). In each instance a debate with Israel's leaders precedes the withdrawal. »²⁷¹

Il ne s'agit pas de nier que le thème du rejet travaille ces chapitres mais simplement de montrer qu'au sein de cette radicalisation des positions, le narrateur parvient à pointer du lien possible. L'ampleur de la violence qui caractérise ce rejet de la parole ne doit pas occulter entièrement la relation nouvelle exprimée par Jésus et racontée au cours du chapitre 13. Si, à l'extrême, Luz fait de ce discours en paraboles un récit de rupture²⁷², le contexte immédiat de son insertion rend les auditeurs/lecteurs attentifs à ce qui se joue à travers ce discours entre d'une part les disciples qui viennent d'être désignés d'un geste de la main par leur Maître (12,49), et d'autre part Jésus qui vient de définir le véritable lien fraternel qui unit au Père (12,49-50). Jésus ne pointe pas son doigt vers ceux qui l'accusent mais « tend sa main vers ses disciples » (12,49a). Le contexte étroit du discours en paraboles rend donc attentif *aussi* aux liens qui peuvent émerger de l'écoute de la parole enseignée. Le commentaire de Davies et Allison souligne cette alternance entre rejet et acceptation dans cette section qu'ils envisagent de 11,2 à 12,50 :

²⁷⁰ Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, op.cit., p. 171.

²⁷¹ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, op.cit., p. 177.

²⁷² L'étude reprendra plus précisément la lecture de ce chapitre proposée par Luz. On peut simplement citer ici ses premiers mots d'introduction au chapitre 13 : « The parable discourse, chap. 13: 1-53, unlike the Sermon on the Mount and the disciples discourse, is structured as narrative. It contains numerous new beginnings and interruptions and, in its center 13: 36, another withdrawal of Jesus "into the house" where he begins an instruction only for the disciples. », Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, op.cit., p. 177.

« Gnilka²⁷³ [...] has rightly seen that 11.25-30 and 12.46-50 serve similar functions : both, following warnings and words of judgement, concern not the rejection of Jesus but his acceptance ; both, that is, are about the opportunity to join the new family of God. »²⁷⁴

Davies et Allison notent ainsi que l'accueil de la parole fait partie intégrante de cette trame narrative précédant directement le discours en paraboles. Ils vont jusqu'à en déduire un schéma en trois temps²⁷⁵ :

		1	2	3
Unbelief/rejection	1	11.2-19	12.1-8	12.22-37
Unbelief/rejection	2	11.20-4	12.9-14	12.38-45
Invitation/acceptance	3	11.25-30	12.15-21	12.46-50

Ce schéma permet de mettre en évidence l'importance de la thématique de l'accueil et souligne qu'elle constitue un des fils narratifs de cette séquence. Ainsi dans un contexte de conflits et de complot de mort, le narrateur rapporte des événements de parole qui visent à l'accueil de la parole enseignée. Il ne s'agit pas de s'appuyer sur des liens superficiels ni même naturels mais de raconter des mises en relation qui se disent à un niveau existentiel et construites en lien avec le « Père qui est aux cieux » (12,50). La violence exprimée des adversaires de Jésus donne d'autant plus de valeur aux liens suscités par son enseignement. C'est dans ce contexte étroit que le langage parabolique est utilisé pour la première fois : il permet alors de raconter un autre type de lien situé à un niveau plus symbolique que biologique, que les auditeurs/lecteurs peuvent expérimenter à travers sa mise en récit. C'est en tout cas le désir dont atteste la question que Jésus adresse à ses auditeurs : « Avez-vous compris toutes ces choses ? » (13,51). Cette simple question indique qu'un désir de *faire comprendre* anime le personnage Jésus malgré les attaques répétées de ses adversaires. En amont comme en aval du discours en paraboles, une compréhension semble avoir échoué mais elle est à nouveau rendue possible à l'écoute des récits paraboliques. Le contexte immédiat de ce discours valorise ainsi le lien de parole qui peut s'établir entre les auditeurs des paraboles et leur locuteur. Cette valorisation est d'autant plus fragile qu'elle survient dans un contexte plus large marqué par le rejet. Si le chapitre 12 radicalise le conflit entre les

²⁷³ Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Fribourg, Herder, NKNT I/1, 1986, p. 470.

²⁷⁴ William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 234.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 234. Le fonctionnement en triades constitue une caractéristique du commentaire de Davies et Allison mais permet ici de faire ressortir les composantes contrastées de la séquence narrative à laquelle appartient en partie le discours en paraboles.

Pharisiens et Jésus, il radicalise tout autant la question de son identité en mettant en scène différentes façons de se situer face à son enseignement et différentes façons pour Jésus d'amener à sa compréhension. Le contexte large d'insertion du discours en paraboles déploie ces mêmes enjeux (rejet/compréhension) face à la parole enseignée.

b) Le contexte large

Dans sa partie consacrée à l'état de la question l'étude a déjà rendu compte des problématiques liées au contexte d'insertion du chapitre 13 dans l'évangile selon Matthieu²⁷⁶. Il ne s'agit donc pas de les reprendre mais d'en souligner quelques éléments pour élargir la vision d'ensemble du chapitre 13. La manière dont les commentaires envisagent cet évangile dans sa totalité a de fortes répercussions sur leur compréhension du discours en paraboles. En ce sens, on peut rappeler ici la découpe en cinq parties de l'évangile selon Matthieu, fondée sur les grands discours de Jésus et défendue notamment par Bacon. Ce plan permet de mettre en évidence ces cinq prises de parole et de faire du discours en paraboles le principal (et central) enseignement sur le Royaume²⁷⁷. Ce schéma en cinq parties fait du discours l'élément structurant de l'ensemble de l'évangile et valorise donc l'acte de parole. En revanche il ne rend pas compte de la spécificité du langage parabolique utilisé pour la première fois dans l'évangile et qui sera d'ailleurs repris par la suite en dehors de ces grands discours. Un tel contexte large d'insertion favorise donc une lecture didactique du discours en Mt 13 mais ignore la dynamique propre au langage parabolique instaurée ici entre les auditeurs et le locuteur. La spécificité du parler en paraboles ne semble pas déterminante du point de vue du macro-récit. Ainsi les effets suscités par le discours ne peuvent pas apparaître comme des éléments participant à la progression du récit évangélique. Le discours en paraboles est davantage reconnu pour sa capacité d'instruire les auditeurs/lecteurs que pour sa capacité à mobiliser leur existence.

On peut encore rappeler le plan défendu à l'origine par Lohr et qui repose sur un schéma en chiasmes²⁷⁸. Selon cette hypothèse le discours en paraboles est un élément décisif pour l'ensemble du récit évangélique : les paraboles servent à mettre en évidence le rejet de Jésus par les autorités religieuses et le peuple juif. Par la compréhension qu'elles inspirent aux disciples, les paraboles annoncent la naissance de l'Église. Comme le plan en cinq parties,

²⁷⁶ Voir *supra*, p. 31-36.

²⁷⁷ Sur cette hypothèse, voir *supra*, p. 32-33.

²⁷⁸ Sur cette hypothèse voir *supra*, p. 33-34.

cette structure en chiasmes ne prend pas en considération la mise en récit du discours. Elle rend compte de la spécificité du langage sélectionné mais pour décrire une histoire de l'Église. Or la manière dont ces paraboles sont plus ou moins bien perçues par les auditeurs en présence fait sens pour l'ensemble de l'évangile matthéen. Les réactions des personnages, notamment celles des disciples, témoignent davantage d'un certain lien d'écoute à Jésus que d'un gain de connaissance. Le soin accordé à la mise en récit des paraboles (les mouvements des personnages, les jeux de questions/réponses, les silences, les répétitions, le sommaire ou encore les citations d'accomplissement) participe aussi à l'inscription du discours dans le contexte plus large de l'évangile en lui donnant sens par rapport à une histoire qui le dépasse largement. Autrement dit la mise en récit de ces paraboles confirme que le chapitre 13 déploie une véritable intrigue épisodique qui participe pleinement à l'intrigue unifiante de l'évangile.

Il n'existe pas de consensus sur la structure de l'évangile selon Matthieu. En dehors de la chronologie des événements, plusieurs hypothèses existent et chacune d'elles présente un plan d'ensemble nécessairement discutable. Parmi les plus reconnues, il faut maintenant rappeler celle défendue par Davies et Allison²⁷⁹. Selon eux, l'évangile selon Matthieu ne possède pas de plan général et ne répond qu'à quatre caractéristiques :

- Cet évangile contient cinq grands discours
- Cet évangile joue sur une alternance entre matériel narratif et discours
- Cet évangile suit fidèlement celui de Marc
- Cet évangile (au moins jusqu'au chapitre 13) fait reposer discours et narrations sur un fonctionnement en triades

En dehors de ces quatre points, Davies et Allison ne défendent pas de schéma structurant l'ensemble de l'évangile. Dans leur perspective, Mt 13 ne reçoit donc pas une influence marquée par son contexte d'insertion : cet ensemble paraît simplement répondre à une logique chronologique selon laquelle Jésus prend la parole en paraboles pour enseigner le Royaume des cieux. Davies et Allison portent leur attention sur le discours en lui-même sans chercher à l'interpréter en fonction de sa place dans l'évangile. Leur lecture permet d'insister davantage sur la spécificité du langage employé que sur les enjeux liés notamment aux auditoires. L'unité affichée du discours, son orientation eschatologique et la manière dont les paraboles font progresser la compréhension du Royaume tel que Jésus l'annonce sont des thèmes qu'ils privilégient :

²⁷⁹ Pour une présentation plus détaillée de cette hypothèse, voir *supra*, p. 42-44.

« It is particularly important to recognize that, with regard to the first point, no parable in Mt 13 is out of place. The subject of the chapter as a whole is the kingdom and its fate in the world. The sower describes the initial proclamation of the gospel and its mixed reception. [...] Whereas the passages in the former are more descriptive, those in the latter are more paraenetic. »²⁸⁰

Le discours n'est pas inscrit dans un contexte large marqué, ce qui aboutit à une lecture au plus près du texte, centrée sur l'expression particulière du Royaume²⁸¹. Il reste toutefois à interroger le principe de la construction en triades du discours qui ne semble pas suffire à rendre compte de l'organisation interne à cet épisode.

Il faut maintenant rappeler que, contrairement à Davies et Allison, Luz défend une structure d'ensemble forte qui repose sur le rejet de Jésus par les chefs spirituels²⁸². Sa compréhension globale du premier évangile influence énormément sa lecture de Mt 13 qu'il considère comme particulièrement révélateur du rejet des autorités juives. Ce discours en paraboles constitue pour lui un tournant important de l'évangile puisqu'il débute le récit de la mort et de la résurrection du Christ²⁸³. Au cours des chapitres 11 et 12 les dirigeants juifs rejettent Jésus en tant que Messie en s'opposant à sa proclamation du Royaume : le chapitre 13 met en évidence ce rejet. À travers les paraboles, Jésus s'adresse aux Pharisiens de manière imagée et les désignent comme ceux qui « regardent sans regarder » et « entendent sans entendre ni comprendre » (13,13). Le contexte large du conflit entre Jésus et Pharisiens nourrit le chapitre 13 et fait du discours en paraboles une réponse aux accusateurs absents. Luz met en avant la fonction dialogale des paraboles et privilégie la question de leurs auditoires. Les foules, les disciples et les Pharisiens deviennent les critères interprétatifs du discours dont l'objectif

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 449.

²⁸¹ À l'inverse, on peut noter que la problématique habituellement soulevée au sujet des auditoires de ce discours et qui s'inscrit dans une perspective ecclésiologique n'est pas prise en charge par ce type de commentaire. Davies et Allison refusent de résumer ce chapitre 13 à une interprétation matthéenne de l'histoire de l'Église. En ce sens, il est d'ailleurs intéressant de souligner qu'au beau milieu du travail exégétique de ce chapitre 13, ils consacrent un excursus au sujet des paraboles, de leur histoire critique et de la spécificité de leur langage : William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 378-382. Leur attention porte définitivement plus sur l'interprétation des récits paraboliques que sur l'interprétation des auditoires en présence.

²⁸² L'étude renvoie ici à sa partie consacrée à l'état de la question qui présente longuement les propositions de Luz sur Mt 13, voir *supra*, p. 38-39.

²⁸³ Luz se situe dans la même veine que Kingsbury qui propose encore une autre manière de diviser l'évangile. Pour ce dernier, la clef du découpage répétée en 4,17 et en 16,21 (ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς) mène à une division en trois parties : [1,1–4,16] la personne de Jésus-Messie, [4,17–16,20] la proclamation de Jésus-Messie, [16,21–28,20] les souffrances, la mort et la résurrection de Jésus-Messie. Ce plan fait du chapitre 13 une amorce aux récits de la Passion, la mort et la résurrection du Christ. Sur la position de Kingsbury voir *supra*, p. 37.

narratif serait de sceller la séparation entre Jésus et Israël. La séquence comprise entre 12,1 et 16,20 raconte l'affirmation progressive et de plus en plus radicale de cette séparation. Le texte témoigne principalement d'une rupture.

« They [the repetitions] call the reader's attention to what the real issue is : the separation of the disciples of Jesus from Israel, the founding of the church, and its way to the Gentiles. »²⁸⁴

Luz prend acte que le discours en paraboles fait lui-même récit et qu'en ce sens, il s'intègre dans une narration plus large qui raconte le détachement entre Jésus et Israël :

« Sometimes it is addressed to the people, sometimes to the disciples. Jesus carries on brief scholarly dialogues with the disciples. Thus in a very special way this discourse is itself a narrative. »²⁸⁵

Cette narrativité du discours est mise au service de son contexte large et fait progresser l'ensemble du récit évangélique. Luz envisage les déplacements physiques des personnages (13,1-2.10.36.53) comme les signes d'une séparation entre Jésus et Israël et du lien privilégié entre Jésus et l'Église. La mise en perspective de ce discours est ici fortement marquée par le mouvement général du macro-récit. À l'inverse de Davies et Allison qui ouvraient leur lecture du discours par un excursus sur le langage parabolique, le commentaire de Luz débute sur l'insertion du discours dans la séquence 12,1-16,20 appelée « Jésus se dégage d'Israël ». Ces deux mises en perspective de Mt 13 caractérisent différemment le discours en paraboles, l'une inscrit cet événement dans une histoire de l'Église et l'autre en fait un acte de parole lié au Royaume des cieux.

Au vu de la disparité des plans d'ensemble de l'évangile selon Matthieu, il semble difficile de caractériser définitivement le contexte large d'insertion du chapitre 13. Il convient d'ailleurs sans doute d'en minimiser l'impact pour une interprétation du chapitre. Quel que soit le plan général retenu, le discours en paraboles instaure du nouveau dans le parcours des auditeurs/lecteurs. Pour la première fois dans l'évangile, le locuteur devient paraboliste et prononce un discours entièrement parlé en paraboles. Des premiers versets (« et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles » v. 3a) au dernier (« et il arriva, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il s'en alla de là » v. 53), le chapitre 13 s'appuie sur cette nouvelle pratique. La parabole structure le chapitre tant du point de vue qualitatif que quantitatif. Le parler en paraboles englobe l'ensemble de cet événement. En ce sens, la nouveauté avec laquelle le

²⁸⁴ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 177.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 228.

narrateur choisit de poursuivre ici son récit évangélique fait de ce discours un acte de parole particulier. À l'instauration de ce nouveau langage (qui sera encore sélectionné dans la suite de l'évangile) correspond une nouveauté de mise en récit. Contrairement au Sermon sur la montagne, ce discours fait réagir ses auditeurs et le texte fait état d'une partie de ces effets sur les personnages en présence. La prise de parole provoque des réactions (13,10), suscite des questions (13,51), génère du mouvement (13,36). Pour la première fois, les disciples interrogent leur Maître sur sa manière de s'exprimer (13,10) et Jésus répond à ces sollicitations (13,11-17). Autrement dit ce discours est mis en récit et comme tout récit, il déploie une intrigue qui agit sur ses personnages. Dans un contexte unanimement décrit comme marqué par le violent conflit qui oppose Jésus à ses adversaires, cette mise en récit témoigne néanmoins d'une relation nouvelle entre le locuteur et ses auditeurs. Le contexte étroit et large d'insertion du discours souligne l'importance accordée par le narrateur à cette opposition rejet/accueil. Cet élément à double face travaille la séquence narrative à laquelle appartient le discours. Il convient donc maintenant de mesurer ce qui structure le discours en paraboles pour cerner sa capacité à faire fonctionner ces thématiques contextuelles.

3. Structure

Les propositions de structure du discours en paraboles sont sans doute aussi nombreuses que celles des plans d'ensemble du premier évangile. Cette disparité témoigne de la variété des interprétations du discours mais aussi des difficultés à en dégager une trame. Rendre compte de sa construction nécessite d'en infléchir la lecture et donc la compréhension. En première analyse, il s'agit simplement d'aboutir à une proposition de structure qui permette de poursuivre ce travail de recherche. Avant de pouvoir dégager quelques éléments de construction du chapitre 13, il convient de revenir sur ce qu'en proposent au moins deux études parmi les plus importantes. Ainsi les structures défendues dans les commentaires de Davies et Allison puis de Luz seront reprises afin de mieux cerner les enjeux herméneutiques. Leurs hypothèses ont déjà fait l'objet d'une présentation dans la partie consacrée à l'état de la question, il s'agit donc simplement d'en souligner ici les éléments clefs. L'étude propose de pointer ensuite les principales difficultés à élaborer un plan d'ensemble du discours en paraboles puis de présenter sa proposition de structure, outil d'analyse nécessaire à la poursuite du travail exégétique.

a) Une structure en triades : Davies et Allison²⁸⁶

Selon Davies et Allison Matthieu a pour habitude de fonctionner en triades et le chapitre 13 ne fait pas exception²⁸⁷. Ils défendent ainsi l'hypothèse selon laquelle Mt 13 est écrit selon un rythme ternaire :

- trois versets introductifs similaires : versets 24.31.33, ἄλλην παραβολὴν + αὐτοῖς + ὡμοιώθη / ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν + datif

- trois clauses introductives identiques : versets 44.45.47, πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν + datif

Ils défendent aussi l'idée selon laquelle les versets 10 à 23 et 34 à 43 constituent deux groupes parallèles contenant chacun une déclaration relative aux foules et aux paraboles, une remarque sur la fonction révélatrice des paraboles, une citation des Écritures (ou une allusion) et une interprétation étendue sur une parabole relativement longue. Davies et Allison rejettent surtout l'idée habituellement admise par les exégètes que ce discours est structuré en deux parties égales : une première adressée aux foules (v. 1-35) et une seconde aux disciples (v. 36-52). Davies et Allison observent que le verset 10 fait obstacle à une telle division et que l'auteur n'aurait pas séparé la parabole des ivraies (v. 24-30) de son explication (v. 36-43). Leurs trois parties possèdent donc un contenu équivalent (parabole(s) + matière ajoutée + interprétation) et reposent sur un même schéma en inclusion. Le parallèle entre les versets 10-23 et 34-43 leur semble indéniable et explique selon eux pourquoi l'interprétation de la parabole des ivraies se situe après une discussion (pour maintenir le parallèle avec la première section). Les trois sections semblent ainsi similaires : après une première parabole (v. 3-9) les disciples interrogent Jésus, après plusieurs paraboles (v. 24-33) ils lui demandent une explication, après plusieurs autres paraboles (v. 44-50) Jésus interroge ses disciples. Une courte conversation introduite par une demande conclut la partie parabolique de chaque section. Davies et Allison défendent cette structure en triades en Mt 13 principalement parce

²⁸⁶ Pour une présentation détaillée de cette structure, voir *supra*, p. 43.

²⁸⁷ Davies et Allison constatent que jusqu'au chapitre 12 au moins, Matthieu construit son évangile en triades. Au-delà du chapitre 12 (et on ignore clairement pourquoi même si plusieurs hypothèses peuvent être formulées), Matthieu se conforme davantage à l'évangile de Marc qui reste une de ses sources principales. En dehors de 1,1 (le titre), de 1,2-17 (la généalogie qui n'est pas à proprement parler du matériel narratif) et des discours aux chapitres 5-7, 10 et 13, Matthieu emploierait donc des structures en trois temps, puis reviendrait au déroulement de Marc. Cette hypothèse rédactionnelle est plus largement développée encore dans : Dale C. ALLISON, *Studies in Matthew. Interpretation Past and Present*, Grand Rapids, Michigan (MN), Baker Academic, 2005. Cette étude contient notamment une analyse de la configuration en triades du Sermon sur la montagne et son interprétation est mise en application au-delà des chapitres 5 à 7.

qu'elle correspond au traitement des chapitres 24-25 dans lesquels ils retrouvent ce rythme ternaire qui s'impose selon eux dès lors que Matthieu se détache de sa source marcienne²⁸⁸.

Cette première proposition de structure appelle au moins trois remarques critiques qui visent toutes le principe des triades. Tout d'abord Davies et Allison insistent sur le fait que Matthieu organise son récit en triades à partir du moment où il s'écarte de sa source marcienne. Sur cet argument, ils mettent rapidement de côté les vingt-trois premiers versets du chapitre 13 issus selon eux directement du second évangile. Les parallèles avec Marc (sans compter les parallèles avec Luc) se poursuivent pourtant dans ce chapitre 13. On retrouve en effet Mc 4,30-32 en Mt 13,31-32, Mc 4,33-34 en Mt 13,34-35 et on pourrait ajouter la finale du chapitre de Matthieu (13,54-58) dont on trouve un parallèle en Marc 6,1-6. Le fonctionnement en triades ne coïncide donc pas exactement avec les passages propres à Matthieu. L'argument selon lequel Matthieu s'appuie sur une structure en triades lorsqu'il s'éloigne de ses sources ne peut pas rendre compte entièrement du discours en paraboles. Un travail en critique des sources permettra de mieux repérer les différentes voix à l'œuvre dans ce corpus (particulièrement les relations qu'entretient Mt 13 avec Mc 4)²⁸⁹.

La deuxième remarque critique consiste à signaler qu'une structure du chapitre 13 fondée sur le principe de la triade n'oriente pas fondamentalement l'interprétation des propos tenus. Le souci de la structure n'est pas articulé à la visée du discours. Une composition en trois temps, surtout si elle est à ce point mise en place par l'auteur, serait nécessairement transcrite en vue d'une démonstration. Or le commentaire de Davies et Allison ne dit que très peu de choses sur les raisons d'une telle construction. Faut-il y voir une insistance due à une oralité perdue ? Un modèle rhétorique repris ? La visée de ces schémas à trois temps n'est pas précisée : le commentaire n'explique pas en quoi une telle construction peut infléchir la compréhension des auditeurs/lecteurs. Sur ce point, la structure en triades telle qu'elle est exposée n'apporte aucun élément de réponse. Cette remarque souligne l'importance d'un travail sur la structure prenant acte de l'impact de la mise en récit du discours sur les auditeurs/lecteurs. Ce n'est pas la structure qui peut faire sens mais le discours rapporté dont elle traduit le rythme et le déroulement.

La dernière remarque entend néanmoins relever un élément en faveur d'une structure en triades. La proposition de Davies et Allison se tient en effet au plus près du texte en respectant

²⁸⁸ Davies et Allison s'intéressent surtout à la manière dont Matthieu utilise son matériau issu de Marc, comment il le traite et comment il s'en détache. Leur critique des sources justifie donc en partie leur hypothèse de structure en Mt 13.

²⁸⁹ Voir *infra*, p. 192-209.

le travail matthéen de mise en récit du discours. Cette structure rend compte de la manière dont le narrateur raconte cette prise de parole publique. En ce sens elle fournit une indication précieuse sur le déroulement narratif : les paraboles s'articulent les unes aux autres, elles se déploient distinctement, elles s'accumulent. Ces micro-récits s'inscrivent successivement dans une intrigue plus large, dite unifiante et particulièrement construite et autonome. Le projet narratif du corpus est ainsi mis en avant et semble bien correspondre au programme annoncé en 13,3 et résumé par la formule λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles*. La recherche d'une structure ne peut pas faire l'économie d'une étude du récit englobant qui porte ces paraboles et donc d'une étude de l'intrigue qui leur donne cohérence. Au chapitre 13 il ne s'agit pas d'une succession de paraboles mais bien d'un texte qui organise en un scénario logique un ensemble de sept paraboles. La proposition de Davies et Allison plaide donc pour un travail de type narratif rendant compte de la mise en système de cette série de paraboles et de son impact sur les auditeurs/lecteurs. Leur structure en triades met en évidence un texte construit qui se déploie selon une logique narrative élaborée et à laquelle les paraboles participent. Elle rend compte de cette péricope comme d'un événement de langage à décrypter et atteste la mise en place d'un axe de communication.

b) Une structure selon l'auditoire : Luz²⁹⁰

Comme l'étude l'a déjà précisé, Luz lit Mt 13 comme un récit de rupture : le discours en paraboles permet de rapporter comment Jésus se détourne des foules (préfigurant Israël) au profit exclusif de ses disciples (préfigurant l'Église). Ce déplacement s'opère en deux temps : il débute et s'installe provisoirement des versets 10 à 23 et il s'établit définitivement des versets 36 à 52. Luz défend l'idée selon laquelle dans une première instruction, Jésus explique pourquoi les foules, contrairement aux disciples, ne comprennent pas les paraboles qui leur sont racontées, puis illustre principalement à travers la parabole du semeur ce que signifie συνίημι / *comprendre* et οὐ συνίημι / *ne pas comprendre* (v. 11-17). Matthieu conclut cette partie adressée au public par une citation scripturaire (v. 34-35). Lors de la seconde partie du discours, les disciples sont mis en situation de comprendre : cette position est textuellement prouvée par la réponse positive qu'ils fournissent à la question de Jésus (v. 51). Le chapitre 13 se dote ainsi d'une double conclusion : les foules ne comprennent pas (v.34-35) et les disciples comprennent (v.51). Les paraboles ont rendu manifeste l'incompréhension et finalement la rupture entre Jésus et Israël. La structure en deux parties que propose Luz rend

²⁹⁰ Pour une présentation détaillée de cette structure, voir *supra*, p. 48.

compte de cette scission et s'inscrit dans un contexte immédiat lié à la problématique de l'auditoire : le discours aux foules (v. 1-35) et le discours aux disciples (v. 36-52).

Cette structure permet de dégager quelques grandes lignes interprétatives du discours en paraboles. Dans la perspective de Luz, ce qui précède le chapitre 13 prépare l'auditeur/lecteur au conflit qui oppose les dirigeants juifs et Jésus. Ce qui succède au chapitre 13 conduit l'auditeur/lecteur à une séparation définitive entre Jésus et Israël puis à la naissance de l'Église. Le discours en paraboles repose donc sur une structure en deux parties dont le verset 36 sert de charnière :

Alors, **laissant** / ἄφεις les foules, il alla vers la maison. Et ses disciples **s'approchèrent** / προσῆλθον de lui en disant : « Explique-nous la parabole des ivraies du champ. »

Les mouvements indiqués signalent un changement définitif d'auditoires : Jésus se détourne des foules au profit de ses disciples. Le chapitre 13 est ainsi lu entièrement comme la manifestation d'une séparation entre ceux à qui « il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11a) et ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 11b). Le discours en paraboles est perçu comme l'événement qui scelle la rupture entre Jésus et Israël et ouvre une période nouvelle. Le commentaire de Luz puise ses arguments essentiellement dans les interruptions narratives du discours (v. 10-11a ou v. 34-37a) qui mettent l'auditeur/lecteur à distance des paraboles. Une telle argumentation atteste une nouvelle fois l'importance de la mise en récit de ce discours. Ces interruptions narratives sont interprétées comme les marques d'un approfondissement de la compréhension de l'identité de Jésus par les disciples :

« What then is the meaning of the interruption of the narrative by the parables discourse ? Our thesis is : It condenses and anticipates the story of the entire Gospel of Matthew in a concentrated form. What will happen in the story of Jesus as a whole is anticipated here and taught to the disciples. In this sense – and not for formal reasons – the parables discourse is the center of the entire gospel. »²⁹¹

Luz ajoute à cela une dimension exhortative par laquelle le discours devient une adresse particulière à l'Église. Ainsi, ce condensé du récit évangélique devient une adresse directe à la communauté matthéenne qui l'exhorte à entrer dans le cercle des comprenant :

« Israel's lack of understanding is by no means a reason for the church to feel confirmed and comforted. Instead, it has performative power and is

²⁹¹ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 295.

itself intended to bring about understanding. Matthew wants to lead the community of disciples to understanding and thus into life precisely by understanding this non-understanding. »²⁹²

Matthieu interpelle directement la communauté en abordant le futur d'une Église en route. L'anticipation du jugement final du Fils de l'homme est en effet présentée ici comme étant la clef, une sorte de moteur décisif pour la conduite de l'Église, signe qu'un nouveau peuple de Dieu est en marche vers le salut. Cette Église est appelée dans ce chapitre à « porter du fruit » (v. 23) afin de ne rien craindre « au temps de la moisson » (v. 30) et de montrer à ceux du dehors que les disciples ont compris.

Cette deuxième proposition appelle au moins trois remarques critiques. Tout d'abord l'hypothèse d'une telle structure repose entièrement sur la question des auditoires en présence. Il est vrai que les mentions explicites des auditeurs ont tendance à éclairer la mise en récit et le long *incipit* en fait la démonstration (v. 1-3a). En revanche Luz propose une découpe en deux auditoires distincts que le verset 36 suffirait à établir. Or la constitution des auditoires au fil du discours ne semble pas si évidente à démontrer textuellement. De 13,1 à 13,53 le récit ne désigne que trois personnages en présence dont les principaux indices sont par ordre d'apparition :

1/ Jésus

- v. 1 « *Jésus* s'assit au bord de la mer »
- v. 3 « *il* leur parla de beaucoup de choses en paraboles »
- v. 11 « *il* leur répondit »
- v. 24 « *il* leur proposa une autre parabole »
- v. 34 « *Jésus* parlait aux foules en paraboles »
- v. 36 « *il* alla vers la maison »
- v. 53 « quand *Jésus* eut fini ces paraboles » / « *il* s'en alla »

2/ Les foules

- v. 2 « de grosses *foules* se rassemblèrent auprès de lui » / « toute la *foule* se tenait sur le rivage »
- v. 3 « *il leur* parla »

²⁹² *Ibid.*, p. 295.

- v. 34 « de toutes ces choses, Jésus parlait aux *foules* en paraboles » / « il ne *leur* parlait de rien sans parabole »
- v. 36 « laissant les *foules*, il alla vers la maison »

3/ Les disciples

- v. 10 « les *disciples* s'approchèrent et lui dirent »
- v. 11 « il *leur* répondit »
- v. 18 « *vous* donc, écoutez la parabole du semeur »
- v. 36 « ses *disciples* s'approchèrent de lui en disant »
- v. 37 « il *leur* répondit »
- v. 51 « Avez-vous compris » / « *ils* lui disent »

Foules et disciples sont déjà présents aux chapitres précédents. Les foules écoutent Jésus les enseigner (12,9) ou le voient agir en thaumaturge (12,15), elles s'interrogent sur son identité (12,23), elles assistent à la controverse qui l'oppose aux Pharisiens (12,22-45) et entendent ce qu'il dit de sa famille (12,46-50). Le récit les tient à distance mais ces foules constituent un auditoire ouvert et réceptif depuis deux chapitres déjà²⁹³. Jésus ressent même de la compassion pour elles dès 9,36 mais encore en 14,14 et 15,32. Le récit fait état de leurs sentiments (notamment une crainte révérencielle) face aux paroles et aux actes de Jésus (comme en 9,8 ; 12,23 ; 15,31). En 13,36 le récit fait la distinction entre foules et disciples mais cette distinction n'opère pas une rupture. La suite du récit évangélique confirme à plusieurs reprises les relations que Jésus entretient avec les foules tout en les distinguant des disciples. En 14,22-23 Jésus renvoie les foules et oblige ses disciples à le laisser seul pour prier à l'écart. Les unes sont renvoyées, les autres sont mis à part : l'auditeur/lecteur retrouve donc la même disposition des personnages quelques versets plus loin. Les foules sont distinguées mais pas écartées de l'enseignement ou de l'agir de Jésus. Au cours du discours en paraboles, le narrateur ne les signale plus directement dans son récit. Le verset 36 n'indique qu'un mouvement de Jésus par rapport à ces foules : on ignore leur réaction et leur déplacement. D'un point de vue narratif, elles restent entièrement silencieuses et le texte ne présente aucune trace de leur activité. De ce silence se détachent plus nettement encore les demandes des disciples rapportées aux versets 10 et 36 mais dont le signalement ne se fait qu'au verset 10. Cette proposition de structure fondée uniquement sur la séparation entre

²⁹³ Les chapitres 11 et 12 signalent leur présence tout au long de la crise croissante entre Jésus et les Pharisiens.

foules et disciples telle que formulée au verset 36 nécessite une étude plus approfondie de l'auditoire en multipliant les pistes de lecture des personnages et notamment en différenciant les protagonistes des destinataires de ce discours.

Une deuxième remarque porte sur le rôle que jouent les disciples dans ce récit. Selon Luz, ils sont ceux qui comprennent ou doivent montrer qu'ils comprennent, ils sont ceux du dedans, dépositaires d'une plus grande connaissance des *mystères du Royaume des cieux*. En ce sens, leurs interventions dans le récit sont prises au sérieux et valident leur connaissance. Au fil du discours en paraboles, leur compréhension se manifeste opérant au passage un tri sélectif. Il est indéniable que la thématique de l'exclusion travaille cette péricope. L'étude a même déjà montré qu'elle était à l'œuvre en amont et en aval du discours en paraboles. Mais le commentaire de Luz nomme cette sélection et en identifie les bénéficiaires : il les nomme *disciples* et *foules* préfigurant ainsi l'Église et Israël. Cette identification fonctionne dans le hors texte et s'accomplit pleinement en dehors du récit. Or d'un point de vue narratif, cette sélection ou ce tri fonctionnent mais ne semblent pas ouvrir la voie à un processus d'identification. Le tri avant l'heure est d'ailleurs clairement prohibé dans la parabole des ivraies puisque le maître interdit le ramassage des ivraies avant le temps fixé (v. 30) :

Laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson, je dirai aux moissonneurs : « Ramassez en premier les ivraies et liez-les en bottes pour les consumer entièrement, mais rassemblez le blé dans mon grenier. »

En ce sens, il semble difficile de défendre la thèse selon laquelle le discours opère un tri manifeste alors que les paraboles qui le nourrissent l'interdisent. Au regard de l'interprétation que Jésus donne de cette parabole à ses auditeurs, une telle position semble même périlleuse. Dans une récente publication portant sur la symbolique du mal et le langage parabolique, Cuvillier écrit à propos de cette parabole et de son explication :

« L'explication concentre tout sur la phase finale (la moisson), alors que la parabole se focalisait sur la phase intermédiaire : la cohabitation. [...] On constate que, parmi toutes les figures mises en place dans la parabole, une seule n'est pas l'occasion d'un décryptage (tel personnage ou lieu présenté dans la métaphore équivaut à tel aspect ou personnage dans le monde réel) : celle des "serviteurs". Cette "place vide" est sans doute la place que le lecteur ne doit pas occuper : la place de ceux qui pensent pouvoir faire le tri, savoir qui est d'un côté ou de l'autre. Si tel est le cas, alors pour l'auditeur

de l'explication (un disciple), les seules places qui restent sont celles de "fils du Royaume" ou "fils du mauvais" ! Il est donc interpellé par l'explication en ce sens que la perspective du jugement (du tri) l'incite à se poser la seule question importante : où suis-je ? Voire : qui suis-je ? De telle manière que la question de savoir si cette parabole et son explication désignent la communauté ou le monde comme *corpus mixtum* est une vraie fausse question comme les exégètes en ont le secret. »²⁹⁴

Dans cette perspective, le tri annoncé ne permet plus d'identifier mais d'interpeller. Le thème de la sélection qui nourrit les récits paraboliques (la parabole des ivraies mais aussi celle du filet) ne permet pas une identification mais au contraire l'empêche. Dès lors la structure du discours en paraboles ne saurait s'appuyer sur une telle distinction. Ce choix structurant de Luz appelle donc une vérification des thèmes déployés dans les paraboles et de leur manière d'infléchir la visée du discours sur les auditeurs/lecteurs.

Une dernière remarque critique porte sur la fonction qu'une telle structure attribue au langage parabolique. Dans la perspective de Luz, le mode de langage sélectionné sert de révélateur : les paraboles manifestent la compréhension des uns et l'incompréhension des autres, elles sont réservées à ceux du dehors. Or quel que soit l'auditoire auquel il s'adresse, Jésus parle en paraboles et ne s'exprime qu'à travers ce mode de langage. C'est bien cette manière de parler qui suscite l'incompréhension des disciples au verset 10 : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? ». Et jusqu'à ce qu'il quitte ce lieu, Jésus ne cesse de parler en paraboles et cette exclusivité du langage est attestée par le narrateur au cours du bref sommaire v. 34-35 :

« De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète : "J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde." »

Avant le verset 36 comme après, Jésus parle aux disciples en paraboles et les invite même à être attentifs à ce qu'ils y entendent :

- v. 9 : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! »
- v. 18 : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur. »
- v. 43 : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! »

²⁹⁴ Élian CUVILLIER, « Symbolique du mal et langage parabolique. La parabole du bon grain et de l'ivraie : raconter plus et comprendre mieux ? », in P. BÜHLER – D. FREY (dir.), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques » (n°44), 2011, p. 131.

- v. 51 : « Avez-vous compris toutes ces choses ? »

La visée du langage s'exprime ici sous forme d'une interpellation faisant même appel au corps et non d'une compréhension faisant appel à la seule raison. La structure défendue par Luz place le parler en paraboles en perspective d'un savoir objectif, d'une chose à acquérir ou non. Lorsque Luz établit une distinction d'auditoires, il fonde son hypothèse sur les compétences de l'auditoire à comprendre une parabole alors même que le texte raconte que les disciples ne comprennent pas les paraboles qu'ils entendent (v. 36). Jésus doit manifestement s'y prendre à plusieurs reprises :

- v. 24 : « Il leur proposa une autre parabole »

- v. 31 : « Il leur proposa une autre parabole »

- v. 33 : « Il leur dit une autre parabole »

- v. 45 : « encore une fois »

- v. 45 : « encore une fois »

- v. 47 : « encore une fois »

Cette insistance fait effet de répétition et signale la difficulté simplement à faire entendre. Devant ces appels répétés à se saisir du récit parabolique, l'identification de l'auditoire ne fait plus sens mais plutôt la manière dont la rencontre s'opère entre la parabole et l'auditeur, c'est-à-dire entre l'histoire racontée et *celui qui a des oreilles*. L'insistance avec laquelle Luz revient sur les interruptions narratives au fil du discours le présuppose : les personnages sont interpellés par cet événement de parole et ils y réagissent, ce qui influe sur le déroulement du discours et sa mise en récit. Par le biais d'un travail de type narratif, il s'agira de vérifier comment l'auditoire se construit au fur et à mesure des paraboles et comment elles-mêmes se saisissent de cet auditoire. Aucun auditeur ne semble comprendre pleinement les paraboles : il ne s'agit pas tant de *comprendre* que d'*entendre* ce qu'elles racontent :

« La parabole met en jeu une compétence du récepteur qui échappe au contrôle logique : on peut postuler que c'est la compétence narrative, compétence qui diffère de la compétence lexicale par le fait qu'elle est en quelque sorte transculturelle, qu'elle ne dépend pas de la langue employée. »²⁹⁵

Cette remarque souligne avant tout que la parabole ne transmet pas une connaissance. Opérer une distinction entre ceux qui comprennent et les autres revient à réserver cet enseignement unique sur le Royaume des cieux à une catégorie prédéfinie d'auditeurs. La parabole est alors

²⁹⁵ Michel LE GUERN, « Parabole, allégorie et métaphore », in J. DELORME (dir), *Parole – Figure – Parabole. Recherches autour du discours parabolique*, Presses Universitaires de Lyon, 1987, p. 35.

perçue comme véhiculant un savoir que seul des initiés, en l'occurrence les disciples, pourraient percevoir. Or le récit ne présente pas les disciples dotés de compétences intellectuelles supérieures et ils n'ont d'ailleurs pas été choisis sur ce critère. La parabole mise sur une compétence narrative qui se déploie du seul fait d'être entendue. Autrement dit la parabole ne réduit pas son auditoire à une minorité d'initiés mais ouvre au contraire au plus large, à tous ceux qui peuvent entendre. Dans une contribution sur le thème de la déroute de l'auditeur orchestrée par la parabole, Cusin rappelle en ce sens :

« La parabole n'est pas un discours qui cherche à mieux faire comprendre ; sa visée n'est pas d'abord pédagogique. Si elle est adressée aux foules qui ne peuvent la comprendre, et non point réservée aux seuls disciples, c'est qu'elle est avant tout un appel à entendre [...]. La parabole rappelle à qui sait la lire qu'elle peut être entendue de ceux qui croient la comprendre, mais aussi de ceux qui ne la comprennent pas. »²⁹⁶

En envisageant la parabole comme ce qui sanctionne l'incompréhension des foules²⁹⁷, Luz favorise un auditoire d'initiés en excluant le reste. Or la parabole tient ensemble la compréhension et l'incompréhension : la structure parabolique, parce qu'elle est narration, repose sur cette tension. La παραβολή, littéralement « parole jetée à côté », ne désigne pas directement son objet mais impose le détour par le récit : elle dévoile et cache en même temps. Sa narrativité impose une quête chez les auditeurs/lecteurs qui eux aussi peuvent « entendre sans entendre ni comprendre » (v. 13). Une étude plus avancée des personnages pris en situation de communication sera nécessaire pour progresser dans la compréhension de la structure du récit. Une structure selon l'auditoire oriente ainsi vers une lecture du discours en paraboles en termes d'exclusion/d'inclusion et donc d'efficacité de la parole mais ouvre également des enjeux plus larges comme la nature et le fonctionnement du langage parabolique.

²⁹⁶ Michel CUSIN, « Parole et symptôme dans la parabole », in J. DELORME (dir), *Parole – Figure – Parabole*, *op.cit.*, p. 45. Cet article propose une analyse de type psychanalytique sur le rapport qui lie la parole et la parabole. Même si cette étude se situe sur un tout autre plan, on peut noter ici que l'auteur insiste sur la « déroute » que génère la parabole. La parabole déplace son auditeur non pas pour qu'il comprenne mieux, mais pour qu'il entende plus.

²⁹⁷ La proposition de Luz est reprise ici à titre de modèle. À sa suite, d'autres commentaires ont fait de la parabole un élément sélectif de l'enseignement de Jésus. Dans un article abordant l'auditoire en Mt 13, Genuyt défend l'idée selon laquelle Jésus énonce des paraboles dans le but de sanctionner un aveuglement. La parabole devient le sujet du tri à opérer, de « la maladie à soigner ». François GENUYT, « Matthieu 13 : L'enseignement en paraboles », *art.cit.*, p. 30-44.

c) Des difficultés à établir une structure

De nombreuses lectures du chapitre 13 de Matthieu ont été proposées et chacune d'elles l'envisage selon une structure qui lui est propre. On peut néanmoins repérer au moins trois sortes de propositions : les constructions dites concentriques (de type « chiasme » et qui sont généralement attentives à la fonction du langage parabolique), les compositions en deux parties (habituellement soucieuses des auditoires même si elles ne sont unanimes ni sur le verset charnière ni sur l'identité de ces auditoires) et enfin les constructions en trois temps dont le commentaire de Davies et Allison reste le principal défenseur. En plus de ces propositions, on peut encore signaler quelques découpes justifiées à partir des citations vétérotestamentaires du chapitre. Les reprises scripturaires et les liens que Matthieu entretient avec les Écritures deviennent alors la clef de compréhension du chapitre mais généralement aussi de l'ensemble du premier évangile. De telles propositions mettent en évidence le travail d'intertextualité qui agit en Mt 13 et rappellent l'attention à porter sur les changements de temporalité dans ce récit. Mais il semble inutile de multiplier les exemples tant la quantité des structures proposées est à la hauteur de la diversité des plans de l'évangile selon Matthieu. Toutes ces structures sont nécessairement discutables, leur variété indique essentiellement la difficulté à rendre compte de la construction du chapitre 13 et finalement la résistance que le discours en paraboles oppose à une organisation globale du texte.

Afin de progresser dans l'analyse et aboutir à une proposition de structure, deux des principales difficultés à l'établir doivent maintenant être précisées. La première semble issue de l'hétérogénéité du tissu narratif. Le chapitre 13 porte en effet au langage, et pour la première fois dans cet évangile de manière explicite, le Royaume des cieux. Mt 13 véhicule sept paraboles qui sont facilement repérables puisque le récit lui-même les identifie comme telles. Sur les cinquante-trois versets qui transcrivent cette prise de parole de Jésus, le mot παραβολή / *parabole* apparaît douze fois alors que le terme n'était pas encore apparu dans l'évangile. Par la suite, les auditeurs/lecteurs ne rencontreront ce mot qu'à trois reprises : aux versets 33 et 45 du chapitre 21 et au verset 1 du chapitre 22. Sur les quinze occurrences du mot que compte donc cet évangile, douze sont regroupées dans ce discours du chapitre 13. Le mot παραβολή peut y être employé en complément d'objet direct décliné à l'accusatif : *écouter la parabole* / ἀκούω τὴν παραβολὴν v. 18 – *proposer une autre parabole* / παρατίθημι ἄλλην παραβολὴν v. 24.31 – *dire une autre parabole* / λαλέω ἄλλην παραβολὴν v. 33 – *expliquer la parabole* / διασαφένω τὴν παραβολὴν v. 36 – *finir ces paraboles* / τελειόω τὰς παραβολὰς ταύτας v. 53. On le trouve aussi employé comme

complément de moyen construit avec la préposition *ἐν* suivi du datif : *parler en paraboles* / *λαλέω ἐν παραβολαῖς* v. 3.10.13.34 – *ouvrir la bouche en paraboles* / *ἀνοίγω τὸ στόμα ἐν παραβολαῖς* v. 35. Le mot *παραβολή* est donc sélectionné pour désigner l'objet et la manière, c'est-à-dire le récit comme la mise en récit. La parabole est à la fois le sujet et la cause du récit. La récurrence du mot *parabole* et son usage ont nécessairement un impact sur l'auditeur/lecteur²⁹⁸. Il balise entièrement le texte et renvoie sans cesse l'auditeur/lecteur à cette langue nouvellement parlée par Jésus. Le narrateur insiste sur ce point en ajoutant des clauses introductives à ces paraboles qui sont pourtant formellement établies. On trouve la formule typiquement matthéenne²⁹⁹ « le Royaume des cieux est semblable à » aux versets 24.31.33.44.45.47. C'est-à-dire que sur sept paraboles contenues dans ce chapitre, six sont introduites de manière explicite. Seule celle dite du semeur débute à nu : « Voici le semeur est sorti pour semer » (v.3b)³⁰⁰. Le Royaume des cieux est ainsi associé – et de manière exclusive ici – au langage parabolique. Ces clauses ajoutent encore un autre type de signal à l'adresse des auditeurs/lecteurs et leur rappellent la nature figurative du langage employé. Les récits ainsi amorcés leur sont donnés à titre de comparaison et exigent d'eux un décryptage et donc un travail interprétatif. La mise en récit de ce discours insiste pour guider l'auditeur/lecteur à travers ce mode de langage. Pour participer à ce discours, il s'agit bien d'en passer par plusieurs niveaux de récits. La parabole emploie un langage figuratif qui crée du récit à partir d'une image. Ce récit, en se développant, génère nécessairement une intrigue. Ainsi, l'auditeur/lecteur, jusque-là pris dans une intrigue plus générale, accède à d'autres intrigues imbriquées. Et l'intrigue unifiante ne cesse de le replonger dans une brève intrigue épisodique tout en s'assurant à chaque fois de lui en signaler la traversée. La séquence constituée par le chapitre 13 confère une hétérogénéité au tissu narratif en brassant plusieurs genres de textes : discours directs, récits, citations et sommaire se succèdent. Chaque élément constituant la séquence donne sens à l'autre et en oriente la lecture. La structure du chapitre 13 doit donc pouvoir prendre en considération l'imbrication de ces différents éléments. Si la parabole en

²⁹⁸ On peut noter ici que les deux types d'emploi du mot (objet et moyen) apparaissent autant dans le discours direct (par exemple aux v. 10 et v. 18) que dans le corps du récit (par exemple aux v. 35 et v. 53). Autrement dit, ces deux usages sont placés sous la responsabilité du narrateur mais également des personnages en présence. L'un ne semble pas l'emporter sur l'autre.

²⁹⁹ Marguerat fait remarquer que seule une minorité de paraboles est pourvue dans les synoptiques de clause introductive. On en dénombre quatorze au total : « Et sur ces quatorze paraboles, sept sont propres à la tradition de Matthieu ; il est hautement probable que l'évangéliste, qui use avec prédilection de ce type de signallement au lecteur, ait multiplié la formule pour en doter les paraboles venues de son trésor traditionnel. Cela dit, seul un tiers des paraboles se trouve affecté d'une introduction. Le plus grand nombre commence à nu, notamment chez Luc. », Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 13.

³⁰⁰ Même dans ce cas, le narrateur a pris soin dans la première partie du verset de préciser la nature de l'énoncé qui va suivre (« Et il leur dit beaucoup de choses *en paraboles* », v. 3), nommer le langage sélectionné revêt alors une importance particulière.

est l'élément essentiel, force est de constater qu'elle ne suffit pas à rendre compte d'une structuration globale du chapitre³⁰¹. Elle ne peut faire pleinement sens que parce qu'elle est elle-même prise dans un récit lui-même constitué de plusieurs éléments. Autrement dit, la parabole ne se suffit pas à elle-même mais déborde d'une expérience de parole plus vaste. La force stratégique développée pour cela par le narrateur constitue une des principales difficultés à établir une structure d'ensemble. L'accumulation de micro-récits orchestrée par le narrateur est révélatrice d'une stratégie narrative dont la cible reste l'auditeur/lecteur. Pour dégager quelques éléments de structure, la question ne sera donc pas tant d'organiser les paraboles entre elles³⁰² ou d'identifier les auditoires en mesure de les comprendre³⁰³ mais d'abord de comprendre en quoi cette accumulation de courts récits induit une compréhension de l'intrigue générale de la séquence. Les effets des récits paraboliques migrent nécessairement vers le récit englobant qui lui-même les véhicule et les oriente. Ces couloirs narratifs, recherchés par la mise en récit du discours et opérationnels grâce à la variété du matériel utilisé, devraient permettre de proposer une structure d'ensemble de la séquence. Une structure du discours pourrait apparaître sur le plan pragmatique du discours, c'est-à-dire dans le canevas narratif mis en place par le narrateur pour agir sur son auditeur/lecteur telle une expérience de parole. Une analyse du texte – diachronique puis synchronique – permettrait alors de rendre compte de la pluralité des supports utilisés pour la mise en récit de cette expérience, d'en comprendre ses origines et donc son orientation et ses effets.

La seconde principale difficulté à établir une structure de ce discours provient de la perméabilité des différents genres employés. Le chapitre 13, habituellement appelé « discours en paraboles », ne se limite pourtant pas au genre du discours. Les récits et les différentes prises de parole se mêlent au discours qui se mêlent aux citations et qu'un récit plus vaste encore reprend à son compte et réoriente pour l'auditeur/lecteur. Le tissu narratif est hétérogène et chaque élément constitutif est producteur de sens pour les autres. À cette diversité du texte s'ajoute une diversité des niveaux d'analyse à laquelle le texte invite. Le niveau discursif (l'intention du narrateur), le niveau narratif (la leçon du récit) et le niveau programmatique (la façon dont le récit programme sa propre réception) sont trois niveaux

³⁰¹ On peut penser ici aux structures dites concentriques (de type « en chiasme ») qui rendent davantage compte d'une fonction du langage parabolique – sur le plan de la compréhension – que de ses effets racontés dans le récit et recherchés par le narrateur. Dans ce cas c'est plus la fonction du langage qui permet de proposer une structure au texte que le récit parabolique.

³⁰² Comme les structures soucieuses de la composition formelle du discours peuvent le faire.

³⁰³ Comme les structures justifiées par les différents auditoires en présence et qui s'inscrivent majoritairement dans une perspective d'histoire de l'Église.

étroitement imbriqués les uns dans les autres et ouvertement à l'œuvre dans le chapitre 13 de Matthieu. L'intervention active du narrateur, textuellement attestée par le sommaire (v. 34-35), le genre de la parabole (qui envisage le récit comme une expérience capable d'atteindre l'auditeur/lecteur) ou encore les interventions des auditeurs en présence auprès du locuteur (v. 10.36.51) sont des signes de la construction particulièrement soignée du texte qui appellent différents niveaux d'analyse. La difficulté réside en ce que le texte raconte un événement de parole *in situ*, c'est-à-dire qu'il le raconte comme une expérience, un événement qui agit sur les personnages en présence, comme un discours qui influe sur le déroulement de l'histoire racontée et vise le *hors texte* de son récit. En ce sens, on pourrait dire que Matthieu rapporte un véritable acte de langage, c'est-à-dire que le discours en paraboles ne se contente pas de transmettre des informations sur son objet-Royaume des cieux mais il *agit* aussi, à la fois sur ses interlocuteurs, sur le monde environnant et sur ses auditeurs/lecteurs. Les personnages se taisent (v. 2), s'interrompent (v. 10), se répondent (v. 11.37), évoluent dans l'espace (v. 1.36.53), vont et viennent en fonction de ce qui se dit (v. 2.3.36), c'est ainsi qu'ils participent à la programmation de la lecture qu'on peut en faire. Leur parcours narratif suffit à montrer en partie cette interaction entre la parole et l'action racontées. Ainsi un jeu de communication s'installe pour la première fois publiquement dans cet évangile entre la parole enseignée par le Maître et ses disciples. Les auditeurs/lecteurs suivent le fil narratif d'une prise de parole dont les personnages en présence sont en mesure de modifier la teneur. Ce récit raconte donc un parcours, une expérience de parole que vivent les personnages en présence et que le narrateur cherche à porter jusqu'à ses auditeurs/lecteurs. La structure proposée pour poursuivre le travail d'analyse entend rendre compte de ce parcours et en souligner la visée pour un auditeur/lecteur.

d) Proposition d'une structure à trois temps

Pour avancer dans le travail exégétique, il faut maintenant proposer une structure qui permettra d'entrer dans le texte. Cette structure se fonde sur le repérage de l'originalité de la narration et des effets que le narrateur entend produire sur son auditeur/lecteur. Puisqu'il s'agit d'un discours *raconté*, l'étude propose de rendre compte de la construction de l'histoire en repérant son intrigue³⁰⁴. Une des caractéristiques du discours en paraboles est de véhiculer autant d'intrigues que de paraboles – micro-récits – elles-mêmes mises en texte et portées

³⁰⁴ « Pour qu'il y ait récit, il faut une histoire. La structure de l'histoire, c'est son intrigue. », Yvan BOURQUIN – Daniel MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 53. Plus généralement, cette partie de l'étude se fonde sur le chapitre que cet ouvrage consacre à l'analyse de l'intrigue (p. 53-74).

dans une intrigue unifiante. Au cours de l'analyse synchronique du texte, il conviendra de reprendre cette particularité narrative et de mieux cerner l'entrelacement qui opère entre les micro-récits et le macro-récit³⁰⁵. Dans cette partie, il s'agit simplement de percevoir la structure de l'histoire racontée de 13,1 à 13,53 à travers son intrigue et d'en déduire une construction possible. L'outil du schéma quinaire sert ici à dégager les différentes étapes de l'intrigue unifiante dont le texte laisse des traces en dehors des récits paraboliques. Les versets désignés comme faisant partie des micro-récits (paraboles) n'apparaissent donc pas dans cette analyse. L'étude propose de schématiser sa lecture de l'intrigue unifiante en rappelant la définition de chaque étape dans un souci de clarté :

1 / Situation initiale

Cette étape doit fournir au lecteur les éléments d'information nécessaires pour comprendre la situation que le récit va modifier.

v. 1-3 - Jésus s'installe, de grosses foules l'entourent - λαλέω αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς / il leur dit beaucoup de choses en paraboles

Dès l'*incipit*, l'acte d'énonciation est textuellement attesté. Les circonstants sont posés (de lieu et de temps) : l'énoncé est ancré dans une situation d'énonciation (choix du discours au style direct). L'énoncé (la parole prononcée) est annoncé sous forme parabolique. Le personnage-Jésus est signalé comme locuteur principal (sujet de l'énonciation) et le personnage collectif des foules est désigné comme auditeur (récepteur de l'énonciation).

La situation initiale fournit les éléments principaux qui permettent de comprendre ce que le récit va déployer. L'acte d'énonciation est l'objet principalement mis en place. Les versets suivants (3b-9) fonctionnent comme une illustration de la situation initiale : tout pourrait s'arrêter au verset 9, le récit garderait une unité de sens. Le récit ne se noue qu'à la fin de la première parabole, une fois que l'énonciation a débuté et qu'une première parabole a été racontée.

³⁰⁵ L'intégration des micro-récits (les paraboles) dans ce macro-récit est évidemment révélatrice de la visée narrative de l'ensemble. La signification de l'intrigue unifiante ne se construit que dans l'interaction des différentes intrigues : les paraboles donnent sens au récit d'ensemble et le récit d'ensemble donne sens aux paraboles. Une lecture synchronique du texte permettra de mieux dégager ces enjeux interprétatifs liés à l'analyse de l'intrigue de Matthieu 13.

2 / Nouement (A et B)

Cette étape signale le déclenchement de l'action. La tension dramatique s'amorce. Le détonateur peut être l'énoncé d'une difficulté, le signalement d'un manque dont le récit montrera la tentative de liquidation.

A

v. 10 - 1^{ère} demande - δια τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς ; / Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?

Apparition du personnage-disciples qui interroge non pas l'énoncé mais l'énonciation. Le nœud se précise, une difficulté survient : le *manque* de compréhension des disciples. Le récit s'emploie à combler ce manque. Sans ce verset, le chapitre ne serait qu'une succession de paraboles, or la question des disciples déclenche une action et donc du récit.

B

v. 36 - 2^{ème} demande - διασάφῃσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν / Explique-nous la parabole des ivraies du champ

Le nouement se renforce : l'incompréhension des disciples perdure. Certains éléments de la situation initiale sont repris (les foules, la maison, le déplacement du locuteur), ce qui produit un effet-retour : le récit ne parvient pas à faire progresser l'intrigue. Ce nouement en deux temps signale une résistance à résoudre le manque initial signalé (v. 10). Le déroulement de l'intrigue se bloque malgré les tentatives de l'action transformatrice qui se produit aussi en deux étapes.

3 / Action transformatrice (A' et B')

Cette étape vise la liquidation du manque annoncé par le récit. La dynamique transformatrice peut consister en un long processus de changement et se situer au niveau cognitif. Dans ce cas, c'est une évaluation (et non une action) qui mène la transformation, souvent en communiquant un objet-valeur (par exemple un savoir).

A'

v. 11-35 - 1^{er} flot du parler en paraboles - Il leur répondit v. 11 / Voilà pourquoi je leur parle en paraboles v.13 / Vous donc, écoutez la parabole v. 18 / Il leur proposa une autre parabole v. 24 / Il leur proposa une autre parabole v. 31 / Il leur dit une autre parabole v. 33 / Toutes ces choses, Jésus les dit aux foules en paraboles et il ne leur disait rien sans parabole v. 34

Cette première partie présente quatre formes paraboliques (3 + 1 explication) et se constitue narrativement comme une réponse à la question des disciples (v. 10). Le personnage-Jésus pose un acte de parole en réponse à la question. Selon l'intrigue : sa parole fonctionne comme comblement du manque signalé. Cet événement de parole produit du récit (parabolique) et vise la transformation de l'incompréhension en compréhension.

B'

v. 37-50 - 2^{ème} flot du parler en paraboles - Il leur répondit v. 37 / Le Royaume des cieux est semblable à v. 44 / Encore une fois, le Royaume des cieux est semblable à v. 45 / Encore une fois, le Royaume des cieux est semblable à v. 47

Cette seconde partie présente aussi quatre formes paraboliques (3 + 1 explication) et se constitue aussi narrativement comme une réponse à la demande des disciples (v. 36).

Le personnage-Jésus génère à nouveau une action transformatrice en reprenant son parler en paraboles. Le parler en paraboles est désigné comme porteur de la réponse attendue par les disciples, comme étant l'événement de résolution.

4 / Dénouement

Cette étape est construite en symétrie avec le nouement : elle énonce la résolution du problème annoncé. Elle peut aussi décrire les effets de l'action transformatrice sur les personnes ou la manière dont la situation se rétablit dans son état antérieur.

v. 51 - une réponse - Συνήκατε ταῦτα πάντα ; λέγουσιν αὐτῷ, Ναί. / Avez-vous compris toutes ces choses ? Ils lui disent : Oui.

En réponse à l'incompréhension signalée, le dénouement est narrativement attesté par le *oui* des disciples. Cette étape signale une intrigue de la révélation : le dénouement signale un gain et donc une transformation effectuée. Les disciples ne sont plus dans la demande mais dans l'acceptation.

5 / Situation finale

Cette dernière étape décrit la nouvelle situation après que la tension narrative installée par le récit s'est apaisée.

v. 52-53 - mise en perspective et départ - διὰ τοῦτο [...] / μετῆρεν ἐκεῖθεν / c'est pourquoi [...] / il s'en alla de là

Le *oui* du dénouement est immédiatement repris par le locuteur en langage figuratif (v. 52). Ce *oui* permet à Jésus de quitter ce lieu pour poursuivre son ministère ailleurs (le circonstant

de lieu est modifié v. 53b-54a). La situation initiale (v. 1-3) se clôt ici : l'événement de parole est terminé.

Le schéma quinaire fonctionne comme une structure type qui permet de prendre certaines mesures du récit. Son objectif n'est pas de réduire le récit à cinq étapes selon un même ordre et une même densité pour chacune. Bien au contraire, ce schéma est un outil qui facilite le repérage de l'originalité de la narration et des effets que le narrateur entend produire sur son lecteur. Il a permis ici de mettre en évidence le parcours d'ensemble du récit qui évolue selon le parler en paraboles et ses effets sur les auditeurs en présence. Cette évolution ouvre une proposition de structure en trois temps.

1^{ère} partie (v. 1 à 9)

λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles* est constitutif du ministère de Jésus

La situation initiale de l'intrigue impose de prendre au sérieux le récit qui porte l'acte d'énonciation. La découpe de cette première partie s'appuie principalement sur le fait qu'elle constitue une unité de sens qu'aucun nœud ne vient troubler. Sa situation finale exhorte l'auditeur/lecteur à entendre ce qui se dit et qui le dit. L'énoncé est ancré dans la situation d'énonciation et l'énonciateur est indissociable de son énoncé.

2^{ème} partie (v. 10-50)

ἡ παραβολή / *la parabole* est une action transformatrice

- v. 10-35 : récits de la dynamique de l'action
- v. 36-50 : récits des effets de l'action

La découpe de cette seconde partie prend acte de l'importance accordée à la résistance que rencontre le parler en paraboles : ce nouveau mode de langage peine à se faire comprendre. Sa capacité à faire passer les auditeurs de la demande à l'acceptation (des questions sur l'objet-parabole à un *oui*) est mise en valeur par la construction du récit. Le narrateur opère en deux temps qu'il sépare par une répétition du nœud de l'intrigue (une demande de

³⁰⁶ L'étude devra observer comment les intrigues épisodiques utilisent l'étape de la transformation. Si la mise en récit du discours raconte une transformation lente et progressive des auditeurs, les paraboles influencent nécessairement d'une manière ou d'une autre ce parcours narratif des personnages. On peut déjà noter que les récits paraboliques racontent précisément des histoires de transformation (les grains semés, le levain, etc.)

compréhension est exprimée deux fois par les disciples, v. 10.36). Cette accumulation vaut pour une insistance, et dans l'intrigue unifiante, l'importance accordée à l'étape de la transformation associe chez l'auditeur/lecteur *parabole* et *action transformatrice*³⁰⁶.

3^{ème} partie (v. 51-53)

λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles* constitue un appel radical

La découpe de cette dernière partie correspond au dénouement et à la situation finale auxquels le discours en paraboles parvient. Ces derniers versets attestent qu'un couloir de communication s'est ouvert entre le locuteur et ses auditeurs : un événement de langage s'est déroulé. La radicalité de la question posée par Jésus cherche à vérifier l'effet que sa parole a produit sur les auditeurs. La question révèle le désir que porte Jésus de *faire comprendre* et la réponse des disciples montre qu'ils acceptent désormais ce langage qu'ils ne comprenaient pas avant. Leur oui ne donne lieu à aucune explication et ne dit rien de l'objet de compréhension mais ouvre au contraire une nouvelle parole figurative (v. 52) qui confirme que la parabole est d'abord un événement de langage à décrypter pour celui ou celle qui l'entend.

La structure proposée se fonde sur le sens premier de παραβολή. Du verbe παραβάλλω / *jeter le long de, mettre à côté de*, le terme désigne une parole fondamentalement figurative qui projette sa signification au-delà d'elle-même. C'est pourquoi l'expression λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles* (sélectionnée par le narrateur au v. 3, repris par les auditeurs au v. 10 puis par le locuteur au v. 13) rend compte de manière appropriée de la difficulté du discours : il parle un langage qui contient lui-même ses images, ses codes, ses repères, ses valeurs, etc. Ce parler en paraboles propose aux auditeurs/lecteurs une expérience de langage qu'il s'agit d'entendre. À l'abondance du nom παραβολή / *parabole* correspond celle du verbe ἀκούω / *entendre* (v. 9.13^{×2}.14^{×2}.15^{×2}.16.17^{×3}.18.19.20.22.23.43) qui jalonne l'ensemble du récit. Ce verbe est toujours placé sous la responsabilité du personnage-Jésus : le locuteur parle d'entendre, appelle à entrer en dialogue avec le récit parabolique. Sa parole vise à établir un jeu de communication et témoigne d'un désir de faire entendre ce que les paraboles racontent du Royaume des cieux. Chaque parabole racontée réaffirme ce désir. La structure proposée permet maintenant de poursuivre le travail exégétique en ouvrant trois principales portes d'entrée sur le texte : une entrée par la fonction du langage parabolique dans ce discours, une entrée par l'événement de langage qu'il raconte et le lien qu'il est

capable de susciter, et une entrée par la stratégie narrative et ses visées sur les auditeurs/lecteurs. La suite de l'analyse exégétique permettra de mettre à l'épreuve cette structure à trois temps et d'en vérifier la pertinence.

4. En intertextualité

L'intertextualité est un phénomène difficile à définir, particulièrement lorsqu'il s'agit de le mettre à l'épreuve du texte biblique qui fonctionne fondamentalement selon des processus de relectures et de réinterprétations. L'étude propose ici de partir de la définition retenue par Marguerat et Curtis en préface de travaux portant sur Bible et intertextualité :

« L'intertextualité est ce procédé qui rompt la linéarité de la lecture en sollicitant, chez les lecteurs, la mémoire d'autres textes antérieurement lus ou entendus. »³⁰⁷

Cette première approche rappelle le mouvement général de l'intertextualité qu'on retrouve en Matthieu 13 puisque l'auteur y insère massivement des relectures d'événements et de textes antérieurs puisés dans la Bible juive. L'auteur convoque volontairement d'autres textes pour mettre en récit le discours en paraboles. Dans une démarche synchronique, l'étude cherche à approcher ce discours à partir de ces effets de croisement. En ce sens, l'étude retient l'intertextualité en un sens des plus restreints fondé sur les catégories mises en place par Riffaterre dans « La trace de l'intertexte »³⁰⁸. Dans cette étude, Riffaterre distingue « intertextualité obligatoire » (celle que le lecteur *doit* repérer pour pouvoir suivre le récit) et « intertextualité aléatoire » (celle que lecteur *peut* repérer et investir en fonction de ses compétences). L'étude concentre ici son attention sur l'intertextualité *obligatoire*, celle que l'auteur impose, que les auditeurs/lecteurs *doivent* repérer pour suivre correctement le récit du discours en paraboles³⁰⁹ et que les éditeurs du texte grec ont mise en évidence. L'édition NA²⁷, sur laquelle s'est appuyée l'étude pour établir le texte, signale en effet des citations vétérotestamentaires dans le corpus. Dans un premier temps, l'étude limitera son approche de la dimension intertextuelle du texte à ces signalements. Cette édition sélectionne une police en

³⁰⁷ Daniel MARGUERAT – Adrian CURTIS (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (40), 2000, p. 5.

³⁰⁸ Michaël RIFFATERRE, « La trace de l'intertexte », *La Pensée* 215 (1980), p. 4-19.

³⁰⁹ Cette première approche n'exclut pas la présence d'un autre type d'intertextualité et notamment le travail de relecture que Matthieu pourrait opérer à partir de sources littéraires dont il disposerait. Dans un deuxième temps, l'étude rendra compte des autres voix en présence dans le texte mais il s'agira alors d'entamer une démarche diachronique en analysant par exemple le fait synoptique ou le genre littéraire de la parabole.

italique pour indiquer aux lecteurs les versets ou parties de versets extraits directement de l'Ancien Testament. Sont ainsi imprimés les versets 14 à 15 qui rapportent une citation d'Ésaïe placée sous la responsabilité de Jésus, une partie du verset 35 présentée par le narrateur comme une citation prophétique et plusieurs expressions aux versets 32, 42 et 50. L'édition NA²⁷ montre aux lecteurs que ce texte convoque leur mémoire d'autres textes de l'Ancien Testament et matérialise ainsi une dimension intertextuelle de Matthieu 13. On retrouve dans cette péricope une pratique chère à Matthieu et bien connue des exégètes qui est l'utilisation de l'Ancien Testament³¹⁰. Il convient en première analyse de rendre compte de la présence physique de ces textes vétérotestamentaires dans le corpus étudié. Il s'agit simplement de prendre acte de ces insertions dans une démarche synchronique, c'est-à-dire de les saisir telles que le texte les présente dans sa forme finale. Matthieu 13 impose donc une relation de coprésence entre différents textes vétérotestamentaires et son récit : il le fait à deux reprises par le biais de la citation (v. 14-45.35) et à trois reprises par allusion (v. 32.42.50).

a) Jésus cite une prophétie d'Ésaïe (v. 14-15)

Les versets 11 à 17 constituent textuellement la réponse de Jésus à la question des disciples survenue au verset 10. Pour la première fois les disciples interrogent leur Maître sur son mode opératoire : leur question ne porte pas sur la parabole du semeur qui vient d'être racontée (v. 3-9), c'est-à-dire sur l'énoncé, mais sur l'énonciation. La relation entre Maître et disciples s'anime³¹¹ : le narrateur montre Jésus accédant à la demande des disciples et expliquant les raisons de son parler en paraboles. Sa réponse contient ce que les commentaires appellent généralement *la théorie des paraboles* qui apparaît déjà en Marc 4,10-13 et que Matthieu intègre à son récit après plusieurs modifications. Un travail ultérieur consacré à la critique des sources permettra de dégager les principaux enjeux de la reprise matthéenne de cette théorie des paraboles. Il s'agit simplement dans cette partie de mieux cerner l'intertextualité imposée par Mathieu dans sa mise en récit du discours en paraboles. C'est au cours de cette explication que le personnage-Jésus cite une prophétie d'Ésaïe (Es 6,9-10). La citation n'est donc pas placée sous la responsabilité du narrateur mais de son personnage principal qui la prend

³¹⁰ On peut noter ici que Matthieu 13 regroupe plusieurs thèmes particulièrement chers à Matthieu comme les citations d'accomplissement mais aussi le thème des liens polémiques avec le judaïsme officiel, le thème du Royaume et la construction d'un grand discours.

³¹¹ On peut noter que, par la suite, le narrateur racontera plusieurs autres échanges entre le Maître et ses disciples. Dès le chapitre 14, les disciples sont porteurs d'une nouvelle demande auprès de Jésus au sujet des foules (v. 15-18) puis suivra l'épisode où les disciples sont saisis de peur à la vue de Jésus marchant sur la mer (v. 25-33). Le chapitre 15 rapportera également une intervention des disciples au cours d'un enseignement devant les foules : ils veulent informer Jésus de la réaction des Pharisiens à ses paroles (v. 12-20). Les relations entre Jésus et ses disciples sont donc narrativisées et les auditeurs/lecteurs peuvent suivre le fil de leurs échanges.

entièrement en charge. Cette procédure est unique dans le premier évangile. Quelques exégètes se sont d'ailleurs appuyés sur cette particularité pour argumenter en faveur d'un ajout post-matthéen : la citation ne ferait pas partie de la réponse *initiale* de Jésus³¹². Davies et Allison défendent cette position et proposent six arguments supplémentaires contre l'authenticité d'une insertion première de la citation³¹³ : 1) la formule d'introduction au v. 14a contient deux hapax matthéens : ἀναπληροῦται / *s'accomplit* (de ἀναπληρόω – 3^e personne du singulier indicatif présent voix passive) et ἡ προφητεία / *la prophétie* 2) les v. 14-15 interrompent la construction antithétique entre les versets 13 et 16 et pourraient être omis sans compromettre la compréhension du texte 3) le texte de la citation est exactement celui de la LXX contrairement à la tendance générale de Matthieu 4) la citation apparaît superflue parce que le narrateur y a déjà fait clairement allusion au v. 13 5) la citation de la LXX reprend exactement la même qu'en Actes 28,26-27 qui pourrait être la source de la citation dans le premier évangile 6) l'auteur annonce que c'est le sujet-prophétie qui *dit* / λέγουσα or généralement c'est le sujet-Dieu qui *dit par le prophète* / διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος (comme en 1,22 ; 2,15.17.23 ; etc.). Leur position apparaît minoritaire parmi les exégètes mais a le mérite de rendre compte des principales particularités qui entourent cette première intrusion d'un texte vétérotestamentaire dans ce récit. Luz reprend la plupart de ces arguments mais pour souligner au contraire la qualité rédactionnelle de ce chapitre et la richesse de sa construction. Il ajoute que la tradition textuelle n'a jamais remis en cause l'appartenance de cette citation dans la réponse de Jésus faite aux disciples³¹⁴ et que cet argument suffit à ne pas douter de son usage initial.

Contrairement à la seconde citation des Écritures (v. 35), celle-ci est donc placée sous la responsabilité de Jésus. Il fait mémoire publiquement d'une prophétie d'Ésaïe qui repose essentiellement sur un système d'oppositions construit avec les verbes *entendre* / ἀκούω - *voir* ou *regarder* / ὁράω ou βλέπω - *comprendre* / συνίημι. En ce sens, le verset 13 est généralement perçu comme une allusion ou une anticipation de la citation prophétique. Les commentaires sont également unanimes pour considérer la LXX comme le texte source de la citation. Le choix de cette version est l'occasion de multiples débats autour des sources dont

³¹² Parmi eux : Wilhelm ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthaüs-Evangeliums : eine biblisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart, Kolhammer, BWANT (88), 1969, p. 23-24.

³¹³ L'étude reprend ici l'argumentaire présenté dans : William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 394.

³¹⁴ « Verses 14-15 are difficult. We have an introductory phrase that is in part non-Matthean and a quotation that corresponds almost exactly to the LXX. That is exactly the reverse of what we find with most other formula quotations. For this reason many authors regard the "doubled" quotation in vv. 14-15 as a post-Matthean gloss. In my judgement the thesis creates more difficulties than it solves. », Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 237.

pouvait disposer Matthieu. Comme Luz, la plupart des exégètes s'accordent pour dire que Matthieu disposait probablement d'un rouleau d'Ésaïe : Ésaïe était un prophète parmi les plus importants et Matthieu devait pouvoir à la fois consulter un rouleau en hébreu et disposer du texte grec de la LXX. Dans son excursus consacré aux citations d'accomplissement, Luz résume cette position en ces termes :

« Finally, we may perhaps conclude that the evangeslist often cites OT quotations from Christian sources and from memory even when he could have checked the biblical text. That is true of almost all early Christian writers, but it must be especially noted in the case of the alleged "rabbi" Matthew. »³¹⁵

Il convient maintenant de présenter cette citation en quatre versions différentes : la traduction française établie par l'étude, le texte grec (NA²⁷), celui de la LXX et de la Bible hébraïque (BHS).

Traduction française Mt 13,14-15	Texte grec Mt 13,14-15	LXX Es 6,9-10	Bible hébraïque ³¹⁶ Es 6,9-10
14. <i>et s'accomplit pour eux la prophétie d'Ésaïe qui dit :</i> "Pour entendre, vous entendrez, mais vous ne comprendrez sûrement pas et pour regarder, vous regarderez, mais vous ne verrez	14. καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαίου ἡ λέγουσα · ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. 15. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ	9. καὶ εἶπε · πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ · ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε · 10. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ	9 וַיִּי אֱמַר לָךְ וְאִמְרַתְּ לְעַם הַזֶּה שְׁמָעוּ שְׁמָעוּ וְאַל - תִּבְיִנוּ וְרָאוּ רָא וְ וְאַל - תִּדְעוּ : 10 הִשְׁמַן לֵב - הָעַם הַזֶּה וְאַזְנוֹ הַכֶּבֶד וְעֵינָיו הַשֵּׁעַ פֶּן - יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאַזְנוֹ יִשְׁמַע

³¹⁵ Ulrich LUZ, *Matthew 1-7 : A Commentary, op.cit.*, p. 126.

³¹⁶ « Et il dit : "Va, tu diras à ce peuple : Écoutez bien, mais sans comprendre, regardez bien, mais sans reconnaître. Engourdis le cœur de ce peuple, appesantis ses oreilles, colle-lui les yeux ! Que de ses yeux il ne voie pas, ni n'entende de ses oreilles ! Que son cœur ne comprenne pas ! Qu'il ne puisse se convertir et être guéri !" » (T.O.B.)

sûrement pas.	τοούτου, καὶ τοῖς	τούτου, καὶ τοῖς	וּלְבָבוֹ יִבִּין וְשָׁב
15. En effet, le cœur	ὥσιν	ὥσιν αὐτῶν	וְרָפָא ל'ו
de ce peuple s'est	βαρέως ἤκουσαν	βαρέως ἤκουσαν	
endurci, et ils se	καὶ τοὺς	καὶ τοὺς	
sont fait durs	ὀφθαλμοὺς αὐτῶν	ὀφθαλμοὺς αὐτῶν	
d'oreilles, et se sont	ἐκάμυσαν, μήποτε	ἐκάμυσαν μήποτε	
bouché les yeux, de	ἴδωσιν τοῖς	ἴδωσι τοῖς	
peur qu' ils voient	ὀφθαλμοῖς καὶ	ὀφθαλμοῖς καὶ	
de leurs yeux et	τοῖς ὥσιν	τοῖς ὥσιν	
qu'ils entendent de	ἀκούσωσιν καὶ τῇ	ἀκούσωσι καὶ τῇ	
leurs oreilles et	καρδίᾳ συνῶσιν	καρδίᾳ συνῶσι,	
qu'ils comprennent	καὶ ἐπιστρέψωσιν	καὶ ἐπιστρέψωσι,	
avec leur cœur, et	καὶ ἰάσομαι	καὶ ἰάσομαι	
qu'ils se	αὐτούς.	αὐτούς.	
convertissent et que			
je les guérisse."			

Exceptée l'omission de αὐτῶν (en caractère gras au v. 10 de la LXX) après le premier ὥσιν (au v. 15a du texte grec), le texte cité par Matthieu reprend mot pour mot la version de la LXX. Ce choix porte l'attention sur les différences entre le texte grec d'Ésaïe et le texte hébreu. Les commentaires font remarquer que la version de la LXX adoucit la signification proposée en hébreu qui présente Dieu comme l'auteur exclusif de l'endurcissement du peuple. Avec la conjonction *μήποτε* / *de peur que* (en caractère gras, v. 15 du texte grec), l'incroyance n'est pas due à la parole entendue mais au cœur endurci. Cette conjonction maintient la faute sur le peuple tout en brisant son aspect définitif. La volonté de Dieu n'est alors plus l'unique cause de cette rupture mais c'est la capacité même de voir, d'entendre et de comprendre qui est mise en question. Il faut souligner ici que les verbes *voir/entendre/comprendre* sont construits sans complément d'objet direct. Tout au long de la réponse faite aux disciples, ces verbes ne portent sur aucun objet et sont maintenus sur un plan plus existentiel que cognitif. Il s'agit de *faire l'expérience* de voir/entendre/comprendre. En sélectionnant le texte de la LXX, Matthieu introduit de l'indétermination sur les raisons de ce rejet sans pour autant lever entièrement le doute sur la responsabilité de Dieu :

« À la différence du texte hébreu (Is 6,10) où Dieu, par l'intermédiaire du prophète, est l'auteur de l'obscurcissement des sens (verbes à l'impératif), la

LXX et Mt laissent indéterminé le sujet de l'action (verbe au passif). [...]

L'emploi du passif conduit le lecteur à se poser la question de l'auteur ou de l'origine de cette situation d'aveuglement. »³¹⁷

Ésaïe 6,9-10 apparaît pour plusieurs exégètes comme un texte important et largement relayé aux premiers temps de l'Église³¹⁸. Ce succès est sans doute dû en partie aux explications que fournit Ésaïe 6 au sujet de l'incroyance face à la parole de Jésus. La thématique de la guérison dans Ésaïe 6 offre une lecture commode à la fois du rejet de Jésus par son peuple et des tensions qui en résultent au sein de l'Église primitive. Plus généralement, chaque commentaire aborde cette présence vétérotestamentaire par le prisme de sa propre lecture du discours en paraboles. Ainsi, Davies et Allison insistent sur le fait que Jésus *répond* à ses disciples, ce qui est une manière de confirmer qu'il y a bien un accès possible à la compréhension de sa parole³¹⁹. Même s'ils considèrent cette citation comme un ajout, ils la décrivent comme une insistance postérieure à recevoir ces paraboles. Dans cette perspective, Davies et Allison confirment le jeu de communication mis en place dans ce récit : quelque chose est à comprendre, il y a un gain à acquérir à l'écoute de ce discours en paraboles. Cette insistance réactive l'axe du désir qui relie nécessairement le locuteur à ses auditeurs. Pour Luz, cette citation ne fait que confirmer sa lecture globale du chapitre, à savoir qu'elle entérine la séparation entre les comprenants et les non-comprenants. Il repère dans cette réponse de Jésus (v. 11b-17) une construction en chiasmes qui place la prophétie au centre de l'adresse au peuple (1^{ère} partie du discours v. 3b-35). Le thème du rejet d'Israël est la clef de lecture de l'ensemble du chapitre 13 et il justifie cette prophétie d'Ésaïe qui s'accomplit complètement en *elles*, ces foules silencieuses. Selon cette lecture, la citation d'accomplissement devient nécessaire à cause de la situation de séparation entre Israël et l'Église. Matthieu utilise la Bible hébraïque pour démontrer par l'évidence l'erreur commise.

« Israel's lack of seeing is so important for Matthew that he wanted to document it with Isa 6:9-10, the classical scripture quotation that in primitive Christianity helped explain Israel's failure to believe. As in 4:15-16 and 21:42 he wanted to understand the way of election from Israel to the Gentiles as God's way that had been predicted in the scriptures. »³²⁰

³¹⁷ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, AnBib (140), 1999, p. 186.

³¹⁸ Sur ce point historique : William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 393.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 386-396. Ce chapitre intitulé « The reason for speaking in parables (13.10-17) » propose essentiellement une lecture comparative avec l'évangile selon Marc.

³²⁰ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 247.

Luz interprète la présence de ce texte vétérotestamentaire comme une mise en lumière nécessaire du récit matthéen. En ce sens, cette citation reprend à son compte le thème de l'endurcissement d'Israël et, placée dans la bouche de Jésus, témoigne de la compréhension matthéenne du Christ qui accomplit par sa vie les Écritures. De cette lecture antithétique on peut retenir la construction particulièrement soignée de la mise en récit du discours qui traduit une stratégie narrative visant les auditeurs/lecteurs. La citation appuie un travail argumentatif mais ne permet pourtant pas un travail d'identification. Elle ne parle pas du rejet d'Israël mais raconte *l'histoire* d'un rejet, le mécanisme d'un enfermement. En ce sens, le v. 15 atteste une montée en puissance d'un enfermement qui devient finalement total jusqu'au refus de la guérison. La citation ne nomme pas les personnages en présence mais se contente de pronoms personnels. Elle utilise une fois l'expression « ce peuple » comme complément du nom « le cœur » (v. 15a) : c'est bien le cœur qui est sujet principal. Les verbes employés ne portent sur aucun objet : la prophétie raconte une expérience ratée présentée comme une difficulté à surmonter puisqu'il s'agit de continuer à parler en paraboles. Le rejet raconté par la prophétie ne bloque pas la situation présente mais l'ouvre à une expérience jusque-là inédite puisqu'il s'agit de « leur parler en paraboles » (v. 13). Cette expérience a commencé bien avant la citation (v. 3a) et elle se poursuit encore bien après (v. 53). Dans son travail sur les citations d'accomplissement, Miler se détache de Luz et porte son attention sur la manière dont Matthieu met l'accent sur l'énonciation³²¹. Aux v. 11b-17, lorsque Jésus explique précisément les raisons de s'adresser aux foules en paraboles, des oppositions travaillent sa réponse : *voir / entendre / comprendre* vs *ne pas voir / ne pas entendre / ne pas comprendre* (v. 13.14.15.16.17) ; *foules* vs *disciples* (v. 11) ; *être donné de connaître* vs *ne pas être donné de connaître* (v. 11) ; *avoir en surabondance* vs *ne pas avoir* (v. 12). Des parallèles travaillent également sa réponse et invitent à faire des ponts entre les foules, les disciples, le peuple (dans le passé), les prophètes et les justes (dans le passé). Miler explique que ces oppositions ne coïncident pas exactement avec les parallèles évoqués par Jésus, mais que l'opposition fondamentale est entre *comprendre* et *ne pas comprendre*³²². Le récit n'autorise pas une mise en correspondance entre les personnages cités et ce n'est pas sa visée. Selon lui, la mise en récit de cette réponse se fait en trois temps : le premier temps (v. 11-12) se termine sur une sentence à valeur universelle qui s'adresse à tous, le deuxième temps

³²¹ Ce rapide exposé de la position de Miler se fonde principalement sur son chapitre consacré au chapitre 13 : Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 165-202.

³²² Miler explique notamment que le clivage posé entre disciples et foules au verset 11 ne peut pas se poursuivre au-delà. Le verset 12 est rédigé telle une sentence à valeur universelle dont les oppositions mises en présence travailleraient chacun des groupes cités. Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 184.

rappelle une prophétie qui atteste un accomplissement en cours à travers les foules (v. 13-15), enfin une dernière partie (v. 16-17) autorise un parallèle entre temps présent et temps passé, c'est-à-dire entre les foules et le peuple (v. 15), les disciples et les prophètes/les justes (v. 17)³²³. Cette construction de la réponse place les auditeurs/lecteurs en situation de chercher ce qui est en jeu dans les paraboles. Selon Miler, les paraboles mettent à l'épreuve leurs auditeurs/lecteurs dans leur désir de comprendre (v. 17). Ainsi l'introduction du texte vétérotestamentaire sert de révélateur au lien de désir que les auditeurs/lecteurs sont appelés à entretenir avec les récits paraboliques. Miler fait remarquer que le verbe παχύνω (v. 15) employé à la voix passive au sujet du cœur signifie *épaissir, engraisser* et véhicule l'idée d'un alourdissement qui étouffe. À cette obstruction succèdent les autres (oreilles, yeux) qui empêchent tout désir de survenir. La lecture que propose Miler souligne également la connivence que le narrateur établit entre le personnage des disciples et les auditeurs/lecteurs. Le narrateur anticipe (et donc présuppose) les interrogations des auditeurs/lecteurs qu'il fait prendre en charge par le personnage des disciples. Un jeu de communication se met en place et cherche à impliquer l'auditeur/lecteur dans sa propre compréhension des paraboles.

La présence d'un texte d'Ésaïe dans le récit du discours en paraboles est placée sous la responsabilité de Jésus. Cette citation est donc mise au service du discours assumé par le locuteur principal : la prophétie issue du temps passé vient argumenter en faveur d'un parler en paraboles non seulement présent mais en cours. De cette manière, le parler en paraboles est fondé en dehors de l'événement raconté dont le locuteur assure lui-même qu'il est précédé et qu'il inscrit les auditeurs/lecteurs dans une histoire qui les dépasse. Cette citation appuie la réponse que Jésus accepte de donner aux disciples, elle répond à l'étonnement que suscite ce langage. Dans la citation, comme dans l'ensemble de la réponse de Jésus, il est question de l'effet que peut avoir ou non une parole. La réponse de Jésus fait porter l'attention des auditeurs/lecteurs sur l'impact de l'expérience en cours et garantit qu'il y a quelque chose à voir, à entendre et à comprendre dans ce parler en paraboles. En introduisant le récit d'une expérience ratée passée et dont l'accomplissement est en cours (ἀναπληροῦται αὐτοῖς / *s'accomplit pour eux* v. 14a), le locuteur valorise l'expérience en jeu dans le temps présent de ses auditeurs³²⁴ et en souligne l'ampleur. Ce récit passé ne clôt pas l'événement en cours puisque Jésus continue de parler en paraboles : ce mode de langage est présenté comme une résistance opposée à l'enfermement de la citation, comme une occasion nouvelle d'entendre,

³²³ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 186.

³²⁴ Cette remarque souligne l'importance que l'étude devra apporter à l'analyse de la temporalité lorsque le récit invoque le passé en ayant recours aux Écritures.

de voir et de comprendre. La valorisation du parler en paraboles est d'autant plus importante qu'elle fonctionne au niveau du discours de Jésus, mais elle est également reprise quelques versets après par le narrateur qui use à son tour de la citation.

b) Le narrateur cite un prophète (v. 35)

Les versets 34 et 35 constituent une incise dans le récit : le narrateur se manifeste en insérant un bref sommaire qui se conclut par une citation d'accomplissement. Matthieu associe *sommaire* et *citation d'accomplissement* à trois reprises au moins dans son évangile : 8,16-17 ; 12,15-21 ; 13,34-35. Le procédé n'est donc pas une particularité dans ce récit. En revanche, à l'inverse de la première citation des v. 14-15, l'intrusion du texte vétérotestamentaire est placée ici sous la seule responsabilité du narrateur qui l'introduit par une glose explicative : « afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète » (v. 35a)³²⁵. Matthieu fait une nouvelle fois appel à la mémoire de ses auditeurs/lecteurs et donne ouvertement son interprétation du discours en paraboles, événement qu'il situe dans la lignée des prophéties. L'épisode raconté est volontairement présenté comme un acte appartenant à l'histoire de Dieu avec son peuple. Pour la seconde fois dans le récit, le texte présente une justification du parler en paraboles : v. 11-17 Jésus donne son explication et v. 34-35 le narrateur donne la sienne. À chaque fois, l'explication est accompagnée d'une citation des Écritures. Il semble difficile de dissocier ces deux interventions qui, chacune à leur manière, fondent le mode de langage sélectionné par Jésus.

« Dans l'un et l'autre cas, un sujet s'adresse aux foules en paraboles et son action est en rapport avec l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe. Dans le premier (v. 13-15), le constat de l'accomplissement de la prophétie motive le parler en paraboles, dans l'autre, la perspective de sa réalisation (v. 34-35). »³²⁶

Miler insiste sur le fait qu'aucune de ces citations ne met l'accent sur la réception des paraboles mais au contraire sur l'acte de celui qui s'exprime et en livre son interprétation. Le parler en paraboles fait événement et les citations mettent en lumière son récit. Il convient donc de mieux cerner l'insertion de cette seconde citation que Matthieu attribue au prophète et que d'un point de vue narratif, l'auditeur/lecteur identifie logiquement à Ésaïe déjà nommé

³²⁵ Il s'agit d'une formule familière aux auditeurs/lecteurs puisqu'elle apparaît dès 1,22 dans l'évangile.

³²⁶ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 183.

au v. 14³²⁷. L'énoncé cité correspond pourtant au deuxième verset du Psaume 78. Cette *erreur* d'attribution ne manque pas de faire débat. Si quelques exégètes y voient une erreur de copiste, la plupart proposent d'autres explications. Parmi les plus répandues, on peut citer l'explication selon laquelle cette formulation indique simplement que Matthieu envisage ce psaume (et plus largement les Écritures) comme prophétique³²⁸. Dans ce cas, Matthieu identifie Asaph (auteur cité en début de Psaume 78) comme le prophète nommé en 1 Chroniques 25,2 et 2 Chroniques 29,30 et perçoit ce psaume dans sa valeur prophétique. La notion d'accomplissement est si étroitement liée à la christologie matthéenne que l'expression en 13,35 utilisée au sujet de l'agir de Jésus ne fait que confirmer la valeur prophétique de l'Ancien Testament. Luz s'interroge également sur cette mauvaise identification. Il l'envisage d'abord comme le résultat d'une tradition communautaire, d'un usage contemporain à Matthieu, mais hésite pourtant sur l'interprétation à en donner :

« It is a similar case with 13:35 : either Matthew knew that the quotation comes from the psalm or he failed to give the name of the prophet because he did not find it in his material. »³²⁹

Selon Miler cette désignation n'est pas une erreur mais au contraire une stratégie de l'auteur pour déplacer les auditeurs/lecteurs vers une compréhension nouvelle d'un salut universel. L'attribution de la citation au prophète devient un indice de lecture volontairement laissé dans le récit, signe que l'auteur fait référence plus généralement au contexte du Psaume 78 :

« Mt attribue à Isaïe ce verset du Ps 78 parce que, quand Jésus raconte en paraboles les mystères du Royaume, il accomplit ce qu'Isaïe avait annoncé quand il révélait au peuple d'Israël le dessein de salut de Dieu. Ce salut était depuis le commencement, parce que Dieu est créateur. En citant ces paroles du psalmiste ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, Mt interprète le récit de l'agir de Dieu à l'égard d'Israël comme parabole de son agir créateur. Il attribue la citation à Isaïe afin de renvoyer le lecteur au salut que le prophète avait annoncé à Israël au cœur de l'exil. Ce salut concernera toutes les nations. »³³⁰

³²⁷ L'établissement du texte avait déjà permis de signaler que plusieurs témoins importants ajoutaient à cette expression la mention explicite d'Ésaïe, ce qui informe sur le parcours de lecture emprunté habituellement par les premiers lecteurs/auditeurs.

³²⁸ C'est le premier argument donné par William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 425 et Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, *op.cit.*, p. 203.

³²⁹ Ulrich LUZ, *Matthew 1-7 : A Commentary*, *op.cit.*, p. 125-126.

³³⁰ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, *op.cit.*, p. 200.

Toutes ces hypothèses confirment l'opération du rédacteur qui renvoie à une histoire qui dépasse l'événement en cours et l'enrichit d'une dynamique narrative supplémentaire. Cette intrusion du narrateur aux v. 34-35 rappelle l'ouverture du discours (v. 3a : « Et il leur parla de *beaucoup de choses* / πολλὰ en paraboles ») qui annonçait l'immersion de l'auditeur/lecteur dans un acte de communication déjà en cours. Le verset 34 confirme que *toutes ces choses* / ταῦτα πάντα ont été communiquées à travers les récits paraboliques et le verset 35 insiste bien sur la modalité de cette transmission. Le mode de langage utilisé y est décrit comme une action quasi mécanique (*ouvrir sa bouche en paraboles* v. 35b), englobant un tout (*rien sans parabole* v. 34c) et ayant pouvoir de révélation (*proclamer des choses cachées* v. 35c). L'événement brutalement annoncé en début de récit (v. 3a) est confirmé et précisé dans son ampleur et sa nécessité historique. La mesure de l'événement n'est pleinement donnée par le narrateur aux auditeurs/lecteurs qu'aux v. 34-35. Le narrateur leur fournit alors des indications supplémentaires sur ce qui est en train de se passer et leur garantit qu'il s'agit d'une révélation, celle qui était attendue et prévue depuis longtemps et qui ne connaît aucune restriction. Cette indication fait également mémoire des v. 11-17 et plus précisément de la première citation d'accomplissement fournie par Jésus : le narrateur verse dans le récit sa propre interprétation de l'explication donnée par Jésus aux disciples. Depuis lors, l'événement de parole s'est poursuivi, le désir de faire *voir*, *entendre* et *comprendre* attesté textuellement aux v. 11-17 s'est prolongé au fil des paraboles. De la première à la seconde citation, un flot de paraboles a confirmé l'insistance avec laquelle le locuteur cherche à entrer en communication avec ses auditeurs³³¹. Il s'agit de mieux observer cette intrusion du texte vétérotestamentaire dans le récit matthéen à partir de ses versions proposées par l'étude en français et en grec (NA²⁷), selon la LXX et selon la Bible hébraïque (BHS).

Traduction française Mt 13,34-35	Texte grec Mt 13,34-35	LXX ³³² Ps 78,2	Bible hébraïque ³³³ Ps 78,2
34. De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en	34. Ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς		

³³¹ Du verset 19 au verset 33, quatre paraboles se succèdent et sont chapeautées par la consigne du verset 18 : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur. ».

³³² « J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je ferai entendre des problèmes [qui sont] depuis l'origine. »

³³³ « Je vais ouvrir la bouche pour une parabole et dégager les leçons du passé. » (T.O.B.)

paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole	τοῖς ὄχλοις καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς,		
35. afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète :	35. ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου		
« J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. »	λέγοντος ἡ ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἔρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς [κόσμου].	2. ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς.	2 אֲפִתְּחֶהּ בְּמִשְׁלָל פִּי אֲבִיעֶה חֲדָשִׁים מִנִּי קִדְּשׁ :

Les exégètes reconnaissent généralement les mêmes écarts entre le texte cité par Matthieu et le Psaume 78. La première partie de l'énoncé cité par Matthieu correspond au texte de la LXX qui reprend assez fidèlement le texte hébreu³³⁴. La seconde partie de la citation diffère plus largement de la version grecque et semble même indépendante de l'hébreu³³⁵, ce qui conduit les commentateurs à appréhender le texte comme une libre traduction du rédacteur. On peut simplement remarquer que cette seconde partie utilise ouvertement des catégories de type apocalyptique qui, rétroactivement, font des paraboles de véritables énigmes révélatrices des plus hauts mystères. Les premiers chrétiens considèrent sans doute le Psaume 78 comme un texte relativement important puisqu'il est mentionné à deux reprises dans les évangiles (Mt 13,35 et Jn 6,31)³³⁶. Miler en conclut en partie que le rédacteur s'intéresse à l'ensemble du Psaume 78 et son contexte qui raconte « les merveilles et les prodiges de Dieu pour son peuple »³³⁷. L'histoire d'Israël prend valeur parabolique : le Psaume exhorte ses

³³⁴ À noter le passage du singulier (בְּמִשְׁלָל) au pluriel (ἐν παραβολαῖς) dans les versions de Matthieu et de la LXX qui fait de la parabole non plus un objet produit mais un moyen d'expression.

³³⁵ Pour une analyse diachronique précise des différences entre les termes grecs et hébreux sélectionnés, l'étude renvoie principalement à William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, op.cit., p. 426 et à Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 192.

³³⁶ Pour Davies et Allison, il faut ajouter à ces deux mentions explicites au moins une dizaine d'allusions au Psaume 78 dans les quatre évangiles.

³³⁷ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 195.

auditeurs/lecteurs à choisir entre « écouter la loi » de Dieu (Ps 78,1) ou « continuer à pécher contre lui » (Ps 78,17) comme leurs pères. Miler pense que ce contexte du psaume éclaire le discours en paraboles :

« Interprétant le récit mt, la CA relie celui-ci aux Écritures d'Israël. [...] En attribuant l'énoncé cité à Isaïe, Mt le met en relation avec le message du prophète qui dénonçait l'endurcissement du peuple et révélait les réalités premières et dernières. Ainsi il interprète le récit de l'histoire d'Israël comme parabole de ce qui est caché depuis la fondation du monde. Les paraboles de Jésus et le récit d'Israël disent l'une et l'autre la surabondante générosité du Dieu créateur, les mystères du Royaume des cieux et de sa croissance. »³³⁸

Cette hypothèse de lecture apparaît comme une version *haute* de cette intrusion vétérotestamentaire. L'intertextualité fonctionne alors pleinement et oriente définitivement les auditeurs/lecteurs vers une compréhension des paraboles qui révèlent l'inéluctable croissance du Royaume. La lecture de Miler souligne surtout la force révélatrice des paraboles et l'insistance avec laquelle le locuteur-Jésus les porte au langage. Miler parle bien d'un acte de communication qui est une occasion pour les auditeurs en présence de saisir les « mystères du Royaume des cieux » (13,11). Les commentaires lisent l'insertion des citations dans la perspective de leur compréhension du chapitre 13. Ainsi Miler démontre comment cette citation insiste sur l'acte d'énonciation et selon lui :

« [...] les mystères du Royaume ou les "choses cachées depuis la fondation du monde" est une réalité dynamique dans laquelle les disciples peuvent croître et au cœur de laquelle résonne toujours cet appel : "Que celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende !" »³³⁹

Selon lui l'expérience reste néanmoins réservée à quelques privilégiés : ceux qui désirent saisir cette force interpellatrice. Miler constate que les foules n'ont pas ce « cœur désirant »³⁴⁰ et que les révélations véhiculées par les paraboles ne peuvent aboutir en elles. Luz fait de cette citation du Psaume 78 un argument supplémentaire pour montrer que les foules restent définitivement en dehors de toute compréhension des paraboles, seuls les disciples entrent en connivence avec le langage utilisé. Selon lui la construction de ce chapitre raconte le rejet de Jésus par Israël et anticipe les rejets futurs (notamment à la Croix). En ce sens l'insertion du

³³⁸ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 202.

³³⁹ *Ibid.*, p. 202.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 202.

texte vétérotestamentaire clôt la partie du discours adressée aux foules et entérine leur incompréhension.

« Israel's lack of understanding is such a weighty matter that Matthew uses a formula quotation to show how Jesus' parables discourse corresponds to God's will, even as does the way of God's light to the Gentiles. »³⁴¹

De la même manière, mais selon une autre perspective, Davies et Allison mettent leur interprétation de la citation au service de leur interprétation globale du chapitre 13. Selon eux le discours en paraboles est d'abord le signe d'une volonté de *transmettre* de la part de Jésus et de *révéler* les mystères du Royaume. Le narrateur insère cette citation et l'assume afin que les auditeurs/lecteurs aient toutes les données pour comprendre ce qui se joue pour eux dans ces récits :

« For Matthew the meaning of Ps 78.2 is not, despite 13.12-13, that Jesus speaks in parables in order to hide things from the crowds. Rather, his parables are revelatory (cf. 13.52), even when others cannot grasp them. »³⁴²

Leur conclusion pointe l'usage des paraboles auquel la citation invite. En ce sens, leur commentaire rend attentif à l'attente que le narrateur suscite chez ses auditeurs/lecteurs. Son intrusion par ce sommaire et cette citation resitue les auditeurs/lecteurs sur l'axe de désir qui les relie aux paraboles : un gain est à acquérir dans l'écoute de cet événement de parole. Il faut encore ajouter qu'à cette insistance va s'articuler un changement d'auditoire (v. 36) mais pas un changement de langage. Jésus continue de parler en paraboles après le verset 36 : quel que soit l'auditoire en présence le mode de langage reste le même mais un parcours de compréhension se dessine. L'acte de communication est commenté (par le personnage principal aux v. 11-17 et par le narrateur aux v. 34-35), le mode d'énonciation est justifié de manière différente par deux citations des Écritures. Cette insistance valorise l'événement de parole. Autrement dit, le récit met davantage en lumière l'expérience qu'il raconte que l'objet qu'il véhicule.

c) L'auteur fait des allusions (v. 32.42.50)

Les allusions font partie des manifestations les plus fréquentes de l'intertextualité d'un texte. Outre les deux citations de l'Ancien Testament signalées, l'édition NA 27 présente en italique deux expressions, attestant ainsi qu'elles font directement référence aux Écritures. Il convient maintenant d'en relever les principaux enjeux, c'est-à-dire les indices qu'elles offrent à

³⁴¹ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 265.

³⁴² William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 426.

l'interprétation du discours. Des allusions plus ou moins directes aux récits vétérotestamentaires travaillent donc le discours en paraboles :

v. 32c

ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν
ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ

si bien que *les oiseaux du ciel* viennent et font des nids dans ses branches

v. 42a et 50a

βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός
ils les jetteront dans la fournaise du feu

Ces allusions sont toutes placées sous la responsabilité du personnage-Jésus et rapportées au discours direct. Elles sont utilisées en langage parabolique et sont à chaque fois sélectionnées dans la dernière phrase du micro-récit qui les véhicule. Ainsi, l'expression au verset 32 termine la parabole du grain de moutarde (31-32), l'expression au verset 42 appartient à la finale du récit explicatif de la parabole des ivraies (v. 37-43) et elle est reprise au verset 50 qui conclut la parabole du filet (v. 47-50). Cette place en fin de récit valorise l'expression sélectionnée. Si elle n'est pas nécessairement la pointe du récit, elle en termine le parcours de lecture et en porte la dernière appréciation. De plus, ces emprunts aux Écritures permettent au locuteur de faire fonctionner sur ses auditeurs une image jugée *en excès* : en excès de grandeur (v. 32) et en excès de douleur (v. 42.50). Ainsi ces représentations fortes sont issues de la mémoire collective d'Israël et cette convocation du passé ajoute à la puissance de l'image. En ce sens la parabole du grain de moutarde convoque l'image des « oiseaux du ciel [qui] viennent et font des nids dans [les] branches » de l'arbre advenu (13,32c). Pour la plupart des commentaires cette image permet surtout de marquer le contraste entre la petitesse du grain de moutarde et la taille démesurée de l'arbre qu'il devient. Le locuteur puise alors dans un stock d'images bibliques traditionnelles qui expriment la grandeur d'un royaume, qui disent l'immensité d'un règne et parfois même l'espérance de sa venue. L'édition NA²⁷ renvoie directement aux livres des Psaumes (LXX) et des prophètes Ézéchiël et Daniel (BHS) :

Daniel 4,9.17-18 Bible hébraïque	Ézéchiél 17,23 ; 31,6 Bible hébraïque	Psaume 103,12 LXX
4,9 עֲפִיָּה שִׁפִּיר וְאַנְבֵּה שְׂגִיָּא וּמִזֹּון לְכָל־אֲבֵה תַּחְתּוּהִי תִּטְלַל חַיּוֹת בְּרָא וּבַעֲנָפוּהִי יִדְרוּן צִפְרֵי שְׂמַיָּא וּמִנֵּה יִתְזִין כָּל־בִּשְׂרָא: <i>Son feuillage était beau et ses fruits abondants : il y avait en lui de la nourriture pour tous. Sous lui s'abritaient les bêtes des champs, dans ses ramures demeuraient les oiseaux du ciel, et de lui se nourrissait toute chair. (T.O.B.)</i>	17,23 בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל אֶשְׁתַּלְּנוּ וְנִשְׂא עֵנָף וְעֵשָׂה פְּרִי וְהָיָה לְאֶרֶץ אֲדִיר וְשִׁכְנוּ תַּחְתּוֹ כֹּל צֶפֶר כָּל־כֶּנֶף בְּצֹל דְּלִוְיָתוֹ תִּשְׁכְּנָה: <i>Je le plante sur une montagne élevée d'Israël. Il portera des rameaux, produira du fruit, deviendra un cèdre magnifique. Toutes sortes d'oiseaux y demeureront, ils demeureront à l'ombre de ses branches. (T.O.B.)</i>	103,12 ἐπ' αὐτὰ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκαηνώσσει, ἐκ μέσου τῶν πετρῶν δώσουσι φωνήν. <i>Sur elles les oiseaux du ciel feront leur nid, du milieu des pierres ils donneront de la voix.</i>
4,17-18 17 אֵילָנָא דִּי חֲזִיתִּי דִּי רַבָּה וְתִקַּף וְרוּמָה יִמְטָא לְשָׁמַיָּא וְחֲזוּתָהּ לְכָל־אַרְעָא: 18 וְעֲפִיָּה שִׁפִּיר וְאַנְבֵּה שְׂגִיָּא וּמִזֹּון לְכָל־אֲבֵה תַּחְתּוּהִי תִּדְרוּן חַיּוֹת בְּרָא וּבַעֲנָפוּהִי יִשְׁכְּנֵן צִפְרֵי שְׂמַיָּא: <i>17. L'arbre que tu as vu, qui devint grand et fort, dont la hauteur parvenait jusqu'au ciel, et la vue jusqu'à la terre entière ; 18. dont le feuillage était</i>	31,6 בְּסַעֲפֹתָיו קִנְנוּ כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וְתַחַת פְּאֲרֹתָיו יִלְדוּ כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּבְצִלוֹ יֵשְׁבוּ כָּל גּוֹיִם רַבִּים: <i>Tous les oiseaux du ciel nichaient dans ses rameaux, toutes les bêtes sauvages mettaient bas sous ses branches et toute la multitude des peuples habitait à son ombre. (T.O.B.)</i>	

*beau et les fruits abondants,
 et en qui il y avait de la
 nourriture pour tous ; sous
 lequel demeuraient les bêtes
 des champs, et dans le
 feuillage duquel nichaient
 les oiseaux du ciel :*
19a. c'est toi, ô roi !
 (T.O.B.)

Ce simple tableau comparatif montre l'emploi de l'image des oiseaux qui se nichent dans un arbre immense et son utilisation pour parler d'un royaume de splendeur qui ne connaît pas de limites. Dans le livre d'Ézéchiël, particulièrement, l'image exprime sans doute la restauration du royaume d'Israël et véhicule ainsi l'espérance de ce règne, son attente. Cet arbre abritant des oiseaux venus de toute part est généralement perçu comme le symbole d'un puissant empire offrant sa protection à ses états-sujets. Dodd voit même dans ce choix d'allusion un argument majeur pour approcher une clef d'application *originelle* de la parabole du grain de moutarde³⁴³. Pour Luz, le plus improbable dans cette parabole n'est pas l'image de l'arbre immense habituellement décryptée comme le Royaume de Dieu mais celle du grain de moutarde qui, d'un point de vue simplement grammatical, assume la comparaison avec le Royaume des cieux (v. 31b : « le Royaume des cieux est semblable à un grain de moutarde »)³⁴⁴. Il souligne qu'en ce sens, l'Église n'a pas à être triomphaliste mais doit rester dans l'espérance de cette croissance racontée : elle a plus à voir avec le grain qu'avec l'arbre. Davies et Allison insistent davantage sur la capacité de la parabole à tenir ensemble l'image de la petitesse (grain de moutarde) et de l'immensité (l'arbre aux oiseaux), à faire fonctionner un apparent paradoxe :

« The point is this : despite all appearances, between the minute beginning and the grand culmination there is an organic unity [...]. Indeed, the one (the

³⁴³ « Puisque cet élément [l'allusion aux passages de l'Ancien Testament] appartient à la tradition la plus ancienne à laquelle nous puissions espérer remonter – celle qui est sous-jacente aux traditions divergentes de Marc et de Q –, on peut y voir une clef pour découvrir l'application originelle. », Charles Harold DODD, *Les paraboles du royaume de Dieu. op.cit.*, p. 158.

³⁴⁴ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 261-262.

tree / the eschatological climax) is an effect of the other (the seed / God's activity in Jesus and his disciples). The end is in the beginning. »³⁴⁵

Cette lecture fait état d'une des interprétations auxquelles la parabole du grain de moutarde a donné lieu. Par exemple l'accueil d'une multitude d'oiseaux a particulièrement été travaillé en lien avec la mission tournée vers le monde des païens et les exégètes n'ont pas manqué de reprendre en ce sens l'allusion au prophète Ézéchiel³⁴⁶. Toutes ces lectures s'appuient *in fine* sur la force d'évocation des images sélectionnées par le locuteur. L'immensité, la croissance et l'abondance de ce « tout » qui vient inexorablement ne sont exprimées que par l'image et ne reposent donc que sur l'effet qu'elle peut ou non provoquer chez l'auditeur/lecteur. Les jeux de temporalité que ces allusions impliquent, la valorisation d'une histoire commune et la puissance de l'image évoquée semblent être ici les principaux enjeux de la dimension intertextuelle du discours en paraboles. Si la citation directe est réservée aux personnages (le locuteur aux v. 14-15 ou bien le narrateur rendu présent aux v. 34-35), l'allusion, nécessairement plus discrète, s'immisce dans le récit parabolique. Elle est mise au service du micro-récit. Autrement dit elle permet à l'image d'entrer dans la parabole et d'en multiplier les effets narratifs : elle ajoute de l'image à l'image. Et puisqu'elle convoque la mémoire, on pourrait ajouter qu'elle amplifie *sans mesure possible* l'impact de la parabole sur l'auditeur. En misant sur la mémoire collective et donc aussi individuelle, elle vise au plus intime de l'auditeur/lecteur sans aucune possibilité d'en mesurer les effets. En ce sens les allusions participent à la stratégie narrative du parler en paraboles qui cherchent à atteindre son auditeur/lecteur. Elles témoignent une nouvelle fois d'un désir de faire *entendre*, de faire *voir* et ainsi de faire *comprendre*.

L'édition NA²⁷ signale que l'expression « jeter dans la fournaise du feu » est employée à deux reprises de la même façon (v. 42.50) faisant une allusion directe à Daniel 3,6 selon la BHS :

Texte grec Mt 13,42a.50a	Bible hébraïque Daniel 3,6
καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμιον τοῦ πυρός <i>Et ils les jetteront dans la fournaise du feu</i>	וּמִן־דִּי לֹא יִפֹּל וְיִסְגֹּד בֵּהּ שַׁעֲתָא יִתְרַמָּא לְגֹאֵל אֶתוֹן נוֹרָא יִקְדָּתָא: <i>Et quiconque ne se prosternera pas et</i>

³⁴⁵ William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 416.

³⁴⁶ Parmi ces lectures : Jacques DUPONT, « Les paraboles du sénevé et du levain (Mt 13,31-33 ; Lc 13,18-21) », NRT 89/9 (1967), p. 897-913.

| *n'adorera pas, sera jeté au moment même*
| *au milieu de la fournaise de feu ardent.*
| (T.O.B.)

Le verset 42 conclut la finale de la reprise qu'opère Jésus de la parabole des ivraies. Les v. 37 à 43 constituent la réponse qu'il fournit à la demande d'explication des disciples (v. 36). Luz nomme le petit bloc des v. 40-43 « the little apocalypse »³⁴⁷ soulignant ainsi la caractéristique première de l'image que ces versets véhiculent. Dans sa perspective de séparation totale entre foules et disciples, cet ensemble devient la première instruction exclusivement réservée aux disciples et donc source d'une mise en garde pour l'Église naissante. Autrement dit, Matthieu formulerait ici sa propre perception du jugement et exprimerait en creux les difficultés de la situation présente de sa communauté. C'est en ce sens qu'il sélectionne les allusions au feu et sa fournaise, images habituelles et bien connues du jugement utilisées à plusieurs reprises dans Daniel, le livre par excellence qui mêle récits didactiques et textes apocalyptiques. Matthieu reprend donc un langage biblique et des concepts hébraïques afin d'appuyer son propos apocalyptique. Quelles que soient les interprétations auxquelles les exégètes parviennent au sujet de la reprise de cette parabole, la présence de cette allusion vétérotestamentaire est généralement perçue comme une stratégie de l'auteur usant du vocabulaire et des catégories apocalyptiques de ses auditeurs/lecteurs³⁴⁸. L'interprétation donnée aux versets 40-43 ressemble alors souvent à celle donnée aux versets 49-50 reprenant cette image du feu pour raconter le jugement final. Ainsi Luz propose de voir un travail rédactionnel identique entre ces deux explications de Jésus :

« [...] for the interpretation of vv. 49-50 he [Matthew] has offered a variation of his own interpretation of the daniel parable in vv. 40-43. An "interpretive catalog" such as the one in vv. 37-39 was here neither necessary nor possible ; the parable is too short and lacks clearly interpretable metaphors. Thus for Matthew the two parables were a pair. »³⁴⁹

L'emprunt apocalyptique de l'image du feu permet à Matthieu d'amplifier l'attention qu'il veut porter sur le jugement final dans ces deux paraboles. L'intertextualité renforce l'image mise en récit par la parabole et en augmente nécessairement la force d'impact. Davies et

³⁴⁷ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 267.

³⁴⁸ L'histoire de l'interprétation de cette explication fournie par Jésus indique plusieurs directions selon qu'on applique ce récit à l'individu, à l'Église ou au monde et qu'on le place dans une perspective dogmatique ou éthique. Cette histoire de la réception devra être reprise lors de l'étude diachronique du discours en paraboles mais on peut noter d'ores et déjà l'importance à accorder à la fonction des récits paraboliques.

³⁴⁹ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 281.

Allison indiquent que ces reprises vétérotestamentaires chères à Matthieu sont un signe supplémentaire de sa volonté de répondre au problème du rejet de Jésus par Israël et de l'exprimer dans une perspective eschatologique³⁵⁰. Il faut encore préciser qu'à chaque fois cette allusion est associée à une autre expression que Matthieu emploie régulièrement et dont il hérite aussi des Écritures : « là il y aura le sanglot et le grincement des dents ». Cette expression biblique, utilisée chez Matthieu comme un refrain, est sélectionnée à six reprises dans l'évangile dont deux au cours du discours en paraboles (v. 42b.50b). On en trouve la trace dans différents textes vétérotestamentaires. L'édition NA²⁷ signale particulièrement le Psaume 112,10 mais on pourrait aussi constater des similitudes dans le Psaume 35,16 et 37,12³⁵¹.

Texte grec Mt 8,12 ; 13,42.50 ; 22,13 ; 24,51 ; 25,30	Bible hébraïque Psaume 112,10
ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων <i>là il y aura le sanglot et le grincement des dents</i>	רָשָׁע יִרְאֶה וְכַעַס שְׁנָיו יִחַרֵּק וְנָמַס תְּאוֹת רָשָׁעִים תֵּאבֹד: <i>L'impie le voit, il enrage, il grince des dents et s'effondre : les souhaits des impies sont réduits à néant. (T.O.B.)</i>

Matthieu utilise donc cette expression biblique à la fin de la parabole des ivraies (13,42) et à la fin de la parabole du filet (13,50) mais aussi à la fin de la parabole du festin nuptial (22,13), du serviteur fidèle (24,51) et des talents (25,30). Seul son usage en 8,12 ne s'inscrit pas dans un strict récit parabolique mais est inséré dans l'épisode de la rencontre avec un centurion à Capharnaüm (8,5-13). L'expression survient lors d'une interpellation reprenant l'image du *festin* dans le Royaume des cieux auquel *les héritiers* ne sont pas certains de participer. Matthieu use de références bibliques dans un contexte imagé, ce qui lui permet d'amplifier les effets de son discours apocalyptique notamment sur des auditeurs/lecteurs juifs. L'auteur inscrit ainsi fortement le discours en paraboles dans une histoire plus large dont il entend montrer la cohérence.

³⁵⁰ William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 431.

³⁵¹ La T.O.B. propose également des parallèles dans le livre de Job en 16,9 et le livre des Lamentations en 1,2. Ces références présentent effectivement un contexte équivalent où la douleur des impies devant la joie des justes s'exprime même si l'allusion en question reste très indirecte.

Plusieurs textes lus et/ou entendus antérieurement sont insérés dans le récit de ce discours en paraboles. Cette dimension intertextuelle peut être ici qualifiée d'*obligatoire* en ce sens qu'elle participe au parcours de lecture imposé : Matthieu fait ouvertement appel aux Écritures pour raconter *ainsi* cette histoire-là. La présence d'une histoire plus large que l'événement raconté est manifeste et les auditeurs/lecteurs ne peuvent pas y échapper. Ces interruptions qui convoquent la mémoire et rappellent une histoire englobante, mettent paradoxalement en lumière l'action en cours et concentrent l'attention sur ce qui est en train de se passer. La particularité de l'instant rapporté est d'autant plus valorisé qu'il s'inscrit dans un récit qui le déborde. La linéarité du discours est déjà régulièrement interrompue par la succession des récits paraboliques : l'auditeur/lecteur passe d'histoire en histoire. L'insertion des citations et des allusions amplifie encore cette dynamique parce qu'elle impose des changements de temporalité tout au long du discours. Matthieu varie aussi les niveaux d'insertion : la présence du texte vétérotestamentaire peut être sous la responsabilité du personnage principal (v. 14-15) ou du narrateur (v. 35), participer à la mise en récit globale du discours ou à celle particulière des paraboles (v. 32.42.50). Ces intrusions placent l'accent sur l'énonciation, sur l'événement de langage qui se déploie : les citations témoignent différemment des enjeux du discours en paraboles et les allusions alimentent le fonctionnement du parler en paraboles en y ajoutant de l'image. Le jeu de communication instauré entre les auditeurs et le locuteur se dévoile en partie à travers cette intertextualité. Par la construction et la sélection qu'elle suppose, l'intertextualité trahit l'impact recherché sur les auditeurs/lecteurs à commencer par le lien de connivence qui s'instaure. Il s'agit de placer sur un même axe *ce qui est raconté* et *celles et ceux qui l'entendent*. La théorie moderne a largement abandonné l'idée selon laquelle l'auteur pourrait contrôler entièrement son texte³⁵² ; en ce sens, il va de soi que bien d'autres textes travaillent cette mise en récit du discours et que d'autres voix s'y font entendre. L'étude n'a pointé ici que les références rendues matériellement accessibles à sa lecture, leur énumération n'est pas (et ne pourrait pas être) exhaustive³⁵³. En revanche, un travail de critique des sources devient désormais une étape nécessaire car il convient maintenant de comprendre les textes-sources qui ont nourri en profondeur ce récit.

« Critique et intertextualité ne sont pas sans affinités. La critique des sources postule que le texte est la concrétion d'un amalgame d'emprunts (repérables et isolables) et d'apports originaux de l'auteur.

³⁵² Par exemple : Umberto ECO, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992.

³⁵³ Dans une lecture synchrone du texte, l'étude reviendra sur l'intertextualité plus *aléatoire* de Mt 13.

Le texte fini est donc lu comme la résultante d'un système de reprises et d'influences, dont il est possible de reconstituer la genèse ; il est possible aussi de montrer ce que la singularité et l'originalité du texte doivent au contexte socio-culturel de sa rédaction. »³⁵⁴

La dimension intertextuelle du discours en paraboles ouvre donc maintenant une lecture diachronique de ce texte qui doit rendre compte des liens *historiquement* nourriciers que Mt 13 a entretenus avec d'autres textes.

³⁵⁴ Daniel MARGUERAT – Adrian CURTIS (éd.), *Intertextualités*, *op.cit.*, p. 8.

III. Une lecture diachronique

1. Critique des sources

Il faut maintenant entrer dans une démarche diachronique pour approcher les origines et la genèse du texte. La critique des sources (*Quellenkritik*) propose d'observer Matthieu 13,1-53 à travers le temps. Après la publication des travaux de Jülicher, la lecture allégorique des paraboles perd son exclusivité³⁵⁵. Dès lors s'ouvrent plusieurs vastes pistes de recherche sur les paraboles dont celle de l'investigation historique. Précédemment l'état de la question a montré l'apport considérable du travail de Jeremias qui cherche à désencombrer les paraboles des traits allégorisants ajoutés au fil du temps³⁵⁶. Jeremias part en quête de « la signification originelle des paraboles de Jésus »³⁵⁷ pour faire « entendre la voix même du Maître (son "ipsissima vox" »)³⁵⁸ :

« Celui qui étudie les paraboles de Jésus telles qu'elles nous ont été transmises dans les trois premiers évangiles, peut être assuré de travailler sur un fondement historique particulièrement solide ; car elles sont un fragment du roc sur lequel s'est édifiée la tradition. »³⁵⁹

La démarche de Jeremias a notamment permis de mettre en évidence les ajouts répétés aux textes paraboliques qui ont fini par cacher littéralement leur récit premier. Il ne s'agit pourtant pas ici de prétendre retrouver un texte originel perdu mais simplement de prendre acte du caractère composite de Matthieu 13,1-53. L'objectif est de décrire le plus objectivement possible les différentes unités littéraires qui ont été utilisées pour composer la nouvelle unité littéraire que présente ce texte. L'étude des sources rédactionnelles constitue d'ailleurs un des grands axes de la recherche sur ce chapitre matthéen³⁶⁰. La variété des couches littéraires qui y sont mobilisées ne permet pas de dégager une théorie unique quant à sa constitution. Mais s'il n'y a pas unanimité sur ce point, deux autres points semblent habituellement admis par les

³⁵⁵ À la fin du 19^e siècle, les travaux de Jülicher opèrent un tournant radical dans la recherche sur les paraboles. L'auteur défend l'idée selon laquelle l'allégorie n'est pas la lecture normative de ces récits, mais qu'il faut au contraire s'en débarrasser et saisir à nouveau ces textes dans leur simplicité, leur globalité et leur visée pédagogique. Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. I *Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen* - vol. II *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Fribourg, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888-1899.

³⁵⁶ Voir *supra*, p. 18.

³⁵⁷ Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, *op.cit.*, p. 25.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 25.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 15.

³⁶⁰ Sur ce point de présentation, l'étude renvoie à son état de la question qui consacre une partie aux approches de Matthieu 13 à partir des sources rédactionnelles. Voir *supra*, p. 20-30.

exégètes. Le premier concerne l'usage de la théorie des deux sources comme hypothèse de travail. Selon cette hypothèse de travail, Matthieu puiserait son matériel littéraire dans Marc, une source Q (*die Quelle*) commune à Luc et des traditions qui lui sont propres. Ce résumé grossier fait entrevoir le lien généralement reconnu entre les trois évangiles synoptiques et la part spécifique qui revient à chacun. La grande majorité des travaux sur le discours en paraboles de Mt 13 utilise cette hypothèse de travail. Parmi eux celui de Dodd explique :

« Le "discours parabolique" de Mt 13, est de toute évidence le résultat d'un développement du discours correspondant en Mc 4, au moyen de matériaux provenant d'autres sources ; et on reconnaît depuis longtemps que le discours marcieen lui-même est une compilation. »³⁶¹

Il convient néanmoins de préciser que le problème synoptique suscite de nombreux débats. Certaines recherches discutent l'existence même d'un document tel que Q, d'autres développent des théories qui n'accordent pas la même interprétation à cette source Q ni à ses liens éventuels avec les évangiles synoptiques. La théorie des deux sources reste donc largement critiquée et d'autres lui font concurrence³⁶².

« C'est l'hypothèse la plus généralement retenue comme solution au problème synoptique. Mais cela reste une hypothèse, violemment prise à partie par certains et qui prend d'ailleurs, chez ceux-là même qui la soutiennent, de multiples facettes. »³⁶³

Dans un état des lieux sur ces débats autour de la théorie des deux sources, Michaud rappelle notamment que les accords mineurs entre Matthieu et Luc contre Marc constituent la principale faiblesse de cette théorie et ouvrent la voie à d'autres hypothèses. Neirynck et Tuckett – deux grands défenseurs de la théorie des deux sources – ont répondu à ces difficultés en insistant sur la plausibilité de cette hypothèse :

« La théorie des deux sources est considérée par beaucoup comme fournissant une explication raisonnable des textes que nous avons des Évangiles partout dans la tradition, à une exception près. Faire appel, pour cet unique point, à un développement par ailleurs invisible dans la tradition

³⁶¹ Charles Harold DODD, *Les paraboles du royaume de Dieu*, op.cit., p. 95.

³⁶² Pour une présentation de l'état actuel du problème synoptique et des principales hypothèses qui obtiennent la faveur de la recherche, l'étude renvoie à Christopher M. TUCKETT, « The current state of the synoptic problem », in P. FOSTER – A. GREGORY – J.S. KLOPPENBORG – J. VERHEYDEN (éd.), *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, Louvain, Peeters, BETHL (239), 2011, p. 9-50.

³⁶³ Jean-Paul MICHAUD, « Effervescence autour de la source des paroles de Jésus (Q) », *ETR* 86/2 (2011), p. 146-147.

textuelle, n'est probablement pas un prix trop cher payé pour expliquer par cette théorie une partie du développement de toute la tradition. »³⁶⁴

Ainsi la théorie des deux sources permettra ici une lecture *raisonnable* de Mt 13 sans pour autant déterminer de manière catégorique les dépendances littéraires qui existent entre ces textes. La plupart des écoles admettent l'existence d'un problème synoptique mais il n'existe pas de consensus pour l'expliquer, l'étude propose donc d'utiliser la théorie des deux sources afin de mettre en évidence le lien clair et logique entre Marc 4 et Matthieu 13³⁶⁵. Le second point généralement admis par les exégètes concerne l'importance des traditions orales (et notamment rabbiniques) pour ce chapitre 13. Parmi les abîmes de la recherche sur la source Q, la place accordée à la tradition orale figure parmi les plus importants en ce sens que les documents écrits utilisés l'étaient très probablement pour être entendus³⁶⁶. Dans cette perspective, Mt 13 est sans doute le réceptacle d'un ensemble de traditions qui le précèdent et souvent échappent aux historiens : l'emploi de paraboles, la forme du discours, les discussions entre Maître et disciples, la transmission orale, les conflits larvés sont autant de caractéristiques qui n'appartiennent pas en propre au rédacteur de Matthieu. En ce sens, le « milieu de vie » (*Sitz im Leben*) dans lequel a pris forme ce texte relève d'une haute importance. Certains théologiens, comme Dodd dans la lignée de Jeremias, en ont fait leur point de focalisation et défendent l'idée selon laquelle le message originel des paraboles est à extraire de la situation ecclésiale qui lui a donné forme³⁶⁷. Ils sous-entendent alors généralement que la parabole n'a de sens que dans cette situation particulière, qu'elle vise, interprète et interpelle. De ces remarques introductives, l'étude retient donc l'usage de la théorie des deux sources et en fait son hypothèse principale de travail. L'étude envisagera également Matthieu 13 comme l'aboutissement d'un long processus de fixation littéraire, formé notamment dans le creuset d'une Église en devenir. Le discours en paraboles tel que Matthieu le raconte possède des parallèles dans l'évangile de Marc et de Luc. Un simple

³⁶⁴ Tuckett défend en ces termes la théorie des deux sources face aux problèmes jugés irréductibles des accords Mt/Lc contre Mc. Christopher M. TUCKETT, « The Minor Agreements and Textual Criticism », in G. STRECKER (éd.), *Minor Agreements. Symposium Göttingen 1991*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 138.

³⁶⁵ Sur les différentes places que la recherche attribue à l'évangile de Matthieu pour répondre à la question synoptique, l'étude renvoie plus particulièrement à David C. SIM, « Matthew and the synoptic problem », in P. FOSTER – A. GREGORY – J.S. KLOPPENBORG – J. VERHEYDEN (éd.), *New Studies in the Synoptic Problem*, op.cit., p. 187-208.

³⁶⁶ Sur l'importance de la dimension orale dans le façonnage des documents écrits, voir par exemple le chapitre consacré à la tradition dans : James D. G. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making, vol. I*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2003, p. 173-254.

³⁶⁷ « Ce "milieu de vie" est fourni par la situation de l'Église primitive. Il est important d'avoir cette distinction en tête lorsqu'on étudie les paraboles. Parfois il faudra dégager une parabole de la situation propre à l'Église, dans sa vie et sa pensée, telle qu'elle se reflète dans les évangiles, et tenter de reconstituer son milieu originel dans la vie de Jésus. », James D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, op.cit., p. 94.

panorama de leurs textes juxtaposés permet de relever les doublets, les omissions ou les ajouts opérés par Matthieu³⁶⁸. Ce travail synoptique s'appuie donc sur la théorie des deux sources proposant de lire Matthieu 13,1-53 à partir de sa relation aux textes sources.

a) Reprises et relectures : versets 1 à 23

Les commentaires admettent habituellement que Mt 13,1-23 suit précisément Mc 4,1-20 et s'accorde avec Lc 8,4-15. Il semble évident que Matthieu propose un récit légèrement plus étoffé que Marc 4,1-20 et aurait donc procédé à un travail d'amplification. À l'inverse, Luc 8,4-15 semble réduire passablement le chapitre des paraboles de Marc pour ne proposer qu'une articulation soignée entre la parabole du semeur et son explication. On peut enfin noter qu'il est communément admis par les exégètes que le récit de Marc est lui-même le fruit d'une compilation à partir d'un matériau que lui livre sa tradition. Une mise en synopse des textes met en évidence ces jeux de reprises et de relectures³⁶⁹ :

Matthieu 13,1-23	Marc 4,1-20	Luc 8,4-15
1. En ce jour-là, sortant de la maison, Jésus s'assit au bord de la mer ; 2. et de grosses foules se rassemblèrent auprès de lui, si bien qu'il monta dans une barque et s'assit, et toute la foule se tenait sur le rivage. 3. Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles, disant : « Voici le semeur est sorti pour semer. 4. Et pendant qu'il semait, certains [grains] sont tombés le long du chemin, et les oiseaux sont venus et les ont dévorés. 5. D'autres sont tombés sur les pierres, là où il n'y	1. <u>De nouveau, Jésus se mit à enseigner</u> au bord de la mer. Une foule nombreuse se rassemble près de lui, si nombreuse qu'il monte s'asseoir dans une barque, <u>sur la mer</u>. Toute la foule était à terre face à la mer. 2. Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles. <u>Il leur disait dans son enseignement</u> : 3. « <u>Écoutez</u>. Voici que le semeur est sorti pour semer. 4. Or, comme il semait, du grain est tombé au bord du chemin ; les oiseaux sont venus et ont tout mangé. 5. Il en est aussi tombé dans	4. Comme une grande foule se réunissait et que de toutes les villes on venait à lui, il dit en parabole : 5. « Le semeur est sorti pour semer sa semence. Comme il semait, du grain est tombé au bord du chemin ; on l'a piétiné et les oiseaux du ciel ont tout mangé. 6. D'autre grain est tombé sur la pierre ; il a poussé et séché, faute d'humidité. 7. D'autre grain est tombé au milieu des épines ; en poussant avec lui, les épines l'ont étouffé. 8. D'autre grain est tombé dans la bonne terre ; il a

³⁶⁸ Dans l'ensemble de cette partie, la présentation en synopse des textes évangéliques se référera, sauf mention contraire, à : Kurt ALAND (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitae editis*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1996¹⁵.

³⁶⁹ Dans l'ensemble de cette partie et sauf précision contraire, le texte de Matthieu correspond à la traduction proposée par l'étude, les textes français de Marc et Luc sont empruntés à la T.O.B. et les textes grecs sont extraits de l'édition critique du Nestlé-Aland (NA²⁷).

avait pas beaucoup de terre, et ils ont aussitôt levé parce qu'il n'y avait pas de terre en profondeur ;
 6. mais au lever du soleil, ils ont été brûlés et, parce qu'ils n'avaient pas de racine, ils se sont desséchés.
 7. D'autres sont tombés sur les épines, et les épines ont monté et les ont étouffés.
 8. D'autres sont tombés sur la belle terre et ils donnaient du fruit, **l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente.**
 9. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! ».

10. Les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? ».
 11. Il leur répondit : « Parce qu'à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné.
 12. **En effet, celui qui a, il lui sera donné et il aura en surabondance ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui.**
 13. Voilà pourquoi je leur parle en paraboles, parce qu'ils regardent sans regarder et qu'ils entendent sans entendre ni comprendre,
 14. et s'accomplit pour eux la prophétie d'Ésaïe qui dit : *"Pour entendre, vous entendrez, mais vous ne comprendrez sûrement pas et pour regarder, vous regarderez, mais vous ne*

un endroit pierreux, où il n'y avait pas beaucoup de terre ; il a aussitôt levé parce qu'il n'avait pas de terre en profondeur ;
 6. quand le soleil fut monté, il a été brûlé et, faute de racines, il a séché.
 7. il en est aussi tombé dans les épines ; les épines ont monté, elles l'ont étouffé, et il n'a pas donné de fruit.
 8. D'autres grains sont tombés dans la bonne terre et, montant et se développant, ils donnaient du fruit, et ils ont rapporté trente pour un, soixante pour un, cent pour un. »
 9. Et Jésus disait : « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! »

10. Quand Jésus fut à l'écart, ceux qui l'entouraient avec les Douze se mirent à l'interroger sur les paraboles.
 11. et il leur disait : « À vous, le mystère du Règne de Dieu est donné, mais pour ceux du dehors tout devient énigme
 12 pour que, *tout en regardant, ils ne voient pas et que, tout en entendant, ils ne comprennent pas de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il leur soit pardonné.*

poussé et produit du fruit au centuple. » Sur quoi Jésus s'écria : « Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! »

9. Ses disciples lui demandèrent ce que signifiait cette parabole.
 10. Il dit : « À vous il est donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu ; mais pour les autres, c'est en paraboles, pour *qu'ils voient sans voir et qu'ils entendent sans comprendre.*

verrez sûrement pas.

15. En effet, le cœur de ce peuple s'est endurci, et ils se sont fait durs d'oreilles, et se sont bouché les yeux, de peur qu'ils voient de leurs yeux et qu'ils entendent de leurs oreilles et qu'ils comprennent avec leur cœur, et qu'ils se convertissent et que je les guérisse."

16. Mais bienheureux vos yeux parce qu'ils regardent et vos oreilles parce qu'elles entendent.

17. En vérité, en effet, je vous dis que de nombreux prophètes et justes ont désiré voir ce que vous regardez et ils n'ont pas vu, et entendre ce que vous entendez et ils n'ont pas entendu.

18. Vous donc, écoutez la parabole du semeur.

19. Quiconque écoute la parole du Royaume et ne **comprend** pas, [c'est] le méchant [qui] vient et vole ce qui a été semé dans son cœur ; tel est celui qui a été ensemencé le long du chemin.

20. Quant à celui qui a été ensemencé sur les pierrailles, il est celui qui entend la parole et aussitôt la prend avec joie,

21. mais il n'a pas de racine en lui, il est de brève durée : l'oppression ou la persécution vient à cause de la parole, aussitôt il tombe.

22. Quant à celui qui a été ensemencé dans les épines, il est celui qui entend la parole, mais le souci du temps présent et l'artifice de

13. Et il leur dit : « Vous ne comprenez pas cette parabole ! Alors comment comprendrez-vous toutes les paraboles ?

14. « "Le semeur" sème la Parole.

15. Voilà ceux qui sont "au bord du chemin" où la Parole est semée : quand ils ont entendu, Satan vient aussitôt et il enlève la Parole qui a été semée en eux.

16. De même, voilà ceux qui sont ensemencés "dans des endroits pierreux" : ceux-là, quand ils entendent la Parole, la reçoivent aussitôt avec joie ;

17. mais ils n'ont pas en eux de racines, ils sont les hommes d'un moment ; et dès que vient la détresse ou la persécution à cause de la Parole, ils tombent.

11. « Et voici ce que signifie la parabole : la semence, c'est la parole de Dieu.

12. Ceux qui sont au bord du chemin, ce sont ceux qui entendent, puis vient le diable et il enlève la parole de leur cœur, de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés.

13. Ceux qui sont sur la pierre, ce sont ceux qui accueillent la parole avec joie lorsqu'ils l'entendent ; mais ils n'ont pas de racines : pendant un moment ils croient, mais au moment de la tentation ils abandonnent.

14. Ce qui est tombé dans les épines, ce sont ceux qui entendent et qui, du fait des soucis, des richesses et des plaisirs de la vie, sont étouffés en cours de route et

la richesse étouffent la parole, et il devient stérile.
23. Quant à celui qui a été ensemencé sur la belle terre, il est celui qui entend et **comprend** la parole, alors celui-ci porte du fruit et fait l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente. »

18. D'autres sont ensemencés "dans les épines" : ce sont ceux qui ont entendu la Parole, 19. mais les soucis du monde, la séduction des richesses et les autres convoitises s'introduisent et étouffent la Parole, qui reste sans fruit.
20. Et voici ceux qui ont été ensemencés "dans la bonne terre" : ceux-là entendent la Parole, ils l'accueillent et portent du fruit, "trente pour un, soixante pour un, cent pour un". »

n'arrivent pas à maturité.
15. Ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui entendent la parole dans un cœur loyal et bon, qui la retiennent et portent du fruit à force de persévérance.

Matthieu suit donc la trame narrative de Marc 4 déjà considérée par les exégètes comme une composition à partir d'une collection de paraboles³⁷⁰. Dans l'*incipit* de Matthieu d'abord, il faut remarquer l'omission du verbe *enseigner* / διδάσκειν sur lequel Marc insiste pourtant (trois mentions aux v. 1-2) mais auquel Matthieu préfère *parler* / λαλέω. Il ne nomme pas ce discours comme un acte d'enseignement mais en fait d'abord un acte de parole. Il abandonne aussi l'interpellation *écoutez* / ἀκούετε (v. 3) que Marc avait sélectionnée pour ouvrir le premier récit parabolique, mais il reprend ce *logion* aux v. 9 et 43. Ce genre d'omissions est habituellement perçu comme le signe d'interventions rédactionnelles mineures qui ne remettent pas en cause l'antériorité de Marc sur Matthieu³⁷¹. Dans la parabole du semeur (v. 3b-9), on note quelques retouches rédactionnelles mais plus particulièrement l'inversion en ordre décroissant de la production finale (v. 8) soulignant ainsi le souci du rédacteur pour le fruit de la semence. L'énonciateur de l'interpellation finale (v. 9) est laissé chez Matthieu dans l'anonymat : une ambiguïté demeure entre Jésus (que Matthieu choisit de ne pas renommer contrairement à Marc) et le narrateur. Les deux voix se mêlent (narrateur + locuteur principal) et coordonnent leurs efforts d'interpellation. Dans l'échange qui se déroule entre Jésus et ses disciples (v. 10-17), Matthieu a donc abandonné la mention particulière de

³⁷⁰ « À l'origine aurait existé une collection de paraboles centrée autour du thème du semeur et de la semence, témoin de la prédication du Jésus historique (v. 2b-9 et 26-32). La communauté primitive aurait ajouté l'explication de la parabole du semeur (14-20). Marc aurait reçu l'ensemble paraboles + explication. Il aurait introduit un cadre plus développé (v. 1-2a et v. 33-34) permettant l'insertion dans la narration, ainsi que deux autres traditions : un logion qu'il reçoit d'un milieu apocalyptique (v. 11-12) et des logia (v. 21-25) qui lui viennent de milieux proches de la source Q (dite aussi source des logia, constituée des portions communes à Mt et à Lc). », Élian CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2002, p. 85.

³⁷¹ Voir par exemple la critique des sources de Mt 13,3b-23 dans : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 236.

« ceux qui l'entouraient avec les Douze » (Mc 4,10). Chez Matthieu, le personnage des disciples fonctionne de manière autonome en ce sens qu'il n'est pas en lien avec d'autres personnages, même secondaires. Matthieu insère au v. 12 un *logion* que Marc utilise en 4,25 : il puise ainsi du matériau à une parabole marcienne qu'il ne reprend pas (« la lampe et la mesure ») pour construire son explication du langage parabolique. Matthieu rend compte de la citation d'Ésaïe en nommant le prophète et l'insère selon les codes de la citation d'accomplissement déjà utilisés dans son évangile. Il s'approprie le texte source et l'inscrit dans la perspective de son propre évangile où la notion d'accomplissement est massivement présente. En conclusion de la réponse fournie aux disciples (v. 16-17), Matthieu sélectionne un *logion* de la source Q choisi aussi par Luc dans le récit de l'envoi en mission des soixante-douze disciples (Lc 10,23-24). En revanche, la mention des *justes* / δίκαιοι (v. 17a) lui est propre, le travail rédactionnel d'appropriation n'en est que plus manifeste. Dans la reprise de la parabole du semeur, Matthieu insère par deux fois le verbe *comprendre* / συνίημι (v. 19,23) qui acquiert progressivement de la valeur dans ce chapitre 13. Ce bref comparatif se limite aux seuls indices textuels mais semble parvenir à la conclusion du commentaire de Davies et Allison sur les sources de Mt 13,1-23 :

« Given our interpretation of the minor agreements of Mt.1-22 = Lk 8.4-15 against Mark, it follows that, with the exception of Mt 13.12 (brought forward from Mk 4.25) and 16-7 (from Q ; see Lk 10.23-4), the sole source of Mt 13.1-22 is Mk 4.1-20. »³⁷²

C'est bien un *parler en paraboles* / λαλέω ἐν παραβολαῖς que Matthieu déploie dès les premiers versets. La première omission de Matthieu au sujet de l'enseignement traduit une volonté de faire de ce récit non pas une transmission de savoir qui sous-entendrait un objet de connaissance identifiable, mais un événement de parole qui produit un flot de paraboles. Dès les premiers versets Matthieu élague Marc en éliminant ce qui laisserait croire à une transmission de savoir (le premier verbe dont Jésus est sujet est *enseigner* / ἡρξάτο διδάσκειν Mc 4,1) préférant mettre en action un langage (Mt 13,3). La réception de ce mode de langage dans les trois évangiles synoptiques ne s'est nécessairement pas déroulée de la même manière. De la spécificité de cette réception, Marguerat explique :

« Chacun l'a accueillie au sein d'un programme théologique défini et l'on remarque, au spectacle de ces différences, que le pouvoir diversifié de la

³⁷² William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 374.

parabole de Jésus (évidence ou extravagance) lui a permis de servir des programmes théologiques diversifiés. »³⁷³

En ce sens, les touches rédactionnelles et les ajouts opérés par Matthieu en 13,1-23 témoignent d'une orientation qui lui est propre malgré ses ressemblances évidentes avec le texte de Marc 4,1-20. Dans ce bloc, Marc insère, entre la parabole du semeur et son interprétation, un vif échange entre Jésus et son entourage au sujet du langage parabolique. Mc 4,10-12 constitue ce qu'on appelle habituellement la théorie des paraboles, l'explication de l'usage de paraboles. Matthieu n'a pas fait abstraction de cet échange mais ne se contente pas d'une simple reprise. En réécrivant Mc 4,10-12 Matthieu livre sans aucun doute une partie de sa propre conception du langage parabolique au sein du ministère de Jésus. Il faut d'abord préciser l'importance que revêtent ces versets dans l'évangile de Marc et ne pas les limiter à une compilation de traditions. Le texte de Marc 4,10-12 présente des caractéristiques littéraires apocalyptiques : des révélations d'ordre eschatologique sont données exclusivement à quelques élus préalablement choisis. Un mystère³⁷⁴ est révélé à quelques uns (ici aux *douze* / δωδεκα et à *ceux qui entourent* Jésus / οἱ περὶ αὐτὸν v. 10a) et condamne les autres à l'ignorance (la foule v. 1). Dans cette perspective les paraboles servent à opérer un tri et distinguer deux auditoires. Elles doivent manifester cette incompréhension des uns et proposer une lecture du rejet de la prédication de Jésus : la citation d'Ésaïe (Es 6,9-10) illustre cette fonction avec l'emploi de la conjonction ἵνα / *pour que* (v. 12a)³⁷⁵. Il faudrait encore préciser les subtilités du récit de Marc qui semble brouiller les distinctions apparemment nettes entre les deux camps³⁷⁶. Marc réoriente également les traditions qu'il a reçues et il ne se contente pas d'une perception manichéenne de la révélation qui départagerait définitivement les sauvés des damnés. La théorie des paraboles selon Marc est le fruit de son appropriation du langage parabolique dans son évangile :

« Ainsi la parabole, tout comme l'enseignement, reste impénétrable tant que Jésus n'a pas ouvert la compréhension. Pourquoi ? Parce que les paraboles disent le mystère du Règne de Dieu, à la fois présent et caché dans la personne de Jésus. Seul Dieu fait accéder à ce mystère (4,11). C'est

³⁷³ Daniel MARGUERAT, *Parabole*, Paris, *op.cit.*, p. 57.

³⁷⁴ Seul Marc utilise un singulier (τὸ μυστήριον), Matthieu et Luc parlent *des* mystères / τὰ μυστήρια. Cet accord Mt + Lc contre Mc laisserait penser que le *logion* original employait le pluriel.

³⁷⁵ La même citation est d'ailleurs utilisée dans les premières communautés pour justifier l'endurcissement d'Israël (Actes 28,26-28 ; Jean 12,39-41).

³⁷⁶ Sur ce point particulièrement, voir le commentaire sur la *théorie des paraboles* chez Marc dans : Élian CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, *op.cit.*, p. 86-88.

pourquoi dans la parabole, qui est une parole couverte, Marc voit la forme obligée de la prédication de Jésus. »³⁷⁷

Selon l'hypothèse de départ, Matthieu reprend ce récit marcien sans manquer de le relire à son compte. Au v. 10 Matthieu élimine la distinction entre les *proches* / περὶ αὐτὸν (Mc 4,10) et les disciples de Jésus ; la question posée ne porte plus sur les paraboles mais sur les raisons de leur usage à l'intention des foules (« pourquoi *leur* parles-tu *en paraboles* ? »). En passant de la conjonction ἵνα / *afin que* à ὅτι / *parce que* (v. 13), Matthieu expose à son tour une partie de sa conception du langage parabolique : la parabole ne sert pas, comme chez Marc, à désigner ceux qui ne comprennent pas, mais elle vient au devant du rejet de la prédication de Jésus par les foules. Le langage parabolique permet de rendre manifeste ce refus et Matthieu l'interprète comme l'accomplissement de ce que le prophète annonçait déjà. Les commentaires pointent la manière dont Matthieu réoriente sa source première dans ses vingt-trois premiers versets et particulièrement comment il reformule la théorie des paraboles de Marc. Ainsi Cuvillier conclut un article consacré à la parabole dans la tradition synoptique :

« Mt a transformé la théorie de la communication marcienne de façon que *parabolē* ne décrive plus la logique herméneutique de l'Évangile, mais désigne un procédé rhétorique, qui permette de parler du mystère eschatologique de l'endurcissement d'Israël et de la révélation de Jésus. Le modèle marcien de la théorie des paraboles est l'hypothèse à partir de laquelle Mt développe sa notion de la parabole. Les données ne sont pas inventées par Mt mais seulement réformées. Dans ce cadre, *parabolē* renvoie non pas à une théorie de la communication comme chez Mc, mais à un genre particulier, qui permet d'expliquer la situation présente, et qui en rend compte dans la fiction littéraire ; le modèle apocalyptique repris par Mc est pleinement assumé par Mt : la parabole est un langage imagé dont une des caractéristiques est l'opacité. »³⁷⁸

Les exégètes s'intéressent généralement à la réorientation que Matthieu opère. Dupont lit dans cette reprise de Matthieu le signe d'une fonction catéchétique de la parabole qui manifeste l'intelligence des disciples dans un souci d'exemplarité³⁷⁹. Il propose de comprendre le personnage des disciples comme la préfiguration de la communauté matthéenne qui se trouverait ici rappelée à ses devoirs de fidélité puisque dépositaire des « mystères du

³⁷⁷ Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 57.

³⁷⁸ Élian CUVILLIER, « *Parabolē* dans la tradition synoptique », art.cit., p. 39.

³⁷⁹ Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », op.cit., p. 221-259.

Royaume des cieux » (v. 11). La reprise de Matthieu signifierait donc une relecture d'ordre éthique qui permettrait d'exhorter la communauté visée à rester fidèle à la pratique de la justice telle que prêchée par le Christ. L'étude de cette reprise de Marc 4,10-12 par Matthieu est également déterminante dans les travaux de Jones³⁸⁰. Il défend l'idée selon laquelle Matthieu maintient une distinction entre deux auditoires mais en rend moins radicalement compte que Marc. Jones explique que Matthieu 13,10-17 réalise un travail de contextualisation de la fonction parabolique au profit de sa communauté, dont on peut mesurer l'ampleur grâce à Mc 4,10-12. L'étude des sources de Mt 13,1-20 ouvre des débats théologiques ayant trait à l'endurcissement d'Israël et plus largement encore à l'histoire de Dieu avec son peuple.

b) Détachement et réorientation : versets 31 à 35

Jusqu'au verset 23 Matthieu suit précisément la trame de Mc 4,1-20 et s'accorde avec Lc 8,4-8. En revanche, à partir du v. 24, Matthieu propose le récit de la parabole des ivraies (v. 24-30) qui lui est propre. Il se détourne alors de la source marcienne qui poursuivait quant à elle le chapitre des paraboles avec le récit de « la lampe et la mesure » (Mc 4,21-25). Cuvillier en rappelle les sources habituellement reconnues :

« Cette tradition vient sans doute d'un milieu prophétique chrétien (en témoigne l'importance de ces *logia* dans la source Q : Mc 4,21//Lc 8,16 ; 11,33 et Mt 5,15. Mc 4,22//Lc 8,17 et Mt 10,26. Mc 4,24//Lc 6,38 et Mt 7,2. Mc 4,25//Lc 8,18 ; 19,26 et Mt 13,12 ; 25,29. Dans leur forme originelle, l'accent de ces *logia* porte sur la parénèse eschatologique dans la perspective du jugement à venir qui révélera toutes choses. »³⁸¹

Matthieu ne rejette donc pas Mc 4,21-25 puisqu'il le réinjecte dans son récit évangélique et même une partie dans le chapitre 13 (Mc 4,25 = Mt 13,12). En 4,21-25 Marc semble poursuivre sa réflexion sur la fonction des paraboles qu'il avait débutée aux v. 10-11 : ressemblance des champs sémantiques sélectionnés et des motifs (comme le don, le *caché*, la finalité, etc.). En ce sens, il semble assez logique que Matthieu se détourne de Marc pour poursuivre dans sa propre voie qui est de déployer le parler en paraboles. L'étude a choisi d'associer ces versets 24-30 (parabole des ivraies) avec les versets 36-53, donc de rassembler les versets propres à Matthieu afin de les observer ensemble. Ce regroupement ne doit pas occulter le fait qu'au verset 24, Matthieu opère une première rupture avec ses textes sources.

³⁸⁰ Voir particulièrement : Ivor JONES, *The Matthean Parables*, op.cit., p. 110-169.

³⁸¹ Élian CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, op.cit., p. 90.

Il s'agit maintenant de mieux cerner les v. 31-35 qui présentent une plus grande disparité des sources et signalent un important travail rédactionnel. Une mise en synopse des textes met en évidence ce détachement et donc l'autonomie du rédacteur :

Matthieu 13,31-35	Marc 4,30-34	Luc 13,18-21
31. <u>Il leur proposa une autre parabole</u>, disant : « Le Royaume des cieux est semblable à un grain de moutarde qu'un homme a pris et a semé dans son champ ; 32. ce qui est la plus petite de toutes les semences, mais quand elle a grandi, c'est la plus grande des plantes potagères et elle devient un arbre si bien que les oiseaux du ciel viennent et font des nids dans ses branches. ». 33. <u>Il leur dit une autre parabole</u> : « Le Royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme a pris, a caché dans trois mesures de farine jusqu'à ce que le tout ait levé. ». 34. De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole 35. afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète : « J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. ».	30. Il disait : « À quoi allons-nous comparer le Royaume de Dieu, ou par quelle parabole allons-nous le représenter ? 31. C'est comme une graine de moutarde : quand on la sème en terre, elle est la plus petite de toutes les semences du monde ; 32. mais quand on l'a semée, elle monte et devient plus grande que toutes les plantes potagères, et elle pousse de grandes branches, si bien que les oiseaux du ciel peuvent faire leurs nids à son ombre. 33. Par de nombreuses paraboles de ce genre, il leur annonçait la Parole, dans la mesure où ils étaient capables de l'entendre. 34. Il ne leur parlait pas sans parabole, mais, en particulier, il expliquait tout à ses disciples.	18. Il dit alors : « À quoi est comparable le Royaume de Dieu ? À quoi le comparerai-je ? 19. Il est comparable à une graine de moutarde qu'un homme prend et plante dans son jardin. Elle pousse, elle devient un arbre et les oiseaux du ciel font leurs nids dans ses branches. » 20. Il dit encore : « À quoi comparerai-je le Royaume de Dieu ? 21. Il est comparable à du levain qu'une femme prend et enfouit dans trois mesures de farine, si bien que toute la masse lève. »

Progressivement, Matthieu se détache de la trame de Marc 4 et son usage des paraboles se précise. Les deux paraboles (grain de moutarde + levain) qu'il choisit d'insérer directement

après sa propre parabole des ivraies proviennent sans doute de la source Q et sont reprises par Luc (13,28-31). Luz envisage les versets 31a et 33a (soulignés dans le tableau) comme des marques rédactionnelles³⁸² : le mot « parabole » est d'autant plus présent dans le récit matthéen que les paraboles sont soigneusement introduites. Dans la parabole du levain, Matthieu se contente de quelques légères modifications (signalées en gras) dont la suppression de la forme rhétorique interrogative pour l'introduction (« à quoi comparerais-je ? » Lc 13,20b) et la préférence déjà connue pour l'expression « Royaume des cieux » au lieu de « Royaume de Dieu ». La parabole du grain de moutarde selon Marc diffère en plusieurs points de la version attribuée à la source Q. Ces différences suscitent des débats, en particulier celui de l'antériorité de Marc³⁸³. La version marcienne semble en effet amplifiée ce qui laisserait envisager une reprise postérieure à la source Q. En revanche, la parabole du levain ne fait référence ni à un texte vétérotestamentaire précis ni au texte de Marc : son association avec la parabole du grain de moutarde est généralement perçue comme une œuvre originale et certains commentaires envisagent ce « couple parabolique »³⁸⁴ comme directement issu de Jésus³⁸⁵.

L'association de ces deux paraboles (grain de moutarde + levain) met en lumière le thème de la croissance que Matthieu raconte par deux fois en termes de contraste s'appuyant sur une image de processus organique. Ces deux paraboles montrent en même temps l'insignifiant début caché et l'extraordinaire fin visible. Davies et Allison insistent sur l'effet ainsi produit :

« It illustrates, by reference to the growth of a mustard seed, a vital truth about God's kingdom : a humble beginning and secret presence are not inconsistent with a great and glorious destiny. It is important to grasp that the focus is neither on the smallness or insignificance of a present circumstance nor on the greatness of God's future. »³⁸⁶

³⁸² Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 257.

³⁸³ Ce point fait régulièrement débat et donne lieu à plusieurs publications. Parmi elles, on peut citer : Harry FLEDDERMANN, « The Mustard Seed and the Leaven in Q, the Synoptics and Thomas » *SBL* 28 (1989), p. 216-236 ; Wendy COTTER, « The parables of Mustard Seed and the Leaven : Their function in the Earliest Stratum of Q » *TJT* 8 (1992), p. 38-51 ; Timothy FRIEDRICHSEN, « The Parable of the Mustard Seed – Mark 4,30-32 and Q 13 : 18-19 : A Surrejoinder for Independence », *ETHL* 77 (2001), p. 297-317.

³⁸⁴ L'expression est empruntée à l'étude de Jacques DUPONT « Le couple parabolique du sénévé et du levain (Mt 13,31-33; Lc 13,18-21) », in G. STRECKER (éd.), *Jesus Christus in Historie und Theologie : Festschrift für Hans Conzelmann zum 60 Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr – P. Siebeck, 1975, p. 331-345. Dupont défend l'hypothèse de l'association primitive des deux paraboles. Sur l'usage et la définition des couples de paraboles dans la tradition, l'étude renvoie plus particulièrement à la *Doppelgleichnis* telle que proposée par Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus, op.cit.*, p. 94-96. Sa présentation de « la parabole double » est régulièrement remise en question mais sert systématiquement de point de départ à la réflexion des exégètes.

³⁸⁵ Sur ce lien direct à Jésus, voir : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 258 et William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *Matthew 8-18, op.cit.*, p. 421.

³⁸⁶ William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *Matthew 8-18, op.cit.*, p. 415.

Ces thématiques et ces images reprennent des caractéristiques que Matthieu associe au ministère de Jésus et en particulier à son rejet par Israël.

« Eschatology commences not with a bang but with something unspectacular. »³⁸⁷

Ces deux paraboles ne sont pas reprises dans l'évangile et ne reçoivent donc pas d'interprétation particulière de la bouche de Jésus. L'histoire de l'interprétation montrera ultérieurement comment elles reçoivent généralement une interprétation eschatologique de type ecclésiologique, individuelle ou cosmopolitique³⁸⁸. Ces lectures attestent unanimement que le langage parabolique est ici mis au service de l'histoire du Salut : Matthieu utilise le parler en paraboles pour mettre la condition actuelle de ses auditeurs/lecteurs en perspective eschatologique.

Cette appropriation du langage se confirme à travers le sommaire qui suit immédiatement ce couple parabolique. Matthieu reprend la trame de Marc 4 qui conclut aux v. 33-34 son discours en paraboles. Cuvillier envisage ce sommaire du chapitre 4 de Marc comme capital en ce sens qu'il enseigne à la fois ce que signifie « parler en paraboles » (« annoncer la Parole » v. 33) et il assure qu'une explication est donnée aux disciples (v. 34) :

« La clef de compréhension du discours en paraboles et de la séparation mise en place en 4,10-12 est ainsi à trouver dans le seul lieu où le paradoxe est déchiffré, à savoir 4,33-34 : les paraboles sont incompréhensibles aussi longtemps que l'on ne se met pas à l'écoute de Jésus qui seul peut donner le sens. Se mettre à l'écoute signifie, chez Marc, se laisser déplacer et s'approcher "autour de lui" (cf. 3,31-35). »³⁸⁹

Le sommaire que Matthieu reprend à son compte creuse le détachement déjà amorcé par rapport à ses textes sources. Aux v. 34-35 Matthieu livre une partie de son interprétation de l'histoire de Dieu avec son peuple : le parler en paraboles accomplit la prophétie en ce sens qu'il révèle la situation présente, y compris le refus d'Israël déjà annoncé par Ésaïe (v. 14-15).

« L'utilisation des paraboles pour les foules est confirmée, mais Mc 4/33 ("selon qu'ils étaient capables de comprendre") est supprimé. Cette utilisation est à nouveau présentée comme accomplissement des prophéties. Les "choses cachées depuis la fondation du monde" (citation du Ps 78/2

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 421.

³⁸⁸ Sur cette typologie des interprétations des paraboles du grain de moutarde et du levain, voir : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 260. Ces différentes pistes de lecture seront reprises lors de l'étude de la réception.

³⁸⁹ Élian CUVILLIER, *L'évangile de Marc, op.cit.*, p. 92.

d'après la LXX) résident dans les paraboles mêmes. Il s'agit du destin eschatologique des croyants et des incroyants. »³⁹⁰

En ce sens, Matthieu sélectionne le langage parabolique reconnu apte à transmettre les révélations divines. Il semble se détacher en partie d'une compréhension marcienne du langage parabolique pour réorienter son usage dans une perspective plus eschatologique. Cette réorientation opérée par Matthieu apparaît comme une correction du discours marcien et souligne la nature des liens que Matthieu entretient avec Marc notamment dans le traitement littéraire des paraboles :

« In almost every instance examined when Mark was included in the study, Mark appeared stylistically to be the most complex of the performances. Matthew and Luke appeared to be corrections and improvements of the Markan performance. »³⁹¹

Le langage parabolique permet ici à Matthieu d'assumer en partie une histoire du Salut qui prend acte du rejet de Jésus par Israël, prophétie désormais accomplie. Cette réorientation matthéenne de la théorie des paraboles semble ouvrir une seconde direction rendue plus manifeste encore dans les versets entièrement propres à Matthieu. En effet sur les cinquante-trois versets du discours en paraboles, vingt-deux sont propres à Matthieu et rapportent quatre nouvelles paraboles qui évoquent plus manifestement encore le Jugement.

c) Adjonctions et contextualisation : versets 24 à 30 et 36 à 53

À partir du verset 24, Matthieu rompt le fil conducteur emprunté à Marc 4 et raconte la parabole des ivraies qui lui est propre. Marc enchaîne l'explication de la parabole du semeur (4,4-20) avec les deux paraboles de « la lampe et la mesure » (4,21-25) et de la semence qui pousse toute seule (4,26-29) qu'on ne trouve donc pas sous cette forme chez Matthieu. Ce dernier omet encore l'explication que donne Marc sur l'attitude de l'auditeur et sa capacité d'écoute (4,21-25) et sur le récit qui présente un *Royaume de Dieu* mystérieux et indépendant de l'agir humain (4,26-29). Ces omissions donnent lieu à plusieurs débats dont celui de l'éventuelle réécriture de Mt 13,24-30 à partir de Mc 4,26-29³⁹². Le commentaire de Lambrecht résume ce débat en ces termes :

³⁹⁰ Élian CUVILLIER, « *Parabolē* dans la tradition synoptique », *art.cit.*, p. 38.

³⁹¹ Charles W. HEDRICK, « The parables and the Synoptic Problem », in P. FOSTER – A. GREGORY – J.S. KLOPPENBORG – J. VERHEYDEN (éd.), *New Studies in the Synoptic Problem*, *op.cit.*, p. 342.

³⁹² Les arguments reposent sur la similitude des thèmes évoqués et l'importance du vocabulaire commun. Voir par exemple la discussion proposée dans : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, *op.cit.*, p. 253.

« Matthew has replaced Mark's parable of "The Seed Growing by Itself" (4 :26-29) by that of "The Weeds among the Wheat". Why ? We may presume that he must have had objections to certain features in the Markan parable. [...] Many exegetes are of the opinion that Matthew himself created this parables, perhaps under influence of Mark 4 :26-29. In the motifs and the vocabulary of "The Weeds among the Wheat", the Markan influence is obvious. Moreover, within the parable, there are typical Matthean expressions and words, perhaps also motifs. However, the possibility that Matthew reworked an already existing parable with the help of Mark's parable must not be excluded. »³⁹³

Les exégètes s'interrogent donc sur la raison pour laquelle deux évangélistes (Mt et Lc) rejettent la même parabole marcienne. Ils réfléchissent à des traditions pré-matthéennes³⁹⁴ (notamment orales, voire de Jésus lui-même) et cherchent des solutions d'ordre historique prenant en considération les remaniements possibles de la communauté matthéenne³⁹⁵. Mais la plupart élaborent leurs hypothèses à partir de la visée rédactionnelle des évangélistes³⁹⁶. Pour le premier évangile, ils comparent le récit de la parabole des ivraies (v. 24-30) et son interprétation livrée par Jésus (v. 37-43) et concluent souvent à des écarts d'effet de sens qui laisseraient penser à deux sources distinctes. La parabole mettant l'accent sur l'interdiction d'opérer un tri (v. 30) et l'interprétation livrant précisément le récit d'un tri (v. 41-43), les commentateurs envisagent cet écart comme une mise en perspective eschatologique du discours parabolique. Le travail rédactionnel de Matthieu traduirait surtout son adresse à la communauté et indiquerait les problématiques qui l'occupent. Ce procédé rédactionnel ne livre pas les secrets des sources exactes de la parabole des ivraies mais témoigne de l'effort de contextualisation de l'auteur qui, par l'introduction progressive de son propre matériau, se tourne vers sa communauté :

« L'enseignement donné par Jésus dans ses paraboles se présente le plus souvent, non comme un exposé gratuit de vérités générales, mais comme

³⁹³ Jan LAMBRECHT, *Out of the Treasure*, op.cit., p. 164-165.

³⁹⁴ On peut citer ici le commentaire de Schweizer qui envisage les v. 24b.26.28b.29 comme le noyau originel de la parabole repris par Matthieu : Eduard SCHWEIZER, *The good news according to Matthew*, Atlanta (GA), John Knox Press, 1975, p. 303.

³⁹⁵ C'est l'hypothèse défendue par Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, op.cit., p. 65.

³⁹⁶ Davies et Allison envisagent par exemple que Matthieu ait abandonné cette parabole de « la semence qui pousse toute seule » pour préserver une structure en trois récits paraboliques du bloc 13,24-43. William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *Matthew 8-18*, op.cit., p. 407.

une réponse à des préoccupations ou à des difficultés qui travaillent l'esprit de ses auditeurs. »³⁹⁷

Les exégètes perçoivent dans cette méthode pédagogique un procédé propre au rédacteur matthéen. La plupart d'entre eux défendent l'idée selon laquelle le travail du rédacteur reflète le contexte de la communauté visée. En ce sens le verset 36 marque pour la majorité d'entre eux une rupture entre le travail de reprise opéré par Matthieu et son travail de contextualisation : Matthieu se détache progressivement de ses sources et introduit exclusivement son propre matériau à partir du v. 36. Ce verset devient pour la plupart des commentateurs, le point tournant du discours en paraboles :

« Alors, laissant les foules / ὁφείλεις τοὺς ὄχλους, il alla vers la maison. Et ses disciples s'approchèrent de lui / προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ en disant "Explique-nous la parabole des ivraies du champ." »

Pour Luz ce verset est indiscutablement sous l'unique responsabilité de Matthieu et argumente en faveur d'un discours à double auditoire : la première partie du discours (v. 3-35) s'adresse aux foules et résulte d'un travail rédactionnel de reprises (Mc + Q) et de réorientations matthéennes, et la seconde partie (v. 36-52) s'adresse exclusivement aux disciples et résulte d'un travail propre à Matthieu³⁹⁸. L'étude des sources permet à Luz de fonder son commentaire du chapitre 13 sur un double auditoire et lui donne les arguments critiques pour repérer les visées proprement matthéennes de ce discours³⁹⁹. Une des plus récentes études du chapitre 13 s'inscrit dans cette même perspective et fait du verset 36 le signal d'une adresse exclusive de l'auteur à sa communauté : Ewherido envisage en effet le matériau propre à Matthieu comme étant le reflet exact de la communauté à laquelle il s'adresse. Il interprète ces versets dans leur dimension exhortative, ceux-ci informeraient sur la relation entre la communauté matthéenne et le judaïsme :

« This analysis will support the thesis that the parables mirror a community that existed in extramural relation to Judaism. The study proceeds with the conviction that a detailed analysis of the interaction between the parables and their literary context, combined with a redaction-critical and socio-historical reading of Matthew 13, reveals the tensions between Matthew's community and Judaism, highlights the importance of the parables to the social context discussion, and supports the argument that the Matthew

³⁹⁷ Jacques DUPONT, « La parabole du semeur », *FV* 5 (1967), p. 9.

³⁹⁸ Pour sa présentation de la structure d'ensemble du chapitre 13 : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 230-231.

³⁹⁹ Pour son commentaire sur le rôle du verset 36 : Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 267-268.

community existed *extra muros* in relation to Judaism at the time the Gospel was written. »⁴⁰⁰

Les adjonctions personnelles de Matthieu permettent aux exégètes d'esquisser un portrait de la communauté visée par l'auteur, qu'ils décrivent essentiellement à partir des récits paraboliques des vv. 24-30 et 36-53. La rupture opérée au v. 24 avec le matériau de Marc permet à Matthieu de dessiner le visage d'une communauté issue d'un *corpus mixtum*, c'est-à-dire à l'image du champ du semeur, élue et exhortée à œuvrer dans ce même champ (parabole des ivraies + interprétation). Les paraboles du trésor, de la perle et du filet (vv. 44-50) entérinent la séparation entre le judaïsme et la communauté qui s'en trouve davantage confortée et responsabilisée dans sa mission. Les motifs du trésor (v. 44a), de la dépossession (v. 44b), de la beauté (v. 45), de la valeur (v. 46) ou encore l'évocation des *justes* / τῶν δικαίων et des *méchants* / τοὺς πονηροὺς (v. 49) exhortent la communauté à prendre acte de son élection et à pratiquer la justice enseignée. L'accumulation d'actions que ces courtes paraboles racontent incite la communauté auditrice à une pratique active de la « connaissance des mystères du Royaume des cieux » (v. 11) qu'elle a reçue. Les vv. 51-52 résument le cœur de cette communauté matthéenne qu'ils décrivent comme un mélange de « choses neuves » et de « choses vieilles ».

Les adjonctions matthéennes donnent une dimension communautaire au discours en paraboles et permettent de traiter au moins deux questions essentielles du récit du premier évangile : la question du rejet de la prédication de Jésus par Israël et la question du comportement éthique de la communauté matthéenne. De manière plus générale, les exégètes s'accordent à comprendre l'introduction du matériau propre à Matthieu comme une mise en lumière de sa lecture de l'histoire du Salut qui intègre le rejet d'Israël et comme une exhortation à la responsabilité éthique de sa communauté placée elle aussi dans la perspective d'un jugement eschatologique.

⁴⁰⁰ Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, op.cit., p. 27.

2. Traditions, transmission et rédaction

La critique des sources de Mt 13 permet de mettre en évidence une partie des différentes strates de précomposition du texte et le travail rédactionnel dont il résulte. La recherche historico-critique propose encore plusieurs autres méthodes pour parvenir à éclairer les différents stades de composition d'un récit. Parmi ces méthodes, il faut maintenant sélectionner l'histoire des traditions, de la transmission et de la rédaction pour investir Mt 13 à partir de leurs éclairages. L'étude propose donc de se situer en amont de la fixation par écrit de ce discours en paraboles lorsque, depuis l'événement de Jésus, ce récit évoluait encore entre oralité et écriture dans les communautés primitives. Une telle approche nécessite le maniement d'hypothèses de recherche en constante évolution et appelle donc à la plus grande prudence tant dans son élaboration que dans ses conclusions. Néanmoins, il faut s'interroger ici sur la manière dont les premiers chrétiens ont accueilli ces paraboles et s'en sont saisis à partir de traditions orales et de sources écrites. Ces temps de première réception des paraboles constituent sans doute la période où le texte a été le plus malléable et où les paraboles ont démontré toute leur « plasticité »⁴⁰¹. La période visée s'étend donc de la prédication du Jésus historique à la fixation littéraire de l'évangile selon Matthieu tel que le canon l'a retenu, c'est-à-dire la fin du 2^e siècle. Il faut encore préciser que l'étude de la transmission des paroles – et plus encore des paraboles – diffère de celle des sections narratives :

« En effet, en particulier dans le cas des "paroles", la tradition orale a su conserver longtemps un matériel dont le mot-à-mot était en général scrupuleusement conservé. Cependant, il convient de noter que ce type de traditions constituait également le lieu où certaines formes – comme la parabole, par exemple – présentaient déjà une telle stabilité qu'elles en acquirent le pouvoir de stimuler la création de matériaux nouveaux, analogues aux modèles transmis par la tradition orale. »⁴⁰²

Cette information souligne une double difficulté dans l'approche historique des récits paraboliques : Bovon rappelle ici que les paraboles sont perçues à juste titre comme faisant partie de la tradition chrétienne la plus ancienne mais qu'elles sont également partie prenante d'un processus de réinterprétation extrêmement large et complexe. Rapidement considérées

⁴⁰¹ Marguerat parle de « la plasticité de la parabole » qui garantit l'extraordinaire variété des effets, des formes et des fonctionnements du « trésor parabolique » des évangiles synoptiques. Daniel MARGUERAT, *Parabole, op.cit.*, p. 25.

⁴⁰² Helmut KOESTER – François BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne*, Turnhout, Brepols, coll. « Mémoires Premières », 1991, p. 122.

comme du matériel traditionnel, ces paraboles ont donc une riche histoire de la réception faite de traductions, de réinterprétations, de relectures et de transmissions.

« De ce point de vue, les versions canoniques des paraboles ne sont pas à regarder comme le départ de l'interprétation, ni comme l'aboutissement d'un processus évolutif, mais comme un effet de la tradition dans l'histoire ; les évangiles présentent un premier stade, exemplaire, de l'histoire de la réception des paraboles. »⁴⁰³

C'est dans cette perspective que l'étude entend interroger Mt 13 et propose de le faire en trois étapes : il s'agit tout d'abord de comprendre comment ces paraboles, tenues pour des récits provenant de la tradition la plus primitive (voire de Jésus lui-même ou de la compréhension première qu'en ont eue les premiers chrétiens) ont été transmises aux communautés primitives ; cerner ensuite comment ces paraboles ont été modulées dans ces nouveaux milieux de vie et donc par de nouvelles conditions théologiques ; envisager enfin et plus précisément la méthode rédactionnelle utilisée pour parvenir à une composition d'ensemble spécifique.

a) Le *parler en paraboles* du Jésus historique

Il ne s'agit pas de mener une enquête sur le Jésus historique dont on ne sait de toute façon que très peu de choses. En revanche la critique semble assez unanime pour estimer que le parler en paraboles est une des données les plus fiables qu'on peut attribuer au Jésus historique. Les recherches postulent en effet que ce mode de langage a été utilisé par Jésus et qu'on peut légitimement en faire une des grandes caractéristiques de sa prédication. Les dizaines de paraboles rapportées dans les évangiles suffisent à attester l'usage fréquent de ce langage et l'importance qu'il revêt pour rapporter les prises de parole directes du Maître. Un lien fort est reconnu entre la parabole et Jésus même si ce dernier n'a pas inventé ce mode de langage : Jésus n'en est pas l'instigateur mais en est incontestablement un fervent pratiquant. Et même si la tradition rabbinique connaît et utilise ce mode de langage, elle ne le fait pas de manière aussi imposante que Jésus⁴⁰⁴. Les rabbins en font plutôt un usage accessoire de leur enseignement : la parabole ne recouvre pas une aussi grande partie de leur enseignement oral

⁴⁰³ Daniel MARGUERAT, « La parabole, de Jésus aux évangiles : une histoire de réception », in J. DELORME (éd.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)*, Paris, Cerf, LeDiv (135), 1989, p. 64.

⁴⁰⁴ Sur ce point, l'étude renvoie à : Dominique DE LA MAISONNEUVE, *Paraboles rabbiniques*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile » (50), 1986.

et s'articule essentiellement à la Torah. Leur activité de paraboliste n'est donc pas aussi riche que celle de Jésus qui parvient à innover dans un genre déprécié.

« Bei aller gemeinsamen Verwurzelung in einer vorgeprägten jüdischen Erzählkultur bestehen Unterschiede in der Akzentuierung und Zielsetzung. Die rabbinischen Gleichnisse dienen ganz überwiegend der Schriftauslegung und sind eng darauf zugeschnitten. Jesus hingegen entführt seine Hörerinnen und Hörer in die fiktionale Welt, um ihnen seine eschatologische Botschaft zu erschließen und nahe zu bringen. Die Gleichnisse Jesu handeln von der Gottesherrschaft, die nicht nur beschrieben, sondern als Sprachereignis auch erfahrbar wird. »⁴⁰⁵

Les grands thèmes des paraboles de Jésus ne sont pas sa seule propriété mais sa pratique paraboliste semble principalement innover dans la manière d'obtenir l'implication des auditeurs dans le monde du récit. On peut encore ajouter que le Nouveau Testament ne contient aucune parabole qui ne soit attribuée à Jésus lui-même : dans ce corpus, le Maître a l'exclusivité de la parabole. Très tôt après la disparition de Jésus, la parabole a été envisagée comme une forme de langage rendant compte de *sa* parole et de *son* enseignement. Le Jésus historique est généralement perçu comme un paraboliste prolifique, les chercheurs n'ont d'ailleurs jamais remis en cause cette pratique⁴⁰⁶. Et sur la manière dont les premières communautés chrétiennes ont pu faire acte de mémoire collective au sujet de cet homme, les chercheurs rappellent souvent l'importance de deux pôles fondateurs : l'un reposant sur *l'événement de la mort et la résurrection du Seigneur* (c'est-à-dire une confession de foi à partir de laquelle la mémoire collective chrétienne s'est organisée) et l'autre sur *la vie, l'enseignement et les actes de Jésus* (c'est-à-dire des ébauches de récit de vie retraçant différents souvenirs de son agir auprès des disciples). Ces deux axes constituent sans doute les prémices des traditions du christianisme primitif :

« L'événement fondateur de la mort et de la résurrection, d'un côté, et, de l'autre, un récit de vie agréant ici surtout des Paroles du Maître, ailleurs

⁴⁰⁵ Bernd KOLLMANN, « Jesus als jüdischer Gleichnisdichter », *art.cit.*, p. 473. Dans son article Kollmann propose d'observer le changement de paradigme qu'opère le paraboliste Jésus en puisant au même réservoir d'images et de structures narratives que les rabbins. À travers une lecture comparative de quelques paraboles, le fond de tradition commune au judaïsme apparaît clairement tout comme les particularités des paraboles de Jésus qui mettent en scène le *Royaume de Dieu*. L'auteur explique notamment que ce fond commun a généralement été reconnu par les chercheurs mais souvent en dépréciation des paraboles rabbiniques. Kollmann insiste pour montrer que la spécificité des paraboles de Jésus comme appropriation originale d'un genre déjà pratiqué ne disqualifie pas pour autant les paraboles rabbiniques. Il conviendra de préciser ce point dans l'étude des formes et origines du parler en paraboles, voir *infra*, p. 235-260.

⁴⁰⁶ Sur ce point, l'étude renvoie à : David FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. I. Teil : Das Wesen der Gleichnisse*, Berne/Francfort, Peter Lang, coll. « Judaica et Christiana » (4), 1981.

des actes centrés autour d'une parole mémorable – un récit de vie tissé de souvenirs divers, collectés et pieusement répétés entre membres d'une même communauté, soucieuse d'en faire mémoire. »⁴⁰⁷

Les spécialistes des origines chrétiennes ont également relevé de manière unanime que les matériaux traditionnels enrichis à partir des récits de vie, de paroles et d'actes de Jésus n'apparaissent quasiment que dans les quatre évangiles. Ce noyau dur qui a permis de nourrir la mémoire sur ce qu'a dit et fait Jésus a particulièrement intéressé les exégètes spécialistes des paraboles. Certains ont d'ailleurs cherché à extraire un fil conducteur qui mènerait, de manière continue, de ce noyau dur initial au matériel final. Une partie de la recherche s'est employée à pénétrer les différentes couches de la tradition afin de parvenir aux paroles originelles, c'est-à-dire – idéalement – aux paraboles telles que Jésus les aurait prononcées. À partir des travaux de Jülicher⁴⁰⁸, une voie exégétique réservée à l'interprétation historique des paraboles s'amorce et prend notamment forme à travers les recherches de Dodd⁴⁰⁹ et Jeremias⁴¹⁰. Il s'agit pour eux de débarrasser les paraboles des différentes interprétations que l'histoire des traditions et de la transmission a pu ajouter à ces récits. Pour ce faire, ils entreprennent de reconstituer le contexte originnaire des paraboles, c'est-à-dire le contexte historique dans lequel Jésus a utilisé la parabole, et d'ôter aux paraboles ce que leur milieu de vie avant fixation écrite leur a infligé :

« Ce "milieu de vie" est fourni par la situation de l'Église primitive. Il est important d'avoir cette distinction en tête lorsqu'on étudie les paraboles. Parfois il faudra dégager une parabole de la situation propre à l'Église, dans sa vie et sa pensée, telle qu'elle se reflète dans les évangiles, et tenter de reconstituer son milieu originel dans la vie de Jésus. »⁴¹¹

C'est ainsi que Dodd envisage son travail de décapage des récits paraboliques, jugeant donc néfastes les différentes modulations qui leur ont été successivement imposées. L'investigation historique prend acte que les paraboles ont vécu et subi des modifications, de la prédication de Jésus (tradition orale araméenne) à leur fixation par écrit (texte grec inséré dans un récit évangélique), et se fixe pour objectif de retrouver le sens perdu au cours de cette courte

⁴⁰⁷ Jean-Claude PICARD, « Introduction – Mémoire des origines chrétiennes », in H. KOESTER – F. BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne*, op.cit., p. 10.

⁴⁰⁸ Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. I et II, op.cit.

⁴⁰⁹ Charles Harold DODD, *Les paraboles du royaume de Dieu*, op.cit.

⁴¹⁰ Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, op.cit.

⁴¹¹ Charles Harold DODD, *Les paraboles du royaume de Dieu*, op.cit., p. 94.

période⁴¹². Prononcées en araméen dans un terreau palestinien⁴¹³, utilisées en partie pour faire face à des contradicteurs, racontées en situation conflictuelle avant l'événement de Pâques et pour des auditeurs qui n'avaient encore rien à voir avec des communautés chrétiennes alors inexistantes, les paraboles originelles sont approchées par tâtonnements mais échappent nécessairement aux historiens. Si la grande majorité des commentaires s'accordent pour reconnaître qu'un lien ténu existe entre le parler en paraboles et le Jésus historique, elle met également en garde contre l'idéal de la parabole originelle. Les recherches sur la littérature chrétienne des premiers siècles mettent en évidence le foisonnement des traditions en cause (qui ont composé et nourri les textes paraboliques) et la complexité de leur transmission (le processus qui relie la prédication de Jésus à la forme écrite des paraboles). La critique des sources a précédemment montré l'apport de la source Q dans la construction du discours en paraboles de Mt 13⁴¹⁴. La simple mise en comparaison des textes témoigne de la variété des influences exercées sur les traditions : un récit, même établi rapidement comme traditionnel, reçoit sans cesse par oral et/ou par écrit des divers milieux chrétiens dans lesquels il évolue. La source Q résulte elle-même de tels processus, attestant en creux l'importance des *logia* attribués à Jésus qui circulaient aux débuts du christianisme. Ces *logia* de la source Q n'apportent pas de récits paraboliques plus proches du Jésus historique en ce sens qu'elles ont aussi une riche histoire de la transmission, mais elles témoignent certainement de traditions antérieures aux synoptiques. En ce sens la lecture de l'évangile de Thomas permet aussi de confirmer l'abondance des traditions qui ont cours rapidement après l'événement du Jésus historique. Plusieurs études comparatives concernant les paraboles ont été menées puisque l'évangile de Thomas en contient quatorze dont onze possèdent des parallèles synoptiques. Parmi ces onze se trouvent les sept récits paraboliques du discours en Mt 13. Dans un premier temps un simple tableau comparatif suffit à mettre en lumière les différences les plus flagrantes entre ces deux textes⁴¹⁵ :

⁴¹² La visée de l'interprétation historique est particulièrement bien mise en lumière dans le dernier chapitre de l'ouvrage de Harnisch intitulé « Die Parabel Jesu und der Prozeß ihrer Transformation » : Wolfgang HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 305-314.

⁴¹³ Dans un chapitre intitulé « Les similitudes et ce qui s'y apparente », Bultmann commence par réaffirmer la forte imprégnation du contexte araméen dans ces *paroles-images*, *similitudes* et *récits exemplaires* (catégories proposées initialement par Jülicher pour aborder les paraboles et qui seront présentées ultérieurement) : « Le caractère formel de tout le fond des paroles du Seigneur que nous avons examiné est de bout en bout unitaire et montre en même temps que, pour l'essentiel, ces paroles ne sont pas nées en terre hellénistique mais *en terre araméenne*. », Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973, p. 211.

⁴¹⁴ Voir *supra*, p. 192.

⁴¹⁵ Dans l'ensemble de cette partie et sauf précision contraire, le texte de l'évangile selon Thomas est extrait de l'édition critique : François BOVON – Pierre GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1997. Le tableau proposé suit l'ordre des *logia* de l'évangile de Thomas.

Évangile selon Thomas	Évangile selon Matthieu, chapitre 13
<i>Logion 8</i> Et il a dit : « L'homme est semblable à un pêcheur avisé, qui jeta son filet à la mer et l'en retira plein de petits poissons ; parmi eux, le pêcheur avisé trouva un gros et beau poisson ; il rejeta tous les petits à la mer, et choisit le gros sans difficulté. Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! »	v. 47-50 : <i>la parabole du filet</i> Encore une fois, le royaume des cieux est semblable à un filet qui a été jeté dans la mer et qui a rassemblé toutes sortes d'espèces ; lequel, quand il est rempli, est remonté sur le rivage et on s'assoit, on ramasse les beaux dans des paniers, mais on jette les pourris dehors. Ainsi il en sera à la fin du temps ; les anges sortiront et ils sépareront les méchants du milieu des justes et ils les jetteront dans la fournaise du feu ; là il y aura le sanglot et le grincement des dents.
<i>Logion 9</i> Jésus a dit : « Voilà, le semeur sortit, la main pleine de semences, et les lança. Quelques-unes tombèrent sur le chemin ; les oiseaux arrivèrent, et les ramassèrent ; d'autres tombèrent sur la pierre, et ne prirent pas racine en profondeur ni ne firent monter d'épis vers le ciel ; d'autres tombèrent dans les épines : celles-ci étouffèrent la semence, et le ver dévora les grains ; d'autres tombèrent dans la bonne terre, et celle-ci fit monter du bon fruit vers le ciel : elle produisit soixante mesures pour une et cent vingt pour une. »	v. 3-9 : <i>la parabole du semeur</i> Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles, disant : « Voici le semeur est sorti pour semer. Et pendant qu'il semait, certains [grains] sont tombés le long du chemin, et les oiseaux sont venus et les ont dévorés. D'autres sont tombés sur les pierrailles, là où il n'y avait pas beaucoup de terre, et ils ont aussitôt levé parce qu'il n'y avait pas de terre en profondeur ; mais au lever du soleil, ils ont été brûlés et, parce qu'ils n'avaient pas de racine, ils se sont desséchés. D'autres sont tombés sur les épines, et les épines ont monté et les ont étouffés. D'autres sont tombés sur la belle terre et ils donnaient du fruit, l'un cent,

	l'autre soixante, l'autre trente. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! »
<i>Logion 20</i> Les disciples dirent à Jésus : « Dis-nous à quoi est semblable le Royaume des cieux. » Il leur répondit : « Il est semblable à un grain de sénevé, la plus petite de toutes les semences. Mais lorsqu'il tombe sur une terre travaillée, il produit une grande branche et devient un abri pour les oiseaux du ciel. »	v. 31-32 : <i>la parabole du grain de moutarde</i> Il leur proposa une autre parabole, disant : « Le Royaume des cieux est semblable à un grain de moutarde qu'un homme a pris et a semé dans son champ ; ce qui est la plus petite de toutes les semences, mais quand elle a grandi, c'est la plus grande des plantes potagères et elle devient un arbre si bien que les oiseaux du ciel viennent et font des nids dans ses branches. »
<i>Logion 57</i> Jésus a dit : « Le Royaume du Père est semblable à un homme qui avait une bonne semence. Son ennemi vint la nuit, et il sema de l'ivraie parmi la bonne semence. L'homme ne permit pas qu'on arrache l'ivraie, et il leur dit : "De peur que vous n'alliez arracher l'ivraie et que vous n'arrachiez le blé avec elle." Car le jour de la moisson, l'ivraie apparaîtra, et elle sera arrachée et brûlée. »	v. 24-30 : <i>la parabole des ivraies</i> Il leur proposa une autre parabole, disant : « Le Royaume des cieux est semblable à un homme qui a semé une belle semence dans son champ. Pendant que les hommes dormaient, son ennemi est venu et par-dessus, il a semé des ivraies au milieu du blé et il s'est éloigné. Quand l'herbe a germé et a produit du fruit, alors sont apparues aussi les ivraies. Les serviteurs du maître de maison se sont approchés, ils lui ont dit : "Seigneur, n'as-tu pas semé de la belle semence dans ton champ ? Comment donc a-t-il des ivraies ?" Il leur déclare : "Un homme ennemi a fait cela." Les serviteurs lui disent : "Veux-tu donc que nous allions les ramasser ?" Il déclare :

	"Non, de peur qu'en ramassant les ivraies, vous déraciniez le blé en même temps qu'elles. Laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson, je dirai aux moissonneurs : "Ramassez en premier les ivraies et liez-les en bottes pour les consumer entièrement, mais rassemblez le blé dans mon grenier." »
<i>Logion 76</i> Jésus a dit : « Le Royaume du Père est semblable à un marchand qui avait un ballot et qui trouva une perle. Ce marchand était avisé. Il vendit le ballot et s'acheta la perle seule. Vous aussi cherchez le trésor incorruptible et durable, où la mite ne vient pas manger et où le ver ne détruit pas. »	v. 45-46 : <i>la parabole de la perle</i> Encore une fois, le Royaume des cieux est semblable à un homme, un marchand cherchant de belles perles ; ayant trouvé une seule perle de grande valeur, il s'en est allé vendre tout ce qu'il avait et l'a achetée.
<i>Logion 96</i> Jésus a dit : « Le Royaume du Père est semblable à une femme. Elle prit un peu de levain, le cacha dans de la pâte et en fit de grands pains. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! »	v. 33 : <i>la parabole du levain</i> Il leur dit une autre parabole : « Le Royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme a pris, a caché dans trois mesures de farine jusqu'à ce que le tout ait levé. »
<i>Logion 109</i> Jésus a dit : « Le Royaume est semblable à un homme qui avait un trésor caché dans son champ, mais ne le savait pas. Après sa	v. 44 : <i>la parabole du trésor</i> Le Royaume des cieux est semblable à un trésor qui a été caché dans un champ, qu'un homme a trouvé, a caché, et à cause de sa

mort, il le laissa à son fils. Le fils ne savait rien du trésor ; il hérita le champ et le vendit. Celui qui l'avait acheté vint labourer et trouva le trésor. Il se mit à prêter de l'argent à intérêt à qui il voulut. »	joie, il part et il vend tout ce qu'il a et achète ce champ-là.

Les études ont montré que ces *logia* n'étaient pas plus *authentiques* que ceux de Matthieu : leur histoire rédactionnelle est aussi complexe. Comme la source Q, ces *logia* ont circulé pendant un certain temps sous forme orale et ont été rassemblés plus tard puis mis par écrit. Ces études mettent en lumière les mêmes tentations véhiculées par les recherches sur la source Q qui consistent à passer du texte à la réalité qu'il interprète. En ce sens, une des conclusions de l'article de Michaud sur la source des paroles de Jésus peut servir ici de mise en garde :

« Pour retrouver le Jésus de l'histoire, et malgré le rêve des chercheurs, la source Q n'est pas en meilleure position que le reste de la tradition synoptique. Elle aussi interprète. Nous n'aurons jamais un accès direct à Jésus lui-même. »⁴¹⁶

La majorité des études comparatives entre paraboles matthéennes et thomasiennes porte l'attention sur les différences littéraires et stylistiques de ces récits. Il ne s'agit pas ici d'entrer en débat avec ces recherches mais simplement d'en souligner les trois principaux points de focalisation. Le premier concerne l'absence de traits allégoriques dans les versions thomasiennes : les explications de type allégorique que Jésus apporte à ses auditeurs (notamment en Mt 13,18-23.37-43.49-50) n'apparaissent en effet pas chez Thomas. Ces reprises allégoriques ont ainsi tendance à être perçues comme des marques secondaires de la tradition. Fortes de cet argument, plusieurs recherches défendent alors une proximité historique entre les versions thomasiennes et Jésus, comme en témoigne cette interprétation de Gianotto :

« On peut en conclure que la version présente dans l'*Évangile selon Thomas* pourrait bien, dans sa sobriété et son réalisme, représenter un stade très ancien de la tradition, indépendant des développements allégoriques attestés dans les différentes rédactions des synoptiques. Bien que cette conclusion ne

⁴¹⁶ Jean-Paul MICHAUD, « Effervescence autour de la source des paroles de Jésus (Q) », *art.cit.*, p. 193-194.

puisse pas être généralisée, l'*Évangile selon Thomas* semble avoir été moins le résultat d'un travail de révision et de réélaboration de documents écrits que le témoin d'une tradition orale encore très vivante, à laquelle il participe activement. »⁴¹⁷

Sur le plan historique l'argument semble pourtant faible au vu de la complexité des circuits de transmission et le peu d'éléments dont disposent les historiens pour en rendre compte. Le deuxième point de focalisation des recherches comparatives entre les paraboles matthéennes et thomasiennes concerne les traits gnosticiants qui caractérisent globalement l'évangile de Thomas. Ces traits apparaissent également dans les *logia* rapportant des paraboles qui sont réservées en secret à un groupe d'élus et qui sont présentées comme des révélations mystérieuses sur Dieu, le monde, l'homme et son Salut. C'est par exemple en ce sens que l'expression « Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! » est employée dans tout l'évangile ; elle apparaît *log.* 8 et 96 (en gras dans le tableau). Et Lindemann propose d'y voir, notamment avec le *logion* 109, une des caractéristiques des réinterprétations des paraboles *via* la tradition suivie par le rédacteur de l'évangile selon Thomas⁴¹⁸. Dépourvu de cadre narratif l'évangile de Thomas développe néanmoins le thème de l'enseignement secret que connaît déjà Marc 4 et qui n'est donc pas nécessairement la trace d'une tradition tardive. Les disciples sont manifestement ici les destinataires d'une sagesse cachée qui donne le Salut, ce qu'exprime le *logion* 17 :

« Jésus a dit : "Je vous donnerai ce qu'aucun œil n'a vu et ce qu'aucune oreille n'a entendu et ce qu'aucune main n'a touché et ce qui n'est jamais monté au cœur de l'homme. »

Sur ce point, on peut encore noter que la section qui contient la plupart des paraboles est introduite par le *logion* 62 :

« Jésus a dit : "C'est à ceux qui sont dignes de mes mystères que je dis mes mystères. »

En ce sens, la parabole apparaît comme le langage réservé aux initiés et qui nécessite interprétation pour être compris. Le troisième point que la recherche aborde fréquemment concerne la perspective eschatologique (et éthique) des paraboles matthéennes qui n'apparaît pas à l'identique chez Thomas. Dans son étude comparative Sevrin met en évidence ces écarts

⁴¹⁷ Claudio GIANOTTO, « Introduction à l'Évangile selon Thomas », in F. BOVON – P. GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, *op.cit.*, p. 27-28.

⁴¹⁸ L'étude renvoie sur ce point à l'article d'Andreas LINDEMANN, « Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium », *ZNW* 71/3 (1980), p. 214-243. L'auteur montre le travail rédactionnel en perspective gnostique dans l'évangile selon Thomas. Il envisage les paraboles comme des témoins potentiels des paroles véridiques du Jésus historique ou tout au moins antérieures aux synoptiques.

et parle du travail rédactionnel systématique dont témoignent les paraboles thomasiennes qui constituent selon lui un véritable corpus :

« Aucune d'entre elles ne parle d'une action divine dans l'histoire ou à son terme. Elles sont morales et exemplaires, en ce qu'elles concernent un éthos humain. [...] Jamais elles ne paraissent tirées par l'interprétation vers l'allégorie, mais jamais non plus elles ne fonctionnent de manière ouverte. [...] Il s'agit plutôt d'une sorte de jeu dans lequel le texte dérobe ce qu'il invite à chercher, en sorte qu'il dirige vers ce qu'il suggère, mais ne le donne pas ; il introduit ainsi une sorte de quête intellectuelle qui renvoie à la quête dans la vie, à l'éthos de la sagesse qui mène à la connaissance. »⁴¹⁹

En comparant les paraboles thomasiennes et synoptiques, Sevrin interroge la possibilité de remonter jusqu'au Jésus historique par le biais des traditions en présence chez Thomas. Il défend l'idée d'un évangile construit et sous-tendu par une doctrine cohérente, il en déduit un rédacteur qui contrôle ses traditions :

« Bref, les matériaux mis en œuvre dans l'EvTh sont composites, et, même pour les parallèles canoniques, on ne saurait les faire remonter tous à une source unique. Quant à retracer l'histoire, probablement complexe, de l'évangile que nous avons aujourd'hui sous les yeux, on ne saurait à mon sens dépasser le stade des hypothèses. »⁴²⁰

Ce rapide aperçu de la recherche au sujet des paraboles de Thomas en comparaison avec celles des synoptiques entend simplement souligner les difficultés scientifiques à défendre l'idée d'une source unique et en lien direct avec le Jésus historique. Si la réalité des remaniements pendant les 1^{er} et 2^e siècles ne fait pas de doute, il s'agit d'un processus dans lequel les évangiles apocryphes doivent être considérés au même titre que l'évangile canonique de Matthieu comme des sources qui informent sur les développements les plus anciens des traditions concernant les paraboles prononcées par Jésus⁴²¹. Très tôt et sur une courte période, ces multiples remaniements ont pu prêter le flanc à des interprétations vidées de toute christologie (*l'évangile selon Thomas*) comme à des versions aux tendances moralisantes (*l'évangile des nazaréens*⁴²²).

⁴¹⁹ Jean-Marie SEVRIN, « Thomas, Q et le Jésus de l'histoire », in A. LINDEMANN (éd.), *The Sayings Source Q and the historical Jesus*, Louvain, Peeters, BEThL (158), 2001, p. 468-469.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 471.

⁴²¹ Sur ce point, voir Jean-Claude PICARD, « Introduction – Mémoire des origines chrétiennes », in H. KOESTER – F. BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne*, *op.cit.*, p. 19-21.

⁴²² Voir sur ce point la présentation de *l'Évangile des nazaréens* par Daniel Bertrand dans : François BOVON – Pierre GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, *op.cit.*, p. 433-445.

b) De Jésus aux communautés primitives

D'un point de vue historique, la recherche tend à focaliser sur les différentes couches du contenu transmis et travaille à mieux les pénétrer et à mieux en comprendre l'organisation. Dans son commentaire sur les paraboles matthéennes, Jones propose une lecture d'ensemble de l'histoire des traditions et cherche à en caractériser le processus de transmission⁴²³. Il défend l'idée selon laquelle ces approches historiques dépendent entièrement du statut qu'elles confèrent aux traditions orales et/ou aux sources écrites et de la manière dont elles envisagent leur interdépendance. Il ne remet néanmoins pas en cause le postulat de départ selon lequel il faudrait extraire de la parabole finale sa forme archaïque⁴²⁴. Dans cette perspective, l'histoire de la recherche montre que les commentaires sur les paraboles accordent une large place à l'étude du *Sitz im Leben*, c'est-à-dire qu'on cherche à comprendre comment le milieu de réception de ces récits a influencé leur composition. Le contexte communautaire devient déterminant, il indique en partie le type de relation que l'auteur a pu entretenir avec ses sources. Les exégètes s'accordent pour souligner l'importance de cette dimension communautaire dans le récit évangélique de Matthieu. Luz présente Matthieu comme un interprète de sa communauté proposant un récit *en Église* et *pour* son Église⁴²⁵. Ainsi le style, la syntaxe, les thèmes ou plus largement encore le traitement des sources permettent d'orienter vers une compréhension de la situation historique dans laquelle Mt 13 prend forme écrite. On suppose généralement que la communauté matthéenne a adapté ces paraboles à son milieu de vie et qu'elle y a donc inséré ses propres problématiques. Dans la première partie de son ouvrage sur *Les paraboles de Jésus*⁴²⁶, Jeremias distingue au moins quatre grands principes qui ont modulé les paraboles au cours de la période allant du Jésus historique à l'église primitive : « le changement d'auditoire »⁴²⁷ (la communauté matthéenne devient l'auditoire privilégié), l'utilisation des paraboles par l'Église « pour son enseignement

⁴²³ L'étude renvoie ici au premier chapitre de l'ouvrage intitulé « Vers un nouveau modèle du genre » : Ivor Harold JONES, *The Matthean Parables*, op.cit., p. 7-55.

⁴²⁴ C'est également le cas dans le commentaire de Harnisch qui porte pourtant davantage sur le langage parabolique : Wolfgang HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, op.cit.. C'est encore cette même visée historique que propose le commentaire de Weder : Hans WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditionen – und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

⁴²⁵ L'auteur perçoit dans l'évangile les marques d'un attachement particulièrement fort avec la communauté et cite pour exemple la version de la prière dite du *Notre Père* qui atteste de ce lien privilégié. Luz envisage le récit matthéen comme le témoignage d'une communauté. Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, op.cit., p. 41-44.

⁴²⁶ Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, op.cit., p. 29-116. Dans ce grand chapitre, l'auteur énumère ce qui a façonné les paraboles au cours du premier siècle et propose d'en montrer les traces à travers certaines données littéraires du texte comme son organisation, ses regroupements ou ses transitions.

⁴²⁷ Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, op.cit., p. 39-48.

de la morale »⁴²⁸ (les paraboles sont réécrites en perspective éthique), « l'influence de la situation de l'Église »⁴²⁹ (le retard de la parousie génère un besoin de directives pour conduire l'Église) et « l'allégorisation »⁴³⁰ (qui permet d'insérer dans le texte une relecture de l'histoire du Salut). Selon Jeremias, ces facteurs ont largement participé aux transformations et réécritures des paraboles qui en portent d'ailleurs les traces et que l'analyse littéraire permet de mettre en évidence (adjonctions, regroupements, transition, etc.). En introduction de son commentaire, Luz reprend ces différentes hypothèses qui ont cours sur le contexte de rédaction de l'évangile selon Matthieu⁴³¹. Il pointe ainsi plusieurs éléments particulièrement éclairants pour une lecture du chapitre 13. Selon Luz le premier évangile est principalement une réponse à la non-adhésion d'Israël à la prédication de Jésus. Le texte matthéen tente de définir la communauté à laquelle il s'adresse et contribue ainsi à la former alors qu'elle traverse une situation de crise relationnelle avec Israël :

« The Gospel of Matthew is a response to the no of Israel's majority to Jesus. It is the attempt to come to terms with this no by defining the community's position and to contribute to forming and preserving its identity in a situation of crisis and transition. »⁴³²

Luz donne ici les principales clefs d'interprétation qu'il fait fonctionner dans sa lecture du chapitre 13. Dans sa perspective, le discours en paraboles est précisément le signe de cette séparation avec Israël et une exhortation forte à l'Église naissante. La communauté dans laquelle ce texte prend forme écrite se reflète entièrement dans ce discours et chaque parabole en précise un peu plus le portrait. Dans cette perspective on lit à travers les paraboles une prise en compte des nombreux échecs de la prédication de Jésus (parabole du semeur), de la mixité de la communauté (paraboles des ivraies, du filet), de la perspective du *Jugement* pour tous (les reprises allégoriques), du *Royaume* déjà présent (paraboles du grain de moutarde, du levain), du comportement à tenir (paraboles du trésor, de la perle). Ces lectures témoignent de la prise en compte de la communauté mais aussi de son entreprise de captation des paraboles. La recherche montre ainsi que dans cette courte période entre le Jésus historique et la fixation par écrit des paraboles, le matériau est sans cesse reçu, repris et réinterprété en vue de maintenir sa pertinence pour un auditoire pris dans un contexte précis. L'histoire de la transmission permet de mieux cerner ce contexte qu'on envisage alors comme conflictuel, aux

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 48-54.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 54-72.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 73-93.

⁴³¹ Ulrich LUZ, *Matthew 1-7, op.cit.*, p. 1-59.

⁴³² *Ibid.*, p. 55.

prises avec Israël, en cours de construction et en attente de directives éthiques. Dans son étude de la parabole du semeur, Dupont envisage aussi ce récit comme une adresse à un contexte communautaire particulier. Pour lui, la parabole est déjà l'interprétation que la communauté matthéenne en fait en vue de répondre à ses propres interrogations, elle est à l'image de ses préoccupations et de ses bouleversements communautaires. La parabole a été façonnée par son lieu de réception et en a gardé les traces. L'auteur conclut en ces termes :

« L'enseignement donné par Jésus dans ses paraboles se présente le plus souvent, non comme un exposé gratuit de vérités générales, mais comme une réponse à des préoccupations ou à des difficultés qui travaillent l'esprit de ses auditeurs. »⁴³³

La parabole est ainsi enrôlée au service de la communauté dans laquelle elle prend forme écrite. La tradition évangélique influe sur la parabole afin d'en garantir la pertinence dans ce temps nouveau de l'Église, d'où les ajouts de type eschatologique, allégorique ou encore éthique. Ces marques, habituellement perçues comme secondaires, répondent aux attentes particulières de la communauté matthéenne en proie au conflit ouvert avec Israël et en quête de repères identitaires. L'étude n'entend pas ici entrer davantage en débat avec ces nombreux commentaires qui établissent le formidable impact des paraboles en contexte matthéen⁴³⁴. Leurs lectures font souvent du milieu de vie une clef d'interprétation fondamentale et elles soulignent souvent la dimension communautaire du discours en paraboles en Mt 13 qui reprend à son compte des problèmes typiques de la deuxième voire troisième génération de chrétiens (comme l'exhortation à une foi active et courageuse, les questions liées au comportement chrétien et la méfiance envers les faux prophètes). Le travail de contextualisation et d'adaptation est particulièrement mis en avant et décrit en creux la situation dans laquelle le discours en paraboles prend forme écrite. Le verset 52 du chapitre 13 est compris comme un indice fort de ce processus de transmission :

« Finally, in 13:52 Matthew transmits to us the well-known parable of the Christian scribe who brings out of his treasure old and new things. Many exegetes assume that Matthew gives us here a small self-portrait. Even if I have reservations about this thesis, 13:52 makes clear that scribes who

⁴³³ Jacques DUPONT, « La parabole du semeur », *art.cit.*, p. 9.

⁴³⁴ L'état de la question a déjà montré les principaux enjeux des recherches axées sur l'articulation paraboles/communauté matthéenne. Voir notamment *supra*, p. 51-55.

above all give new interpretations to the "old" biblical texts were highly esteemed in the Matthean community. »⁴³⁵

Cette remarque de Luz souligne que le principe même de réinterprétation et de réécriture en milieu communautaire est ici textuellement attesté par Matthieu : la manipulation de différentes traditions en contexte nouveau caractérise le processus de transmission de ce texte. Même lorsque l'axe de recherche semble principalement synchronique (par exemple les études portant sur le langage parabolique), les commentaires de Mt 13 misent sur cette importante histoire de la rédaction. Ils la perçoivent généralement comme un long et complexe processus de dénaturation de la parabole originelle :

« La tradition exégétique dominante qui va de Jülicher à Jeremias en passant par Dodd, propose une *interprétation historique* des paraboles. Le sens de la parabole qu'il s'agit d'établir est celui que lui a donné son premier énonciateur Jésus et cela au détriment des différents sens que la parabole a pu revêtir durant l'histoire de ses diverses réceptions. Pour ce faire, il s'agit de restituer la parabole dans son contexte original. »⁴³⁶

Zumstein rappelle qu'il y a consensus sur la complexité de la transmission des paraboles mais il propose de comprendre ce parcours non pas comme un processus de dégradation mais comme l'attestation d'un fort impact des paraboles, efficace dès le début de leur histoire. La variété des traditions auxquelles elles se réfèrent et la difficulté à déterminer leur parcours de transmission soulignent d'abord cet impact transformateur : les paraboles alimentent elles-mêmes le processus de transformation auquel elles sont confrontées et gardent l'empreinte de leur milieu de réception. Autrement dit, l'histoire des traditions et de la transmission témoigne essentiellement de la capacité du langage parabolique à produire du sens et à entrer en dynamique avec son milieu de vie. Dans un article intitulé « La parabole, de Jésus aux évangiles : une histoire de la réception »⁴³⁷, Marguerat propose d'interroger ce processus transformateur qui relie les paraboles du Jésus historique aux évangiles : toujours perçu selon lui comme un processus *dénaturant* la parabole originelle, il propose d'y voir plutôt un parcours *naturel* de la parabole. Il déploie son hypothèse selon deux thèmes : l'eschatologie et la christologie. Pour lui, c'est bien la tradition matthéenne qui met en place la dimension eschatologique des paraboles et en fait des paraboles *du Royaume* axées sur *le Jugement*. La

⁴³⁵ Ulrich LUZ, *Matthew 1-7, op.cit.*, p. 44.

⁴³⁶ Jean ZUMSTEIN, « Jésus et les paraboles », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles, op.cit.*, p. 91.

⁴³⁷ Daniel MARGUERAT, « La parabole, de Jésus aux évangiles : une histoire de réception », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles, op.cit.*, p. 61-88.

répétition (et donc l'insistance typiquement matthéenne) des clauses introductives (« le Royaume des cieux est semblable à » v. 24.31.33.44.45.47) et de la clause apocalyptique (« là il y aura le sanglot et le grincement des dents » v. 42.50⁴³⁸) attestent en partie cette orientation propre à la communauté matthéenne qui envisage le *Royaume* comme le lieu du jugement. Marguerat y voit un aveu herméneutique, c'est-à-dire que la tradition nomme explicitement ici ce que la parabole fait fonctionner dans ce contexte. Éloignées de leur contexte d'origine, les paraboles poursuivent néanmoins leurs effets et font impact sur leurs nouveaux auditeurs. La tradition enregistre dans le texte cette production de sens directement issue de leur lieu de vie. Des effets externes à la narration finissent par être intégrés au récit parabolique : la transmission prend en charge les effets de la parabole sur son auditoire et en garde textuellement la mémoire.

« Non seulement la parabole a une histoire, de Jésus aux évangiles, mais la parabole se crée une histoire, dans l'accueil qui lui est fait ; et l'histoire qu'elle se crée est à l'image de ce qu'elle est, axée sur l'argumentation ou sur l'émotion, sur la surprise ou sur l'évidence. C'est le dessertissage de son contexte premier de communication qui jette la parabole dans l'histoire, et la contraint à évoluer si elle veut vivre. »⁴³⁹

À partir du thème de la christologie, l'interrogation sur le parcours de la parabole apporte encore un second éclairage. Marguerat rappelle que l'histoire de la tradition reconnaît le lien extrêmement fort entre les paraboles et la personne Jésus. Au cours de la transmission des paraboles, ce lien est préservé et indique que la parabole tient de Jésus le critère de vérité de son discours. Marguerat parle alors de la « trajectoire christologique des paraboles »⁴⁴⁰ qui selon lui connaît quatre stades : 1) la vie de Jésus donne de la valeur à ce qu'il annonce à travers les paraboles, à savoir la proximité du Royaume – 2) après Pâques, l'Église primitive fait de Jésus la parabole de Dieu, c'est désormais en lui que se manifeste cette proximité du Royaume – 3) les paraboles sont insérées dans la narration évangélique et deviennent la forme obligée de la prédication de Jésus qui est Parole à découvrir dans l'écoute – 4) une christologisation des paraboles s'opère, c'est-à-dire que d'émetteur de la parabole, Jésus en devient une figure (par métaphore, allégorie et autres procédés de relecture). Ce parcours transformateur souligne que « les paraboles ne portent pas au langage une vérité générale,

⁴³⁸ Matthieu fait de cette formule un stéréotype du jugement qu'on retrouve ailleurs dans l'évangile (8,12 ; 22,13 ; 24,51 ; 25,30).

⁴³⁹ Daniel MARGUERAT, « La parabole, de Jésus aux évangiles : une histoire de réception », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles*, op.cit., p. 76.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

mais une vérité qui se fonde sur l'événement du Christ »⁴⁴¹. Il indique également que la montée de l'allégorie dans le christianisme primitif – et notamment en contexte matthéen – ne canalise pas l'interprétation des paraboles comme le postulent généralement les commentaires⁴⁴². La multiplicité des interprétations proposées par la tradition, à travers l'histoire de la réception des quelques traits allégoriques, en témoigne : le processus d'allégorisation ne suffit pas à clore la production de sens des paraboles qui continuent à faire effet. Les accentuations éthiques ou eschatologiques constituent sans aucun doute des déplacements par rapport à la prédication du Jésus historique mais n'anéantissent pas l'impact du récit parabolique sur son auditoire. L'histoire des traditions et de la transmission témoigne bien des tentatives de captation des paraboles par la communauté matthéenne mais sans que celle-ci y parvienne totalement : les paraboles en lien avec leur locuteur Jésus et prises dans le corpus qu'elles constituent gardent leur puissance évocatrice. L'histoire de la transmission des paraboles montre les tentatives constantes pour forcer leur interprétation : la communauté primitive reçoit de manière continue des récits qu'elle s'approprie sans toutefois les verrouiller totalement et définitivement. Le processus de transmission montre la capacité des paraboles à agir sans cesse sur les auditoires qui s'en saisissent. Si la visée d'établir une chronologie de la tradition d'origine jusqu'à son insertion écrite dans l'évangile matthéen semble largement soumise à de nombreuses hypothèses, l'étude de ce bref parcours historique témoigne en revanche de la volonté de la communauté matthéenne de faire vivre ce matériau traditionnel reçu et de sa capacité à le transmettre comme une matière vivante.

c) Du rédacteur et de sa rédaction

À l'histoire des traditions et de la transmission, il faut ajouter celle de la rédaction. La critique rédactionnelle envisage en effet le texte comme le fruit d'un écrivain final réellement rédacteur qui ne s'est pas contenté de compiler des sources écrites et/ou des traditions orales mais qui assemble un matériel selon une visée théologique. La recherche envisage plusieurs hypothèses au sujet de ce rédacteur que l'histoire ne permet pas de cerner précisément. Parmi ces hypothèses, on peut relever celle défendue par Benoît et Boismard qui proposent l'existence d'un Matthieu intermédiaire (Mt-intermédiaire) qui aurait précédé les ultimes

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁴² Harnisch envisage par exemple l'allégorisation comme un processus qui anéantit les effets créateurs de la métaphore. Sur ce point, voir particulièrement le chapitre « Die Parable Jesu und der Prozeß ihrer Transformation » : Wolfgang HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, *op.cit.*, p. 305-314.

rédacteurs de l'évangile⁴⁴³. Dans cette perspective, il faut imaginer des documents apparentés à des recueils pré-évangéliques (de miracles, de *logia*, de paraboles) à usage catéchétique et homilétique. Ces pré-évangiles auraient permis de constituer au moins deux documents homogènes (dont Q), apparentés à des évangiles et retravaillés par un Mt-intermédiaire. Ce Mt-intermédiaire serait ensuite repris – avec un Mc-intermédiaire – par les rédacteurs ultimes de Matthieu. L'étude n'entend pas entrer plus avant dans ces débats propres à la critique rédactionnelle, mais simplement faire remarquer qu'une telle hypothèse met en lumière la complexité et la richesse des processus rédactionnels. Benoit et Boismard soulignent ainsi l'importance de la structure littéraire du récit évangélique et donc de la construction du texte étudié. Ils rappellent également que les dimensions homilétique et catéchétique travaillent en profondeur le texte final et qu'elles s'insèrent nécessairement dans le fil du récit. Émanant d'un long parcours aux balises théologiques précises, l'évangile de Matthieu propose un discours en paraboles imprégné de ces reprises et ajustements théologiques. Un travail rédactionnel aboutit donc à une composition d'ensemble spécifique dont la construction soignée du discours en paraboles suffit à témoigner. Une première approche en critique des sources a permis de montrer la liberté avec laquelle le rédacteur sélectionne, transforme et/ou élimine certains matériaux. Il ne s'agit pourtant pas de surestimer un tel espace de liberté. C'est en ce sens que, dans *Genèse de l'écriture chrétienne*, Bovon rappelle les contraintes auxquelles le rédacteur devait nécessairement être soumis dans sa pratique :

« Orientation théologique, sensibilité littéraire, pressions ecclésiastiques, intérêts particuliers (pour un lieu, un personnage, un événement, un thème, un motif) et, enfin, contraintes matérielles : telles sont vraisemblablement les raisons principales de ces pratiques. »⁴⁴⁴

Il faut donc envisager Mt 13 comme le résultat d'un processus rédactionnel qui répond à certaines contraintes tout en restant libre de réorienter les matériaux à disposition. Le discours en paraboles n'est bien entendu pas créé *ex nihilo* mais le rédacteur final – ou les rédacteurs successifs qui ont remanié ce texte – laisse des empreintes stylistiques qu'une étude de type littéraire peut aider à préciser.

« [...] il faut chercher dans le texte les éléments sur lesquels l'évangéliste a voulu mettre l'accent ; en pratique, il s'agirait de déceler les traits qui seraient attribuables à son travail personnel et manifesteraient ainsi des

⁴⁴³ Pierre BENOIT – Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français*, t. II, Paris, Cerf, 1972, p. 17.

⁴⁴⁴ François BOVON, « Évangiles synoptiques et Actes apocryphes des Apôtres », in H. KOESTER – F. BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne*, op.cit., p. 113.

préoccupations qui lui sont propres. L'opération est délicate, puisqu'elle suppose une distinction entre ce qui, dans le texte, relève de sa rédaction finale et ce qui appartenait à une tradition antérieure nécessairement conjecturale. »⁴⁴⁵

Dupont propose de rechercher « la part de l'évangéliste »⁴⁴⁶ pour mieux comprendre la spécificité du récit parabolique. La recherche a déjà permis de repérer plusieurs habitudes du rédacteur final de Matthieu et certaines de ces caractéristiques se retrouvent dans le discours en paraboles. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut en relever ici au moins cinq qui servent particulièrement la construction du discours en paraboles.

Le premier procédé rédactionnel propre à Matthieu concerne sa tendance au regroupement de matériaux semblables. La majorité des commentaires envisagent en effet Mt 13 comme le rassemblement de différents récits paraboliques issus des traditions à disposition du rédacteur (notamment Marc et Q) et augmenté encore de quatre récits paraboliques spécifiques (les paraboles des ivraies v. 24-30.37-43 ; du trésor v. 44 ; de la perle v. 45-46 ; du filet v. 47-50). Cette part importante d'adjonctions matthéennes renforce l'idée d'un travail rédactionnel attentif. Luz y voit d'ailleurs la marque directe du rédacteur final et l'interprète comme sa volonté d'insérer une tradition jusque-là orale :

« Most of the special material is filled with an above average number of special redactional characteristics. That indicates that they were merely transmitted orally and that they were first put in writing by the evangelist. »⁴⁴⁷

Matthieu est le seul évangile synoptique à proposer à ses auditeurs/lecteurs un discours composé de sept paraboles auxquelles s'ajoutent deux récits explicatifs qui reprennent les paraboles du semeur et des ivraies (v. 18-23 ; v. 37-43) et une comparaison énigmatique (v. 52)⁴⁴⁸. Cette accumulation de métaphores et de comparaisons est perçue comme un trait spécifique de la rédaction matthéenne. Il faut noter que dans ce travail d'assemblage plus de la moitié des prises de parole de Jésus sont propres à Matthieu : l'activité rédactionnelle se concentre sur le déploiement du parler en paraboles et en augmente les effets. Cette

⁴⁴⁵ Jacques DUPONT, « La parabole du semeur », *art.cit.*, p. 13-14.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴⁷ Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, *op.cit.*, p. 21.

⁴⁴⁸ Le chiffre sept n'a pas manqué de soulever l'intérêt des exégètes qui y ont souvent vu un choix délibéré du rédacteur. Dans son étude de la rédaction du donné de la tradition, Bultmann explique que chez Matthieu « l'assemblage du donné semble être parfois déterminé par une préférence pour des chiffres symboliques » et cite pour exemple la construction en sept *similitudes* au chapitre 13 (Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, *op.cit.*, p. 432).

amplification porte exclusivement sur le langage parabolique et se donne sous forme de discours direct. Les commentaires cherchent généralement à rendre compte d'une certaine logique organisationnelle de ces différents matériaux. L'étude laisse volontairement de côté cette question de la composition du chapitre 13 qui correspond pour la plupart des exégètes à un procédé rédactionnel propre à Matthieu – les schémas numériques –. On se contentera de citer pour exemple la structure de Mt 13 proposée par Davies et Allison dont le principe des triades reste l'argument principal⁴⁴⁹. L'ensemble de ces hypothèses numériques témoigne en creux de la grande cohésion textuelle ordonnée par le rédacteur : le discours en paraboles résulte d'une organisation précise donc d'une stratégie narrative en vue d'influer sur les auditeurs/lecteurs.

Le deuxième procédé rédactionnel propre à Matthieu concerne son utilisation de l'Ancien Testament et des citations d'accomplissement. Deux citations prophétiques balisent ce discours (v. 11-15 ; v. 35) et l'orientent en vue d'une relecture du texte biblique. De nouvelles interprétations de la Bible juive sont explicitement livrées à travers ces citations d'accomplissement. Le travail rédactionnel prend ici une tournure argumentative en cherchant à orienter les auditeurs/lecteurs vers une nouvelle compréhension de l'histoire du peuple de Dieu dans laquelle s'insère la reconnaissance de Jésus comme Messie attendu (v. 17). L'étude a déjà abordé la dimension intertextuelle du discours en paraboles qui a été nourrie et enrichie par l'activité rédactionnelle⁴⁵⁰. De cette imprégnation du texte par l'Ancien Testament, les commentaires déduisent habituellement l'existence d'un rédacteur d'origine juive, influencé par la littérature juive et qui s'adresse à une communauté dotée des mêmes repères culturels et religieux que lui. Les nombreux points de contact entre le langage sélectionné et celui de la LXX (v. 14-15 // Es 6,9-10 et v. 35 // Ps 78,2), le choix du langage parabolique (enseignement rabbinique) et les caractéristiques linguistiques sémitiques associées aux expressions directement issues de la littérature apocalyptique et prophétique (v. 32c.42a.50a) orientent massivement vers un rédacteur juif converti. Cette large proximité avec le judaïsme suppose pour le rédacteur une identité nouvelle en cours de construction⁴⁵¹. En mettant au service de sa communauté des motifs issus du judaïsme, le rédacteur témoigne de son appartenance d'origine et explique son insistance à raconter l'accomplissement des Écritures à travers cette prise de parole de Jésus. Les références à l'accomplissement de la prophétie donnent – tout au

⁴⁴⁹ William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 2, *op.cit.*, p. 370-372.

⁴⁵⁰ Voir *supra*, p. 170-191.

⁴⁵¹ « My second thesis is that *the Gospel of Matthew originates in a situation in which this Jewish Christian community was at a turning point.* », Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, *op.cit.*, p. 50. Sur ce point voir aussi le premier chapitre intitulé « Matthew the Evangelist: A Jewish Christian at the Crossroads » dans Ulrich LUZ, *Studies in Matthew*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2005, p. 3-17.

long de l'évangile – un caractère unitaire au récit englobant et participe à la structuration du discours en paraboles. En ce sens, on peut souligner que ce discours participe à une stratégie d'ensemble portée par l'évangile. Il appartient à un récit plus large qui le porte et l'oriente à son tour.

Un troisième procédé rédactionnel propre à Matthieu concerne le caractère communautaire et catéchétique du chapitre 13. La plupart des commentaires défendent l'idée selon laquelle l'activité rédactionnelle est intimement liée à la communauté matthéenne dont elle est issue et qu'elle vise. Luz présente même comme une de ses principales hypothèses de travail l'inclusion de l'expérience en cours de l'Église matthéenne dans le récit évangélique : l'évangile de Matthieu ne témoigne donc pas seulement d'une histoire passée mais intègre son expérience présente⁴⁵². En ce sens, le rédacteur mêle à l'histoire évangélique – faite essentiellement du conflit qui oppose les responsables juifs à Jésus – une histoire d'enseignement et d'apprentissage adressée plus précisément à sa communauté. Les exégètes y voient souvent une des principales différences entre Matthieu et Marc, qui serait entièrement due au travail rédactionnel du premier. Dans son étude sur *L'histoire de la tradition synoptique*, Bultmann rappelle également ce souci du rédacteur d'enseigner à travers son évangile donnant ainsi des accents apologétiques à sa composition :

« Si, malgré cette attitude conservatrice envers le plan de Marc et envers le schématisme de l'exposé de ce dernier, l'évangile de Matthieu considéré comme tout fait néanmoins une impression si différente et s'il a joué un rôle particulier dans l'Église, cela ne tient pas seulement à l'augmentation du donné de Marc par Q et par un bien venu d'ailleurs. La chose provient essentiellement de ce que Matthieu a, par ses changements faits de délicate façon et par son insertion adroite du donné des discours, créé une *composition* qui combine avec le plan chronologico-géographique de Marc un impressionnant groupement de matières, en sorte que son évangile a, au plus haut degré, le caractère schématique d'un manuel d'enseignement ou d'un catéchisme. »⁴⁵³

Les exégètes s'accordent pour pointer le personnage des disciples qui donne au récit une dimension communautaire en prenant en charge la figure de l'Église. Ainsi se dessinent deux éléments clefs que le discours en paraboles fait fonctionner dans sa mise en récit : d'une part

⁴⁵² « Thus unlike the Gospel of Luke, the Gospel of Matthew does not portray a beginning in the past that then would need to be continued in a second volume that brings the story up to the present. Instead, it is a "foundation story" that transcends the time difference. », Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, *op.cit.*, p. 11.

⁴⁵³ Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, *op.cit.*, p. 431.

la relation conflictuelle avec le judaïsme (à travers l'incompréhension des uns et la compréhension des autres, les citations d'accomplissement et les références vétérotestamentaires) et d'autre part le personnage des disciples qui joue un rôle d'apprentissage dans le déroulement narratif (ils interrogent Jésus, lui demandent des explications) et préfigurent ainsi un auditoire privilégié (Jésus entre en dialogue avec ses disciples). La critique des sources a montré comment Matthieu reprend à son compte la manière dont Marc utilise ce personnage des disciples : Matthieu atténue les reproches adressés aux disciples sur lesquels Marc n'hésitait pas à appuyer (Mc 4,13). Une analyse des personnages devra ultérieurement rendre compte de la fonction précise qu'occupent ces disciples, mais l'histoire rédactionnelle peut d'ores et déjà souligner la situation favorite qu'ils occupent dans l'évangile de Matthieu. Cette place dépend directement de la communication que le rédacteur met en place avec son auditoire : il s'agit pour lui de le rendre participant à travers ce personnage collectif. Dans cette perspective, la communauté matthéenne est rendue présente lors du discours en paraboles qui s'adresse ostensiblement à elle. Le désir de comprendre des disciples (v. 10.36) et les réponses que Jésus leur livre (v. 11-17.37-43) illustrent en partie cet axe de communication construit par le rédacteur⁴⁵⁴. On peut encore ajouter que le choix du langage parabolique est souvent justifié en termes catéchétiques : on reconnaît aux paraboles une fonction apologétique qui permet à Matthieu de répondre en partie à la question du rejet d'Israël. Dans ce cas, les commentaires ne manquent pas de souligner la dimension exhortative du discours que le rédacteur aurait construit comme une véritable instruction à sa communauté⁴⁵⁵. En revanche ce caractère didactique ne doit pas occulter la narrativité du texte : Mt 13 ne peut pas être réduit à un discours catéchétique en ce sens qu'il propose aux auditeurs/lecteurs une narration qui englobe les récits paraboliques et laisse ses personnages évoluer. Ainsi, disciples et foules sont des personnages dotés d'un parcours narratif et ne peuvent donc pas coïncider parfaitement aux figures types généralement mobilisées en catéchèse. La part rédactionnelle accordée à la dimension communautaire et catéchétique ne peut suffire à rendre compte de la mise en récit de ce discours en paraboles.

⁴⁵⁴ On peut ajouter ici qu'en dehors du chapitre 13, c'est habituellement dans des ajouts reconnus comme rédactionnels que Matthieu raconte les disciples interrogeant Jésus (15,23 // Mc 7,24-30) ou Jésus s'adressant particulièrement à eux (26,1 // Mc 14,1-2). Ce lien privilégié renforce l'idée d'une construction rédactionnelle à visée communautaire.

⁴⁵⁵ C'est notamment la position que Luz défend dans son commentaire (mais aussi Roloff, Dupont, Jones ou encore Heil), voir sur ce point la fonction catéchétique des paraboles : *supra*, p. 64-69.

Un quatrième procédé rédactionnel propre à Matthieu concerne les répétitions lexicales et thématiques. Les exégètes connaissent ces habitudes rédactionnelles de Matthieu et signalent sa tendance à la répétition et aux mots clefs :

« Matthew's style is repetitive. The evangelist is familiar with a large number of formulas, which he repeats. He also likes to work in individual texts with key words, chiasms, or inclusions. Thus the formulaic nature of the Matthean language has a positive sense : it is an interpretive and didactic instrument. However, a formulaic style is also characteristic of many basic OT texts (e.g., the Priestly document, Chronicles) that influenced Matthew. »⁴⁵⁶

Cette tendance est particulièrement à l'œuvre dans le discours en paraboles qui scande littéralement son propos. L'expression « le Royaume des cieux » est employée à onze reprises (v. 11.19.24.31b.33b.41.43.44.45.47.52) et le rédacteur l'utilise dans une même clause introductive réitérée cinq fois (v. 24.31b.33b.44.45.47). L'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν / *Royaume des cieux* appartient en propre à Matthieu et correspond à l'expression rabbinique d'usage. Employée trente-deux fois dans l'évangile, elle relève à chaque fois de l'activité rédactionnelle. Dans ce même registre de langue, il faut noter la présence de l'expression συντέλεια τοῦ αἰῶνος / *fin du temps* (v. 39.40.49) sélectionnée dans les reprises allégoriques des paraboles des ivraies et du filet. Liée systématiquement à l'activité rédactionnelle de Matthieu, elle est aussi comprise comme une expression typiquement rabbinique⁴⁵⁷. Le mot παραβολή / *parabole* est manifestement le principal mot clef du chapitre 13 (v. 3.10.13.18.24.31.33.34².35.36) : du v. 3 au v. 36 il rythme chaque prise de parole et en détermine à la fois le moyen (comme au v. 3) et l'objet (comme au v. 18). Il apparaît massivement dans les matériaux sources et disparaît à partir du v. 36 alors que le texte appartient en propre à Matthieu. On peut supposer que le rédacteur enrichit son récit en utilisant le langage parabolique mis en place en amont. Il déroule la pratique langagière de Jésus en amplifiant uniquement ses prises de parole. Il ne s'agit plus de structurer un discours ou d'insérer un sommaire ou un commentaire narratif mais de déployer du langage parabolique. Il faut encore signaler la présence de πονηρός / *méchant* (v. 19.38.49) souvent opposé dans ce texte à καλός / *beau* (v. 23.24.27.37.38.45) alors que le rédacteur matthéen

⁴⁵⁶ Ulrich LUZ, *Matthew 1-7, op.cit.*, p. 22. Sur le procédé de la répétition dans l'évangile de Matthieu, la référence va également à Janice Capel ANDERSON, *Matthew's Narrative Web, op.cit.*

⁴⁵⁷ Cet usage sert habituellement d'argument pour souligner la dimension eschatologique du discours mise en place par le rédacteur final en vue d'une exhortation à la communauté placée elle aussi dans la perspective du jugement.

semble plutôt l'opposer habituellement à ἀγαθός / *bon*⁴⁵⁸. Cette particularité pourrait indiquer une stratégie du rédacteur spécifique au discours en paraboles qui propose deux nouveaux plans à opposer, celui du *méchant* et du *beau*, qui donnent à voir deux réalités divergentes à l'œuvre. Les verbes ἀκούω / *entendre* (v. 9.13^{x2}.14.15^{x2}.16.17^{x3}.18.19.20.22.23.43) – βλέπω et ὁράω / *voir* (v. 13^{x2}.14^{x3}.15.16.17^{x3}.) – συνίημι / *comprendre* (v. 13.14.15.19.23.51) sont fréquemment employés, le plus souvent coordonnés (v. 13-17) et toujours placés sous la responsabilité du locuteur Jésus. Cet usage répétitif des verbes *entendre/voir/comprendre* est évidemment mis au service du discours et lui confère une force de persuasion. L'analyse narrative devrait mettre en évidence la stratégie qui sous-tend ces récurrences mais la critique rédactionnelle permet d'ores et déjà de repérer une technique typiquement matthéenne et donc une perspective théologique qui lui correspond. Le rédacteur structure ce discours en sélectionnant trois verbes qu'il place sur un même plan sémantique et les associe systématiquement comme si l'un nécessitait ou expliquait les autres. Ainsi l'expérience des sens de la vue et de l'ouïe est articulée à la compréhension, unique objet de l'interrogation finale adressée par Jésus à ses disciples (v. 51). Attribués uniquement aux prises de parole de Jésus, ces verbes acquièrent naturellement une haute valeur et particulièrement dans une perspective d'adresse à la communauté matthéenne. Cette activité rédactionnelle donne ici une unité de ton au discours en paraboles et souligne encore l'importance accordée à sa construction et sa mise en récit. D'autres répétitions lexicales fonctionnent dans ce récit, mais ces quelques exemples de mots clefs suffisent à montrer l'activité rédactionnelle à l'œuvre. Le rédacteur final ne trahit pas ses habitudes avec lesquelles les auditeurs/lecteurs se sont déjà familiarisés. Loin de les désorienter, cette familiarité facilite leur compréhension du récit et favorise donc leur adhésion.

Le dernier procédé rédactionnel propre à Matthieu concerne ici le soin accordé aux liaisons⁴⁵⁹. On relève des liaisons temporelles en amont et en aval du discours. En 13,1 l'expression ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ / *en ce jour-là* permet au rédacteur d'introduire un premier morceau issu de Marc (même procédé rédactionnel en 3,1 et 22,23). Le récit du discours s'ouvre donc dans la continuité des épisodes précédents placés sous le signe d'une violente opposition entre Jésus et responsables juifs (le chapitre 12 contient la première mention du complot de mort : 12,14). En 13,53 le rédacteur insère cette formule habituelle καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς / *et*

⁴⁵⁸ Sur ce point, l'étude renvoie au chapitre consacré au vocabulaire dans Matthieu : Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, *op.cit.*, p. 25-40.

⁴⁵⁹ Pour une analyse détaillée du travail de rédaction portant sur les liaisons et les effets de continuité dans l'évangile de Matthieu, voir Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, *op.cit.*, p. 425-427.

il arriva, quand Jésus eut fini qui signale la fin du discours en paraboles. L'expression est utilisée en conclusion des cinq grands discours de Jésus (7,28 ; 11,1 ; 13,53 ; 19,1 ; 26,1). Elle atteste un rédacteur final qui porte le souci d'une composition d'ensemble de son récit⁴⁶⁰. Il ne s'agit pas de débattre d'un éventuel plan de l'évangile mais de souligner que la fin du discours en paraboles est, comme les quatre autres discours, textuellement indiquée. Ce souci du cadre temporel renforce l'autorité de la prise de parole. Clore le parler en paraboles augmente la valeur du discours entendu et en fait une expérience inscrite dans le temps. La liaison temporelle est associée à une liaison spatiale, elle aussi récurrente dans cet évangile (ἐκεῖθεν / *de là* v. 53), ce qui met définitivement un terme à l'événement raconté. Le rédacteur crée un contexte spatio-temporel propice à la complicité avec ses auditeurs/lecteurs : situés dans le temps et l'espace, ils peuvent plus facilement se laisser porter par les différentes intrigues développées. Cet effet logique de continuité est une construction rédactionnelle qui ne semble fonctionner qu'aux frontières du discours en paraboles. Une analyse narrative du cadre devra mieux rendre compte de cet aspect mais il semble que les liaisons spatio-temporelles fonctionnent en effet moins clairement au cours du discours en paraboles. Les changements de lieu ne s'enchaînent plus de manière aussi logique : on ignore par exemple comment Jésus passe d'une barque (v. 2) à une maison (v. 36) et comment les disciples et les foules évoluent exactement dans cet espace restreint (v. 2.10.36). De plus les indications des v. 1 et 53 signalent un début et une fin d'activité racontée dans une même séquence temporelle. Or les v. 34-35 insèrent un sommaire qui modifie le rapport au temps des auditeurs/lecteurs. On peut ajouter que le récit oscille entre des mentions temporelles allant « de la fondation du monde » (v. 35) à « la fin du temps » (v. 49). Une étude narrative de la temporalité devra mieux rendre compte de cet aspect mais ces éléments tendent à montrer que la mise en récit du discours travaille l'auditeur/lecteur sur un autre registre que le récit englobant, notamment en sortant du cadre spatio-temporel construit par le rédacteur final. La critique rédactionnelle montre que le rédacteur sait parfaitement construire son récit en temps et en espace. Lorsque le récit échappe à la logique spatio-temporelle, on peut supposer que cet effet est voulu et participe d'une stratégie narrative. Plusieurs commentaires envisagent ce discours dans la même perspective que les quatre autres, généralement comme un discours à but didactique dont la cohérence d'ensemble n'est pas la priorité du rédacteur⁴⁶¹. Il apparaît au contraire que ce

⁴⁶⁰ Plusieurs commentaires proposent une structure d'ensemble de l'évangile à partir de ces cinq grands discours. Parmi eux, on peut citer Benjamin Wisner BACON, *Studies in Matthew*, *op.cit.*

⁴⁶¹ « Nous donnons à ces ensembles le nom d'instructions plutôt que celui de discours, car ce ne sont pas des développements logiques et unis, comme les grands discours du Christ johannique ; ce sont plutôt des collections de sentences rassemblées par l'évangéliste dans un but pédagogique et didactique. Ce dernier point est important

discours particulièrement construit permet à un corpus de paraboles d'être inséré dans la trame narrative globale de l'évangile. Cette insertion soignée relève de l'activité rédactionnelle et autorise le rédacteur à amplifier le langage parabolique à l'intérieur de ce cadre. La construction du texte permet à la part narrative de progresser, aux personnages d'évoluer, aux paraboles de s'accumuler et au discours de faire acte de communication. La mise en récit du discours est l'œuvre du rédacteur et donne aux paraboles une orientation particulière qui ne relève pas uniquement du didactique mais leur confère une dimension pragmatique.

3. Formes et origines du *parler en paraboles*

L'histoire des traditions et de la transmission a permis de mettre en évidence une partie de l'évolution à laquelle le discours en paraboles a été soumis. Cette évolution dépend aussi de celle du genre littéraire sélectionné en Mt 13. Depuis plus d'un siècle les chercheurs s'accordent en effet pour souligner l'importance des différents genres littéraires regroupés dans la Bible ainsi que leur insertion dans la communauté croyante. Marquée à ses débuts par les travaux de Dibelius et de Bultmann⁴⁶², la critique du genre et de la forme littéraires est désormais essentielle pour déterminer la forme littéraire de départ et mesurer les écarts lors de sa finalisation dans le récit évangélique. Des débats sur la définition des termes *genre* et *forme* sont toujours ouverts. Il suffit ici de convenir que le genre littéraire, dans le Nouveau Testament, désigne la grande catégorie (l'évangile, les actes, la lettre et l'apocalypse) et que la forme littéraire concerne l'unité littéraire qu'on peut classer selon un type précis (*logia*, récits de miracle, d'annonce de naissance, etc.). Il s'agit donc d'appréhender les formes littéraires sélectionnées en Mt 13 (genre littéraire de l'évangile mobilisant essentiellement la forme de la parabole). Une telle approche cherche à comprendre la manière dont une forme particulière est empruntée et utilisée par l'auteur en vue de créer un sens théologique nouveau. Dans cette

pour l'exégèse : elle devra se garder de rechercher dans ces ensembles des développements logiques ou des démonstrations de type occidental ; comme les rabbis de son temps, le Christ matthéen enseigne par brèves touches successives et imagées, par une suite de répétitions ou d'approfondissements plutôt qu'à la manière discursive classique ou moderne. », Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, *op.cit.*, p. 7.

⁴⁶² En 1919, Dibelius publie ses travaux qui proposent de classer les récits évangéliques selon plusieurs grandes catégories littéraires sur la base de critères strictement formels, donnant ainsi naissance à la discipline de la *Formgeschichte* : Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1919. Quelques années plus tard, Bultmann publie pour la première fois sa propre classification des formes de la tradition synoptique faisant une plus large place au contenu : Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. Ces deux ouvrages sont considérés aujourd'hui encore aux fondements de la critique du genre et de la forme littéraires.

perspective, l'étude propose tout d'abord de relever les caractéristiques formelles qui permettent d'appréhender Mt 13,1-53. Ce premier point s'attachera à repérer les significations dont ces formes littéraires sont porteuses et les horizons d'attente qu'elles suscitent chez les auditeurs/lecteurs. Dans un deuxième point, il s'agira de les envisager d'un point de vue historique, à partir de leurs origines et de leur contexte culturels et religieux. Ce deuxième point s'attachera à faire ressortir les influences reçues en héritage et les emprunts possibles au milieu ambiant. L'étude entend enfin montrer la capacité de Mt 13 à utiliser et déployer ces formes littéraires déjà connues selon une visée théologique qui lui est propre. Ce dernier point rendra donc compte des déplacements opérés par l'auteur qui met ici un héritage littéraire au service d'une nouvelle prédication du Royaume.

a) Des caractéristiques formelles

Bultmann répartit l'ensemble des matériaux utilisés dans la tradition synoptique en deux sortes : matériel narratif et matériel discursif⁴⁶³. Matthieu 13,1-53 rapporte une prise de parole de Jésus, il appartient donc au matériel discursif. Dans cette large catégorie, les paraboles occupent la part la plus importante. D'un point de vue formel, le parler en paraboles de Jésus n'apparaît pourtant pas uniforme. Depuis Jülicher, la recherche a l'habitude de distinguer plusieurs catégories dans l'ensemble des paraboles, et Bultmann suit cette classification détaillée⁴⁶⁴. On distingue en premier lieu les comparaisons (*Gleichnisse*) qui se présentent comme des similitudes ou des paroles-images développées. Elles racontent de manière intemporelle des faits courants connus de l'auditeur.

« Elles tirent leur force persuasive de l'évocation de ce qui est communément admis. Ce qui est peu clair ou contesté est ainsi analogiquement éclairé par ce qui est bien connu. »⁴⁶⁵

Parmi ces comparaisons faisant appel au sens commun, on peut classer le grain de moutarde qui grandit (13,31-32), le levain qui fait monter la pâte (13,33), le trésor trouvé dans un champ (13,44), la perle précieuse recherchée (13,45-46) et le filet remonté à la surface (13,47-

⁴⁶³ L'étude n'entend pas ici entrer dans les débats que suscite cette répartition ni dans les discussions qui l'opposent aux positions de Dibelius. La classification proposée par Bultmann servira ici de base de travail et de cadre général à l'analyse. Le propos fera donc essentiellement référence à la traduction française de son ouvrage *Die Geschichte der synoptischen Tradition* : Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, op.cit.

⁴⁶⁴ Sur la classification des paraboles, voir Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. I, op.cit., p. 25-118.

⁴⁶⁵ Jean ZUMSTEIN, « Jésus et les paraboles », in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles*, op.cit., p. 89.

50)⁴⁶⁶. Ces courts récits misent sur l'évidence de l'événement rapporté et place l'auditeur/lecteur en position d'observateur afin qu'il parvienne à un jugement déterminé. L'usage des comparaisons et des images sous toutes leurs formes est particulièrement fréquent dans la littérature biblique, la simple forme de la comparaison « comme » / « ainsi » est plus rare⁴⁶⁷. Il faut donc en souligner l'emploi au v. 52 lorsque Jésus compare l'activité d'un scribe devenu disciple à un trésor dont on extrait du neuf et du vieux. La présence de cette simple comparaison entre deux éléments suffit à souligner la diversité des formes littéraires sélectionnées au cours de ce parler en paraboles. La variété des formes est mise au service du discours à qui elle garantit une multiplicité des effets sur l'auditeur/lecteur. Deuxièmement, on distingue les paraboles proprement dites (*Parabeln*) qui se présentent comme la narration d'une action particulière et individuelle. La parabole raconte une histoire qui répond aux mêmes caractéristiques que le texte narratif (personnages, intrigue, temps narratif, etc.).

« Jülicher distingue à juste titre la *parabole* de la similitude. La parabole ne compare pas deux états de choses mais transforme en récit celui qui sert de similitude, ou encore elle ne décrit pas une situation type, une chose type, une chose qui se répète, mais un cas particulier intéressant. »⁴⁶⁸

Les récits du semeur (13,3-8) et des ivraies (13,24-30) appartiennent à la catégorie des paraboles au sens strict. Ces deux textes tirent leur pouvoir suggestif non pas du sens commun comme les similitudes précédentes mais de l'histoire intrigante qu'ils racontent. Les paraboles misent davantage sur la capacité de l'auditeur/lecteur à percevoir et ressentir la force narrative et entretiennent donc avec lui une relation plus existentielle. On peut noter ici le désaccord entre Jülicher et Bultmann au sujet du texte des ivraies (13,24-30) : le premier le considère comme une allégorie (c'est-à-dire un texte pensé dès le départ comme une juxtaposition de métaphores proposant plusieurs points de comparaison à décrypter) alors que le second l'envisage comme une parabole (c'est-à-dire un récit qui n'est pas pensé dès le départ pour être interprété de manière allégorique mais pour être reçu en tant que narration). L'étude n'entend pas entrer plus avant dans ce genre de dispute mais simplement en souligner un des principaux enjeux. Les traits allégoriques et les allégories pures sont généralement perçus comme les marques de la communauté. La classification en allégorie détache directement le

⁴⁶⁶ Bultmann présente ces cinq courts récits comme des *similitudes* qui se développent à partir d'une comparaison. Il remarque aussi que seul le texte du filet donne suite à une application (13, 49-50) dont il ne remet pas en cause l'appartenance primitive à la similitude. Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, op.cit., p. 218-219.

⁴⁶⁷ Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, op.cit., p. 215.

⁴⁶⁸ *Ibid.* p. 220.

récit du Jésus historique et lui confère un statut secondaire. Ces hypothèses de travail font évidemment débat et ouvrent de larges questions quant à l'historicité des paraboles et leurs liens avec le Jésus historique. L'exégèse allégorique permet néanmoins de rendre compte des interprétations allégoriques des paraboles du semeur et des ivraies proposées en Mt 13. Les versets 18 à 23 interprètent en effet la parabole du semeur (v. 3-8) en transposant certains points de l'histoire racontée dans la réalité supposée de l'auditeur. Il est fort probable que cette interprétation ne soit pas d'origine et qu'elle réponde à des exigences propres à la communauté matthéenne (l'étude reviendra sur ce point). La remarque principale est ici que cette exégèse allégorique ne coïncide pas exactement avec la parabole de départ : elle procède à une relecture tout en laissant du manque. La parabole mère n'est donc pas totalement enfermée dans une compréhension univoque mais a engendré un nouveau récit qui porte l'accent autrement notamment sur l'accumulation des échecs.

« C'est ainsi que l'histoire se transforme en allégorie et la promesse en avertissement. Tandis que l'histoire mettait tout le poids sur la grandeur de la récolte dans la "bonne terre", l'interprétation fait de l'insuccès réitéré le centre d'intérêt du récit. Elle renonce même à dire à quoi correspond la récolte ("trente pour un, etc."). L'interprétation est manifestement le reflet de l'expérience de la communauté qui constate que la prédication reste souvent sans écho positif. »⁴⁶⁹

On retrouve ce même déplacement d'accentuation dans l'interprétation allégorique de la parabole des ivraies (13,24-30) proposée en 13,36-43. La parabole de départ raconte une interdiction d'effectuer un tri *ici et maintenant* (v. 29-30) et développe principalement ce point rapporté sous forme de dialogue. L'interprétation allégorique utilise davantage le ton de la mise en garde (v. 40-43) annonciateur des événements de « la fin du temps » (v. 39).

« Ici apparaît le trait fondamental de toute exégèse allégorique : l'interprète présuppose que le texte signifie autre chose que ce qu'exprime son contenu manifeste ; c'est pourquoi l'interprète se permettra de déterminer ce que le texte veut "véritablement" dire en partant de ce qui l'intéresse lui. C'est

⁴⁶⁹ Hans CONZELMANN – Andreas LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (39), 1999, p. 140. Cette citation correspond à l'analyse de l'interprétation allégorique proposée en Mc 4,13-20 mais l'étude estime qu'elle reste pertinente pour son parallèle synoptique en Mt 13,18-23. Il faut toutefois remarquer que Matthieu insiste davantage dans sa reprise sur « celui qui entend » (v. 19.20.22.23) mettant ainsi l'accent sur l'auditeur de la parole, autrement dit sur l'auditeur/lecteur invité à se déterminer face aux différents types proposés.

ainsi que, dans l'Église ancienne, les paraboles ont été interprétées, la plupart du temps, de manière ecclésiologique ou morale. »⁴⁷⁰

Cette remarque sur l'exégèse allégorique de la parabole des ivraies souligne la forte capacité de ce texte à interpeller son auditeur/lecteur au point que son interprétation puisse s'insérer à la suite du récit (sans pour autant s'y substituer). D'un point de vue plus formel, la présence d'exégèse allégorique en Mt 13 plaide en faveur d'une forme parabolique stable que les premiers auditeurs peuvent plus ou moins facilement s'approprier et interpréter. Les différentes formes littéraires apparentées à la parabole et utilisées en Mt 13 indiquent à la fois les récurrences et les ruptures qui composent ce parler en paraboles. Il s'agit autant de transmettre le discours en langage parabolique que de donner vie aux récits en les réinterprétant. Seules des formes littéraires stables autorisent ou permettent ce travail de reprise. Il faut enfin rappeler qu'en troisième lieu on distingue habituellement les récits exemplaires (*Beispiel Erzählungen*) qui s'apparentent aux paraboles parce qu'ils sont narratifs mais présentent essentiellement des exemples et des modèles à suivre en vue d'un comportement juste et droit. Cette catégorie correspondrait en partie à la forme des paradigmes de la rhétorique antique. Les récits de ce type se trouvent majoritairement dans l'évangile selon Luc et la grande majorité des exégètes n'en reconnaît aucun parmi le discours en paraboles de Mt 13. Le matériel discursif utilisé en 13,1-53 présente donc un long discours composé de comparaisons (principalement des similitudes), de paraboles et d'interprétations allégoriques, assemblées à quelques *logia* (notamment la théorie des paraboles, v. 11-13). Identifié aux principales formes littéraires qui le composent, ce texte est communément appelé « discours en paraboles » montrant ainsi l'importance accordée à cette forme particulière d'expression qui englobe l'ensemble de la prise de parole. La forme littéraire de la parabole domine le tout.

Qu'il s'agisse de comparaisons, de paraboles ou d'interprétations allégoriques, ces récits ont des traits communs. Leurs formes narratives répondent aux mêmes caractéristiques. Il faut tout d'abord noter l'importance ici de la formule d'introduction. En Mt 13 seule la parabole du semeur débute à nu. En dehors d'elle Matthieu prend soin de signaler aux auditeurs/lecteurs l'exercice narratif auquel il les soumet. Cette pratique reste minoritaire dans la tradition synoptique, elle est amplifiée ici par la réitération de nombreux signaux d'identification : *il leur parla de beaucoup de choses en paraboles* / ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς (v. 3), *écoutez la parabole* / ἀκούσατε τὴν παραβολὴν (v. 18), *il*

⁴⁷⁰ Hans CONZELMANN – Andreas LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament, op.cit.*, p. 140.

leur proposa une autre parabole / ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς (v. 24.31.33), explique-nous la parabole / διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν (v. 36), quand Jésus eut fini ces paraboles / ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας (v. 53). Ces notices éditoriales nomment la nature du langage employé et avertissent l'auditeur/lecteur du déchiffrement auquel il est invité. À ces signaux, Mt 13 ajoute la formule introductive *le Royaume des cieux est semblable à* / ὁμοιωθή (ou ὁμοία ἐστὶν) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (v. 24.31.33.44.45.47)⁴⁷¹ qui invite à comparer le *Royaume des cieux* à l'ensemble du récit déployé et sollicite une nouvelle fois la participation de l'auditeur/lecteur. Cette formule pose un problème spécifique en ce sens que plusieurs chercheurs la considèrent comme un ajout de la communauté (ou de l'évangéliste) qui oriente ainsi, et de manière quasi définitive, la lecture de la parabole. À l'extrême, on peut citer la position défendue par Vouga selon laquelle, à l'origine, les paraboles ne parlaient pas du *Royaume* mais se contentaient de mettre en scène pour les auditeurs plusieurs possibilités d'existence à suivre. Selon lui, la mention du *Royaume* fait partie du long parcours de transmission des paraboles dans lequel elle s'impose assez tardivement :

« L'interprétation des paraboles de Jésus comme métaphores est le résultat d'un premier processus de réinterprétation et, en l'occurrence, d'allégorisation de formes plus anciennes. S'annoncent ainsi dans la transmission post-pascale les transformations qui feront ensuite de ces narrations des histoires exemplaires (chez Luc) ou des allégories caractérisées (chez Matthieu). Leur mise en rapport avec la prédication du Royaume ne vient pas de Jésus, qui ne s'est que peu intéressé à ce concept, et cela encore que dans un sens très particulier, mais d'un milieu chrétien apocalyptique qui s'en est servi pour formuler une parénèse correspondant à sa conscience eschatologique. »⁴⁷²

Dans cette perspective peu suivie, cet ajout secondaire condamne à la perte définitive le sens premier de la parabole. Selon la majorité des exégètes, il faut néanmoins envisager des modifications de la forme parabolique au cours de la tradition. L'horizon d'attente que crée

⁴⁷¹ Cette formule correspond à l'hébreu *למה הדבר דמה ל* *אמשל לך משל* ou plus brièvement *משל ל*. Elle signe d'emblée l'appartenance à une histoire littéraire directement issue de la tradition juive. Sur les ressemblances des formules d'introduction entre paraboles juives et synoptiques, voir les exemples fournis par : Paul FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen/Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904. Cette étude du début du XXe siècle est une des rares à mettre en avant la richesse des images et structures des paraboles rabbiniques pour mieux comprendre les particularités du paraboliste Jésus.

⁴⁷² François VOUGA, « Jésus le conteur », in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (dir.), *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 108.

explicitement cette formule introductive peut à la rigueur s'avérer secondaire mais elle atteste surtout en creux la capacité de la parabole à se laisser modeler par ses utilisateurs sans perdre de son efficacité narrative. La forme du donné parabolique repose essentiellement sur son récit et notamment sa structure⁴⁷³. L'art de raconter n'est en effet pas né avec les paraboles synoptiques, il répond depuis l'Antiquité à des règles formelles déjà repérées par les anciens. Ainsi on remarque que le récit est à chaque fois court et dépourvu de détails superflus : il énonce ce qui suffit à susciter l'imaginaire. Le récit parabolique déploie efficacement et brièvement une intrigue facile à suivre et dont chaque étape apparaît clairement. Seuls les personnages nécessaires au bon déroulement de l'événement rapporté interviennent. Les prises de parole relèvent d'un langage simple et participent à la progression de l'action. Le dénouement y est particulièrement soigné afin d'en faciliter l'assimilation : la parabole organise sa sortie, dernier effet sur l'auditoire. Le récit cherche à établir un lien privilégié avec l'auditeur/lecteur : en restant plausible (voir les arguments d'évidence dans la parabole du levain en 13,33 ou du filet en 13,47-48), en se faisant le porte-parole de l'auditoire (voir la question des serviteurs adressée au maître de maison en 13,28), en créant du suspense narratif (voir l'usage de la répétition dans la parabole du semeur en 13,3-8), en provoquant l'auditoire (voir l'emploi de l'exagération dans le résultat final du semeur en 13,8 ou l'effet de contraste dans les paraboles dites de croissance comme le grain de moutarde devenu arbre en 13,31-32), en cherchant à établir une connivence (voir les effets de réel utilisés dans la parabole des ivraies en 13,24-30 ou du marchand en 13,45-46), en véhiculant des émotions fortes (voir les mentions de la joie dans la parabole du trésor en 13,44). La technique du récit dans les paraboles consiste aussi à puiser ses images, ses personnages, ses actions, ses thèmes et ses paysages dans un vaste domaine qui reste à portée de l'auditeur/lecteur. Le travail (la semence, la récolte, la cuisine, la pêche, le commerce) fournit un cadre essentiel aux paraboles de Mt 13. Les relations entre maître et serviteurs (parabole des ivraies) permettent de faire avancer efficacement le récit. La nature (le grain de moutarde, les poissons, le champ, les pierres, les oiseaux, la terre, la mer, etc.) fournit d'autres éléments nécessaires pour rester en affinité avec l'auditoire. L'ensemble de ces caractéristiques stylistiques vise l'interpellation de l'auditeur/lecteur et l'intégration du récit. En multipliant les narrations à la forme artistique évidente, Mt 13 multiplie les effets sur l'auditeur/lecteur et augmente ses chances de l'atteindre et de le faire réagir. Ce procédé témoigne d'une volonté de faire participer

⁴⁷³ Sur la description de la forme narrative de la parabole, l'étude renvoie particulièrement à : Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 17-20 ; Hans CONZELMANN – Andreas LINDEMANN, *Guide pour la lecture du Nouveau Testament*, op.cit., p. 132-134 ; Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, op.cit., p. 226-256.

l'auditeur au propos du locuteur, non pas seulement les faire admettre mais encore les faire assimiler au sens d'en faire l'expérience.

« Les paroles de Jésus dans les évangiles ne sont pour l'ordinaire ni des paroles banales ni des répliques occasionnelles, ni des morceaux arbitrairement extraits de prédications ou d'explications didactiques. Il s'agit au contraire de textes brefs, concis, soigneusement rédigés, d'affirmations au profil bien net, d'un riche contenu et d'une forme poétique. Les finesses artistiques des traditions transparaissent même sous le manteau du grec : contenu pittoresque, construction strophique, parallélisme des membres de phrase, répétitions de mots, etc. Elles sont plus visibles encore si l'on retraduit les textes en araméen. On découvre alors dans les paroles de Jésus des traits tels que le rythme, les assonances, les allitérations. Il est absolument évident que nous sommes en présence d'énoncés mûrement réfléchis et soigneusement formulés. »⁴⁷⁴

D'un point de vue strictement formel, l'emploi du parler en paraboles par Jésus témoigne de son enseignement : ce langage signe sa volonté de « donner aux auditeurs des "paroles" déterminées, pour qu'ils puissent y réfléchir et en discuter »⁴⁷⁵. La forme sélectionnée oriente vers une manière d'enseigner qui cherche à marquer l'auditoire, à lui transmettre un objet qui reste encore à examiner afin d'en découvrir la raison d'être.

« Construite avec une certaine rigueur, [la parabole] ne bouleverse pas l'ensemble des règles du discours. Et pourtant, la parabole ne contraint pas l'auditeur. Elle ne le place pas devant la force d'évidence d'une démonstration ou la contrainte logique d'un argument décisif. La parabole ne prétend pas arracher l'adhésion de l'auditeur. Elle lui laisse toujours la liberté d'entrer dans l'ouverture qu'elle propose ou de demeurer résolument à l'extérieur. »⁴⁷⁶

La multiplicité des images et des thèmes employés, les détails de la narration et ses silences sont mis au service d'un enseignement qui mise sur une écoute attentive et un travail de maturation de la part de l'auditoire. La parabole et les formes apparentées prennent nécessairement le risque de n'être ni reçues, ni intégrées ni comprises. Elles suscitent chez les auditeurs/lecteurs un horizon d'attente caractérisé par leur nécessaire participation et

⁴⁷⁴ Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles*, Paris, Cerf, 1978, p. 90.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁷⁶ Jean-François HABERMACHER, « Jésus, conteur d'histoires : la narration dans les paraboles », in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (dir.), *La Narration, op.cit.*, p. 133.

engagement. Elles génèrent une proximité entre locuteur et auditeurs dont le texte même est l'élément fondamental.

b) Un langage emprunté

L'évangéliste dépeint une scène au cours de laquelle Jésus prend publiquement la parole et se met à parler en paraboles. Il rapporte aussi que Jésus est mis en situation par ses disciples d'expliquer les textes qu'il leur soumet (v. 36-43)⁴⁷⁷. On l'interroge (v. 10), il répond (v. 11-15). Il ne se lasse pas (à sept reprises au moins) de répéter l'opération « encore une fois » / *πάλιν* (v. 45.47). De sa propre initiative, il reprend un de ses textes pour le commenter (v. 18-23). Il sollicite l'écoute de ses auditeurs (v. 9.18.43). Entre deux paroles imagées (la parabole du filet v. 47-50 et la comparaison du scribe devenu disciple v. 52), il se soucie de la compréhension de ses disciples (v. 51). À l'évidence, Matthieu raconte une scène particulière d'enseignement où Jésus le Maître transmet des textes paraboliques et les commente devant ses disciples. L'histoire des traditions et de la transmission a montré que l'esquisse générale de Mt 13 a sans doute été tracée ultérieurement mais la forme d'enseignement qui y est décrite ne manque *a priori* pas de fondement historique⁴⁷⁸. La scène rapportée en Mt 13 décrit un événement de parole que la recherche fait même parfois remonter au Jésus historique.

« L'affirmation selon laquelle Jésus s'est consacré à l'enseignement est une donnée originelle et partout attestée dans l'ensemble de la tradition évangélique. »⁴⁷⁹

Le mode d'enseignement de Jésus est caractérisé par ce parler en paraboles : ce langage est même un des traits dominants et spécifiques de ses prises de paroles. En revanche, il est clair que la forme parabolique n'est pas inventée par Jésus mais empruntée à la tradition juive dont il hérite en partie. Il s'agit ici d'envisager cette forme littéraire d'un point de vue historique, à partir de ses origines, de son contexte culturel et religieux. À la lecture de l'évangile de Matthieu et notamment du chapitre 13, la présence de traditions venues du judaïsme ancien est manifeste. L'enracinement hébraïque de ce discours est attesté non seulement par les deux citations de l'Ancien Testament (v. 14-15 et v. 35) qui signalent l'intérêt de l'évangéliste pour

⁴⁷⁷ Le verbe employé au v. 36 est *φραζω* / *expliquer* (dans le sens *expliquer ce qui a été dit*). On peut noter qu'en littérature grecque classique, il s'utilise généralement en opposition à *φημί* ou *λέγω*. C'est le verbe employé pour signifier la prise de parole d'un maître qui enseigne ses disciples (par exemple chez Platon). Il renvoie à une relation de maître à disciples, donc d'enseignement.

⁴⁷⁸ Sur la forme d'enseignement de Jésus et son ancrage historique, l'étude renvoie plus particulièrement à : Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles*, op.cit., p. 87-102 et David DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, Athlone Press, 1956, p. 141-150.

⁴⁷⁹ Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles*, op.cit., p. 79.

la Bible juive mais encore par la succession des récits paraboliques qui témoignent des influences héritées. Le milieu culturel et religieux dans lequel est né le christianisme primitif donne en effet un éclairage particulier à ce discours en paraboles. Le monde juif et gréco-romain du 1^{er} siècle – au cours duquel ce texte est élaboré – donne en partie la forme et la manière du discours : sa forme, par le langage parabolique qu'il sélectionne et sa manière, par le type d'enseignement qu'il raconte. En introduction de son ouvrage devenu fondamental pour l'histoire comparée des religions, Bultmann souligne d'emblée la complexité culturelle et religieuse de cette période :

« L'origine du christianisme primitif considéré comme phénomène historique se trouve au sein du judaïsme finissant qui, lui-même, issu de la religion d'Israël telle que la font connaître les livres de l'Ancien Testament, a été nourri de son héritage. Le christianisme primitif est cependant un phénomène complexe. Sa croissance et la forme qu'il a prise ont été, sans tarder, fécondées et déterminées par les forces spirituelles de l'hellénisme païen qui, pour sa part, conservait l'héritage de l'histoire spirituelle grecque, mais avait été également stimulé et enrichi par l'apport des religions du Proche-Orient. »⁴⁸⁰

Ainsi le christianisme naissant connaît trois grands domaines d'influence : le judaïsme contemporain, la civilisation gréco-romaine et les religions proche-orientales. Cet environnement colore nécessairement l'évangile selon Matthieu dans lequel ces apports sont déjà largement repérés et appréciés. L'étude se contentera ici de cibler son analyse sur le discours en paraboles afin de déceler la principale part empruntée à ces domaines d'influence. En ce sens, il va de soi que le parler en paraboles provient directement du judaïsme⁴⁸¹ et que cette pratique était même familière aux enseignements alors dispensés. C'est la LXX qui traduit le terme hébreu מִשְׁלָּה généralement par le mot grec παραβολή que le français traduit à son tour par « parabole ». Le mot מִשְׁלָּה véhicule une grande diversité de significations dont la recherche témoigne de la difficulté à rendre compte précisément :

« Ce terme "*mashal/mathla*" peut désigner, dans le langage commun du judaïsme post-biblique, des images de toute sorte (et l'on n'en peut pas

⁴⁸⁰ Rudolf BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot » (131), 1969, p. 13.

⁴⁸¹ « Le caractère formel de tout le fond des paroles du Seigneur que nous avons examiné est de bout en bout unitaire et montre en même temps que, pour l'essentiel, ces paroles ne sont pas nées en terre hellénistique mais en terre araméenne. [...] la tradition synoptique des paroles du Seigneur considérée dans son ensemble est non hellénistique. », Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, op.cit., p. 211.

donner une liste complète) : parabole, comparaison, allégorie, fable, proverbe, révélation apocalyptique, énigme, pseudonyme, symbole, fiction, exemple-type, motif, argument, apologie, objection, jeu de mots. »⁴⁸²

Le mot hébreu (ou son correspondant araméen) s'emploie à propos d'énoncés très différents les uns des autres mais qui possèdent néanmoins quelques points communs : l'idée de comparaison et donc d'illustration (image) est contenu dans le mot, il désigne plus une fonction (d'enseignement) qu'une forme littéraire, il pourrait se rapprocher de la racine verbale מָשַׁל / *dominer* qui conférerait à ce mot une notion d'autorité⁴⁸³. Le מָשַׁל se présente donc essentiellement comme un procédé d'enseignement imagé et fondé sur une comparaison que les rabbis utilisent pour transmettre la Torah à leurs disciples.

« Derrière le mot grec *parabolè* (pluriel *parabolai*) on devine l'araméen *maschal* (plur. *meschalîm* ou *meschalôt*) et l'araméen *mathla*. [...] Les sentences du livre des Proverbes sont, comme on le sait, appelées *meschalim* : le livre lui-même porte en hébreu le titre *Mischlê Schelomô*, "Meschalim de Salomon". Nous rencontrons aussi dans l'Ancien Testament une manière ancienne de désigner les hommes connus pour énoncer de telles paroles de sagesse, sagesse des autres ou la leur : ce sont des *moschelîm*, des "maschalistes", des "proverbistes", des diseurs de sentences ou de paraboles. »⁴⁸⁴

C'est dans cette veine qu'une continuité s'établit entre la Bible et la littérature rabbinique. Fréquent dans la Bible comme dans la littérature rabbinique, familier aux croyants, l'usage de la comparaison se spécialise sous la forme parabolique, c'est-à-dire en donnant lieu à un récit. Mais c'est essentiellement après la destruction du Temple et la chute de Jérusalem que la parabole est employée par les rabbis comme moyen de transmission particulièrement efficace. Se développent alors ces « miniatures narratives qui ramassent les paroles et condensent l'histoire d'Israël »⁴⁸⁵. Si la pratique ne s'intensifie qu'après 70, on peut tout de même obtenir

⁴⁸² Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, op.cit., p. 23. Pour une analyse précise du concept et des termes qui lui sont liés, l'étude renvoie à : Élian CUVILLIER, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second évangile. Son arrière-plan littéraire, sa signification dans le cadre de la rédaction marcienne, son utilisation dans la tradition de Jésus*, Paris, Gabalda, 1993.

⁴⁸³ « Cette hypothèse aurait le mérite d'expliquer les multiples emplois de ce terme à travers un point commun : qu'il s'agisse de la parole du sage, de l'oracle prophétique dicté par Dieu lui-même, de l'exemple proverbial, de la parole proverbiale ou du constat d'un jugement frappant le peuple, le מָשַׁל est toujours un langage qui fait autorité, qui, en lui-même, est efficace. », Élian CUVILLIER, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second évangile*, op.cit., p. 53.

⁴⁸⁴ Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles*, op.cit., p. 91.

⁴⁸⁵ Charles PERROT, « Images et paraboles dans la littérature juive ancienne », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles*, op.cit., p. 392.

une bonne représentation de ce que pouvaient être les paraboles des rabbis à l'époque de Jésus en se fondant notamment sur la fiabilité de la tradition orale et la stabilité de la tradition juive. Au cours de sa recherche sur le mashal rabbinique, Pautrel cherche à établir une classification stylistique de ce langage afin de fournir aux théologiens des éléments de comparaison avec les paraboles synoptiques.

« Le temps n'est plus où l'on avait à craindre quelque scandale à rapprocher l'enseignement du Christ de celui des rabbins, car on sait ce qui peut s'y rencontrer de commun, dans la technique, et ce qui est forcément hétérogène, dans la doctrine »⁴⁸⁶

Son travail dévoile les ressemblances au niveau des formes du récit et souligne une même importance accordée à la mélodie, au rythme et à la répétition. Il relève les effets de la transmission orale sur les récits paraboliques afin qu'ils en facilitent la pratique : concision de l'histoire, effet de surprise, simplicité du vocabulaire et thèmes familiers.

« Die Gleichnisse Jesu und der Rabbinen schöpfen unabhängig voneinander aus dem gleichen Repertoire jüdischer Bilder und Erzählmuster. Da die rabbinischen Gleichnisse der Schriftauslegung dienen, sind sie oft durch eine Straffheit der Gedankenführung und eine Konzentration auf die wesentlichen Züge der Handlung gekennzeichnet. Ihre neutestamentlichen Gegenstücke spiegeln die soziale Wirklichkeit lebendiger wider und weisen eine ausgeprägtere Erzählstruktur auf, um für die Gottesherrschaft zu werben. »⁴⁸⁷

Kollmann met ainsi en lumière les particularités narratives des paraboles de Jésus en comparaison à un usage plus exégétique des paraboles rabbiniques. Il existe plusieurs études sur les paraboles rabbiniques qui permettent un travail comparatif avec les synoptiques⁴⁸⁸. L'étude ne prétend pas ici procéder à de telles analyses mais simplement souligner les principales continuités avec le discours en paraboles de Mt 13⁴⁸⁹. Parmi ces continuités, il faut indiquer la manière d'envisager la fonction de la parabole, perçue comme un parcours à

⁴⁸⁶ Raymond PAUTREL, « Les canons du mashal rabbinique », *RSR* 26 (1936), p. 5-6.

⁴⁸⁷ Bernd KOLLMANN, « Jesus als jüdischer Gleichnisdichter », *art.cit.*, p. 457.

⁴⁸⁸ Aux travaux de Pautrel et Fiebig déjà cités, il faut ajouter : David FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, *op.cit.* ; Clemens THOMAS – Simon LAUER, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Bern/Frankfurt/NewYork, Peter Lang, 1986 ; Joseph BOISIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1955 ; Dominique DE LA MAISONNEUVE, *Paraboles rabbiniques*, *op.cit.*

⁴⁸⁹ Pour une analyse plus précise de la forme et de l'histoire du donné parabolique, l'étude renvoie à Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, *op.cit.*, p. 226-256.

suivre, une progression à réaliser. Le *Cantique Rabba* ⁴⁹⁰ rapporte les paroles de plusieurs maîtres qui tentent précisément d'expliquer la fonction parabolique. Leurs propos témoignent des liens qui unissent la pratique rabbinique à celle de Jésus et illustrent les remarques de Pautrel au sujet de la répétition :

Cantique Rabba I,6-8

Ainsi, **de parabole en parabole**, Salomon **pénétra jusqu'au secret de la Torah**, comme il est écrit : « Proverbes de Salomon...destinés à **faire connaître la sagesse et l'instruction** (Pr 1,1). Par les meshalim de Salomon, on **comprit** les paroles de la Torah.

Nos maîtres ont dit : Que le mashal ne soit pas une petite chose à tes yeux, parce que, grâce à lui, l'homme peut **comprendre** les paroles de la Torah. Parabole d'un roi qui, dans sa maison, a perdu une pièce d'or ou une pierre précieuse. **Ne la cherche-t-il pas avec une mèche qui ne vaut pas plus d'un sou ?**

Ainsi le mashal ne doit pas être une petite chose à tes yeux parce que, grâce à lui, on peut **pénétrer les paroles** de la Torah. Et tu sais qu'il en est ainsi parce que c'est au moyen du mashal que Salomon **a compris** les plus petits détails de la Torah.

Cet extrait montre bien que la Torah est au centre de tout l'enseignement juif et notamment des meshalim des rabbis dont l'objectif est de mettre la Torah à la portée du plus grand nombre. Il s'agit pour eux de « faire connaître », de « comprendre les paroles » au sens de les « pénétrer ». L'expression « de parabole en parabole » traduit la pédagogie répétitive et la recherche insistante d'une rencontre quasi charnelle avec le texte, synonyme de *compréhension*.

« Si l'on regarde la forme de ces énoncés, on remarque qu'ils sont brefs, pleins de sens, faciles à retenir et vigoureux. Ils sont formulés de manière à se graver facilement dans la mémoire. Les évangiles, on le sait, disent que Jésus "parlait en meschalim" ou "présentait un maschal" à ses auditeurs. De telles formules ne peuvent guère vouloir dire que Jésus présentait une seule fois le texte en question et s'attendait alors à ce que les auditeurs s'en souviennent et puissent l'interpréter. Il me paraît absolument évident au

⁴⁹⁰ Il s'agit d'un commentaire (midrash) aggadique du *Cantique des cantiques*. Le midrash Rabba sur le Cantique des cantiques est largement postérieur à l'époque de Jésus mais témoigne de la confiance attribuée à la parabole pour transmettre la Torah. Le texte proposé suit la version utilisée par Dominique DE LA MAISONNEUVE, *Paraboles rabbiniques*, op.cit., p. 19. C'est nous qui soulignons.

contraire, à la lumière des anciennes méthodes juives d'enseignement, que Jésus présentait chaque énoncé parabolique deux ou plusieurs fois de suite, pour les graver dans la mémoire, dans le "cœur" des auditeurs. Nous voyons chez les rabbins – quoique les attestations les plus anciennes remontent seulement au temps qui a suivi la ruine du Temple – qu'il allait de soi pour tout maître de répéter les textes jusqu'à ce que ses élèves les sachent par cœur. Quatre répétitions étaient un nombre habituel. »⁴⁹¹

Il ne s'agit pas de réduire la question de la continuité entre paraboles rabbiniques et synoptiques à la mémorisation des textes. Néanmoins, le procédé d'enseignement s'inscrit dans cet héritage et Mt 13 intègre manifestement cette dimension répétitive des paraboles. Mt 13 montre l'insistance dont use le locuteur envers ses auditeurs : le parler en paraboles constitue un parcours lent et sinueux de compréhension. La pédagogie que véhicule ce langage se fonde essentiellement sur l'écoute des paroles du Maître :

« Les disciples apprennent la tradition de la Torah *en écoutant*, en recueillant religieusement toutes les paroles du maître ou de ses disciples les plus avancés, en posant des questions, dans la mesure où le leur permettent l'usage et leur timidité, enfin en apportant eux-mêmes leur contribution. »⁴⁹²

Le parler en paraboles traduit nécessairement une relation Maître/disciples qui part sur l'écoute mais propose la participation des auditeurs en horizon. Ce mode de langage transmet donc un contenu (le récit) qui vise à engager les auditeurs dans un long processus évolutif. Mt 13 raconte un tel parcours, une évolution entre l'attitude de départ des disciples (13,10 : ils s'interrogent à distance sur l'événement en cours) et leur participation finale à la compréhension de ces paraboles (13,51 : ils disent leur adhésion aux paraboles). Dans le *Cantique Rabba*, le rôle de la parabole est ainsi expliqué par une parabole sur « la mèche qui ne vaut pas plus d'un sou » : l'image succède à l'image et guide la progression de l'auditeur jusqu'à une rencontre *véritable* avec le texte dont elle ne livre pas le sens. Les images sélectionnées (une maison, une pièce d'or, une mèche, etc.) visent une simplicité que Jésus manie également. Les paraboles rabbiniques construisent leur récit avec des motifs empruntés à la vie quotidienne (le travail, les fêtes, les repas, etc.). Elles utilisent des ressorts narratifs fondés sur les relations maître/ouvriers, père/fils, roi/serviteurs, etc. Les rapports

⁴⁹¹ Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles*, op.cit., p. 93-94.

⁴⁹² Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles*, op.cit., p. 22. Gerhardsson consacre un chapitre aux relations entre Maître et disciples dans l'enseignement juif à partir du 2^e siècle avant l'ère chrétienne. Son étude montre des similitudes évidentes avec la relation en partie reprise dans les synoptiques entre Jésus et le groupe des douze. Même si cet aspect ne se résume pas à ces influences, il met en lumière l'importance des liens qui unissent au Maître et la manière dont sa parole les conforte.

économiques, sociaux ou politiques peuvent servir l'histoire racontée. Cet art de raconter se retrouve dans les paraboles de Mt 13 qui puisent dans la vie quotidienne leurs thèmes et leurs motifs. Dans le déroulement de l'intrigue, la parabole rabbinique fait survenir de l'inattendu, un paradoxe qui bouscule le récit et permet au locuteur d'introduire son enseignement, de baliser le parcours de ses auditeurs vers une compréhension. Ces paraboles n'ont en effet pas d'existence autonome, elles sont au service d'une morale, d'un enseignement pratique conforme à la Torah :

« C'est ainsi que la morale des paraboles rabbiniques est religieuse : elle se fonde sur la Torah qui enseigne que l'homme est pour Dieu, et elle conduit à la Torah en indiquant le chemin à suivre pour vivre en créature de Dieu. Les paraboles ne poursuivent donc d'autre but que d'encourager la fidélité à l'alliance. »⁴⁹³

Cette construction en deux temps de la parabole rabbinique (récit + mise en pratique de la Torah) rappelle que la dimension morale fait partie intégrante du parler en paraboles. Et même s'il s'agit d'une des différences majeures qui séparent la parabole de Jésus de celle des rabbis, il faut rappeler que l'origine juive de ce mode de langage devait comporter cet aspect et donc en impose le traitement. Les exégètes ont remarqué les proximités entre les paraboles de Jésus et celles de Yohanan ben Zakkaï (contemporain de l'évangéliste Matthieu, qui a vécu la destruction du Temple de Jérusalem)⁴⁹⁴. Leurs paraboles puisent au même fonds commun populaire pour construire leur récit et, sans toutefois servir la même théologie, elles font pareillement réfléchir au comportement du croyant⁴⁹⁵. L'image dans l'enseignement rabbinique ne se réduit donc pas à une illustration de propos, elle conduit à un modèle de comportement. Poussée au récit, elle reconstruit un monde facilement identifiable par l'auditeur, elle le situe dans ce monde, lui fournit des repères et lui en propose une compréhension. Autrement dit, la parabole s'imprègne du monde de ses auditeurs et en assume la réalité pour leur en donner une lecture ou plus exactement pour leur transmettre matière à l'interpréter. Le lien fort entre la parabole et l'expérience du monde de ses auditeurs est un des héritages que Jésus le paraboliste met en pratique. En reprenant à son compte ce mode de langage, Jésus témoigne de l'attention portée au plus grand nombre : le parler en paraboles s'oppose au discours d'élite, il recherche l'accessibilité. Le paraboliste prend

⁴⁹³ Dominique DE LA MAISONNEUVE, *Paraboles rabbiniques*, op.cit., p. 21.

⁴⁹⁴ Sur les similitudes entre l'évangéliste Matthieu et Yohanan ben Zakkaï, voir Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, op.cit., p. 55-56.

⁴⁹⁵ Une comparaison entre ces deux parabolistes est présentée par Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 6. Cet exemple illustre les différences d'interprétation à partir d'un même matériau narratif.

également le risque de l'incompréhension : le locuteur peut ne pas rencontrer d'interlocuteurs, la parabole peut ne pas faire récit chez son auditeur. On comprend alors que choisir cette manière de parler intrigue au point d'oser interroger le Maître sur ce point (Mt 13,10). Il ne s'agit pas d'une parole de contrainte – de pouvoir – (une connaissance à acquérir) mais d'une parole de proposition – d'autorité / d'auteur – (un récit à saisir). Ce qu'elle transmet peut non seulement se dire en termes de contenu (selon une approche syntaxique et sémantique) mais aussi en termes d'impact, ce qui justifie une approche pragmatique. Jésus emprunte à la tradition juive un langage qui a la prétention d'interpeller au plus haut point son auditeur de telle sorte qu'il participe au mouvement du récit et s'y laisse transformer. Les origines culturelles et religieuses du parler en paraboles permettent de souligner un enjeu essentiel du discours en Mt 13. Les paraboles sont fondamentalement liées à l'expérience que les hommes font de leur existence. Et en ce sens, elles sollicitent leur dimension existentielle en cherchant à s'immiscer dans leur propre relation à Dieu, au monde et aux autres.

c) Une nouvelle visée théologique

L'étude des formes et origines du parler en paraboles a montré les proximités évidentes que ce mode de langage entretient avec la tradition juive. La parenté avec les paraboles rabbiniques s'explique habituellement et logiquement par le fait que Jésus vivait dans cette tradition et que « comme homme de son temps et de son peuple, [il] a forgé des similitudes au même titre que ses contemporains et compatriotes »⁴⁹⁶. En même temps, sa pratique du parler en paraboles se distingue nettement de celle des rabbis de son temps. Son utilisation des paraboles est largement attestée par les évangiles synoptiques qui en rapportent plus de quarante différentes : cette profusion signale une caractéristique de sa parole. Sa pratique de conteur semble avoir été particulièrement efficace au point que la tradition chrétienne n'a pas manqué de rendre compte de cette abondance de récits et s'est efforcée d'en garder les traces. Alors que la tradition juive focalise entièrement son attention sur la Torah, la tradition synoptique construit son récit entièrement autour de Jésus qui en est l'unique centre d'intérêt. Les évangiles n'attribuent qu'à lui cette pratique du parler en paraboles, les paraboles synoptiques sont indissociables de leur locuteur :

« Les sentences des différents rabbins sont placées les unes après les autres, et il n'y a qu'une différence de rang entre celui qui a une autorité plus grande et un autre. Dans les évangiles il en est autrement. Un personnage,

⁴⁹⁶ Rudolph BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, op.cit., p. 253.

Jésus, surpasse tous les autres. Il jouit d'une autorité singulière. Il domine d'une manière souveraine chacune des scènes où il apparaît : aucun autre personnage ne peut lui être comparé. »⁴⁹⁷

Dans les évangiles (et même l'ensemble du Nouveau Testament), toutes les paraboles sont attribuées à Jésus, aucun autre personnage ne pratique ce langage. Ce simple constat permet de considérer la parabole comme une spécificité du langage de Jésus, voire de sa personne. Si les rabbis l'ont occasionnellement utilisée, Jésus l'a fait bien plus souvent et sa manière semble avoir marqué ceux qui en ont été les témoins.

« Jésus apparaît dans les évangiles synoptiques comme un personnage qui unissait des traits différents et se liait à de nombreux aspects de l'héritage ancien reçu de différents hommes de Dieu en Israël. Il n'est pas simplement un docteur parmi d'autres docteurs. Il fait éclater les catégories habituelles. Il est désigné comme étant "plus que" Salomon ou que Jonas, le "Seigneur" de David, etc. Si je l'appelle un *moschel*, un maschaliste, un paraboliste, c'est seulement pour caractériser l'aspect *formel* de son enseignement oral. »⁴⁹⁸

Jésus hérite donc d'une forme de langage qu'il choisit de pratiquer bien plus abondamment que les autres. Ce premier écart avec les paraboles rabbiniques se manifeste clairement en Mt 13 qui offre une cascade de récits paraboliques sous la seule responsabilité du Maître. Jésus dirige entièrement ce discours, en choisit seul le mode de langage et persiste dans son choix au point de devoir rendre compte de cette stratégie (13,10-13) et expliquer ses paroles (13,36-43). Le sommaire inséré en milieu de récit (v. 34-35) témoigne de ce lien particulier entre Jésus et le parler en paraboles, il le justifie scripturairement :

« De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète : "J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde". »

Non seulement Jésus a l'exclusivité de ce langage mais les paraboles ont la prétention de *tout* dire, *rien* ne semble en dehors de leur portée. Un second écart doit encore être souligné. Les paraboles rabbiniques ont pour objectif principal de transmettre la Torah au plus grand nombre : elles commentent l'Écriture, l'offrent en images aux auditeurs. La Torah devient alors ce *trésor caché* qui ne se laisse trouver qu'après un long effort :

⁴⁹⁷ Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles*, op.cit., p. 63.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 92.

Mekhilta d'Exode 14,5⁴⁹⁹	Matthieu 13,44 : Parabole du trésor
Parabole d'un homme qui avait obtenu en héritage un champ dans une province de la mer (= au loin, à l'ouest). Il le vendit à vil prix. L'acheteur vint, il y fouilla et découvrit des trésors d'or, d'argent, de pierres précieuses et de perles. Alors le vendeur commença à s'accabler de reproches. Ainsi ont fait les Égyptiens, car ils ont renvoyé (Israël) sans savoir ce qu'ils renvoyaient. Il est écrit en effet : « Qu'avons-nous fait là ? » (Ex 14,5)	Le Royaume des cieux est semblable à un trésor qui a été caché dans un champ, qu'un homme a trouvé, a caché, et à cause de sa joie, il part et il vend tout ce qu'il a et achète ce champ-là.

Ce tableau ne prétend pas à une étude comparative. Il s'agit simplement de montrer que la parabole rabbinique est mise au service de l'Écriture, elle est entièrement tournée vers la Torah (même si l'insertion de la citation en fin de récit est sans doute plus tardive dans la tradition). En revanche, les paraboles de Jésus ne sont jamais mises en relation avec une citation biblique, elles ne commentent pas les Écritures. Ainsi avec un même motif – celui du trésor trouvé – la parabole s'oriente différemment. Le lieu de l'énonciation change et Jésus fait de la parabole davantage un moyen de communication qu'un moyen d'explication. À l'aide d'un matériau narratif semblable, la parabole rabbinique et la parabole de Jésus développent leur récit à partir de la découverte d'un trésor. La première aboutit *in fine* au texte de l'Exode alors que la seconde vise d'abord le hors texte, c'est-à-dire l'impact sur l'auditeur. Dans un article consacré aux paraboles dans la littérature juive ancienne, Perrot fait remarquer la rareté du genre avant l'époque de Jésus. Il signale les quelques récits et pièces narratives comparables aux paraboles dans l'Ancien Testament tout en précisant que la pratique d'un langage imagé ne se développe véritablement qu'à partir du 2^e siècle avant notre ère.

« Il n'existe pas de parabole à proprement parler dans l'ancienne littérature juive apocryphe et pré-rabbinique. Jésus, au contraire, en usa largement, et

⁴⁹⁹ La *Mekhilta Exode* correspond à un commentaire (midrash) halakhique de l'Exode qui est postérieur à l'époque de Jésus mais permet néanmoins ici de souligner quelques écarts avec la pratique parabolique de Jésus. L'étude a emprunté le texte à Dominique DE LA MAISONNEUVE, *Paraboles rabbiniques*, op.cit., p. 28.

de même des Rabbis comme Yohanan b. Zakkaï, El'azar b. Arach, El'azar b. 'Azariah et 'Aqiba, mais avec plus de discrétion sans doute et à une époque quelque peu postérieure. »⁵⁰⁰

L'auteur cherche alors à caractériser ce qu'il nomme une « écriture de l'imaginaire »⁵⁰¹ jusqu'à la première période chrétienne pour en mesurer principalement les distances. Cette recherche met en évidence au moins deux écarts entre le fonctionnement de l'écriture des paraboles juives et celui des paraboles de Jésus à époque comparable. Premièrement, les paraboles juives visent d'abord l'histoire d'un peuple, une expérience collective et commune avec Dieu. La référence est fondamentalement Israël et son Dieu. Les paraboles de Jésus visent au contraire l'individu face à Dieu et s'adresse à chacun. Ses récits cherchent la rencontre individuelle avec Dieu, elles proposent aux auditeurs d'approfondir la compréhension de leur dimension existentielle :

« Avec Jésus, l'imaginaire est comme revenu sur terre, une terre paysanne et populaire, pour mieux s'inscrire au creux du destin de chacun dans la radicalité d'un questionnement personnel, et donc d'un choix de vie devant Dieu. Jésus appartient bien à son monde hellénistique, avec cette tendance à individualiser les problèmes de vie pour dire la proximité de la rencontre avec Dieu. »⁵⁰²

Dans cette même perspective, Kollmann parlera plus tard de la volonté du paraboliste Jésus à « gagner l'auditeur [...] par une implication profonde dans le monde du récit pour sa pratique de vie provocatrice »⁵⁰³. Les paraboles matthéennes développent clairement ici une dimension d'appel ciblé sur l'auditeur/lecteur alors que la parabole rabbinique vise plus explicitement la logique exégétique, l'argumentation du discours rendu accessible pour tous. Malgré ce, Mt 13 comprend une adresse collective (et le récit l'atteste sous forme de citations vétérotestamentaires, dans les explications allégoriques des paraboles du semeur et des ivraies v. 18-23 et 37-43) mais on peut effectivement noter que les paraboles ne présentent pas une adresse particulière à Israël : l'imprécision des personnages en action ouvre un large panel d'identification aux auditeurs. Il ne s'agit pas de s'adresser au peuple juif, ni même à un collectif, mais plus à un individu (qu'il soit de ce peuple ou non). L'incompréhension d'Israël – thème traité en filigrane dans Mt 13 – ne suffit pas à faire des paraboles des récits à visée

⁵⁰⁰ Charles PERROT, « Images et paraboles dans la littérature juive ancienne », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles*, op.cit., p. 389.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 394.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 400.

⁵⁰³ Bernd KOLLMANN, « Jesus als jüdischer Gleichnisdichter », art.cit., p. 475.

collective. L'interpellation – « celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (v. 9.43) – s'adresse bien à un individu capable, de lui-même et pour lui-même, d'entendre ce qui se dit. À cette première différence s'ajoute une seconde qui oppose littérature de Sagesse et de Prophétie. L'écriture imagée juive tend à maintenir son statut de révélation jusqu'au premier siècle de notre ère qui assiste ensuite à un basculement du langage, « de la langue du prophète à la langue du docteur, de l'annonce du prophète à la sagesse du scribe »⁵⁰⁴. Une telle analyse continue à faire débat parmi les chercheurs et il ne s'agit pas ici d'entrer plus avant dans cette problématique. Il convient simplement de signaler que les paraboles de Jésus se situent à cette jointure entre Sagesse et Prophétie dont les deux aspects marquent ces courts récits imagés. Ainsi en Mt 13 les auditeurs/lecteurs peuvent recevoir l'annonce prophétique d'un Royaume perçu comme proche, et en même temps mesurer la dimension sapientielle véhiculée dans les paraboles à travers la simplicité des images utilisées par Jésus. La croisée de ces chemins montre une nouvelle fois la manière dont Jésus a saisi et s'est approprié un langage dont il a hérité.

Des paraboles rabbiniques aux paraboles de Jésus, des déplacements semblent s'être bien effectués mais la question est souvent de savoir à qui l'on peut attribuer ces déplacements. Selon la majorité des chercheurs, la probabilité de posséder une tradition authentique sur Jésus à travers les paraboles reste importante. Parmi les arguments généralement fournis, on relève souvent qu'il est possible d'interpréter ces paraboles sans recourir à la prédication postpascale. Ces récits ne contiennent pas de formules doctrinales sur la personne de Jésus et ne laissent pas *a priori* présager de communauté organisée. La présence d'une christologie explicite à l'intérieur de la parabole ou la mention évidente d'un problème lié à la communauté chrétienne est à l'inverse le signe manifeste d'un traitement postpascal éloigné du Jésus historique. Dans cette même perspective, la référence au Royaume en introduction des paraboles fait débat parmi les théologiens. Certains estiment que le *Royaume* est un thème qui n'a que peu intéressé Jésus et que sa référence en lien avec les paraboles n'est que l'expression d'un christianisme primitif en cours d'élaboration.

« La thèse selon laquelle le Royaume de Dieu aurait été au centre de la prédication bénéficie de l'effet rhétorique déjà bien défini par Aristote selon lequel les choses répétées souvent finissent par paraître vraies. [...] à l'exception des logia conservés en Lc 11, 20, Mt 11, 12 et Lc 17, 20-21, aucun élément archaïque de la tradition synoptique ne fait de la

⁵⁰⁴ Charles PERROT, « Images et paraboles dans la littérature juive ancienne », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles*, op.cit., p. 401.

proclamation du Royaume le thème de ce qu'on appelle la prédication de Jésus. »⁵⁰⁵

Ainsi selon Vouga, le sens des paraboles de Jésus est à rechercher à l'intérieur de leur propre récit et n'est originellement pas relié au *Royaume des cieux*. L'histoire de la transmission explique alors en partie que les paraboles de Jésus ont été intégrées et donc transformées par un langage plus vaste, celui d'une communauté eschatologique en attente du *Royaume* qu'elle proclamait. Les mentions du *Royaume des cieux* seraient le résultat d'une réinterprétation d'une partie du christianisme primitif. L'étude a déjà indiqué que d'un point de vue formel, il est probable que les clauses introductives concernant le *Royaume* soient secondaires. D'autres théologiens nuancent davantage le résultat de leur recherche et estiment que si l'insertion est secondaire, elle peut néanmoins témoigner de la prédication du Jésus terrestre :

« Dans les évangiles synoptiques la christologie postpascale de dignité (*Hoheitschristologie*) n'a pas éliminé l'image qui s'était dessinée d'un Jésus terrestre. Les traits caractéristiques de sa manifestation en Israël ont été conservés : il apparaît avec *exousia* (plein pouvoir) comme le mystérieux mais qualifié représentant du Règne de Dieu qui vient, il prêche ce Règne (sous la forme de *meschalom*) [...]. Tout cela n'est pas une simple rétroprojection de la foi postpascale au Christ. »⁵⁰⁶

La plupart des références au *Royaume* s'insèrent sans doute au cours de la transmission des paraboles mais ces mentions correspondraient à une réalité de la prédication de Jésus. Plus intéressant est de remarquer que la référence au *Royaume* n'est pas une simple thématique accolée au récit parabolique sans lien de nécessité. En Mt 13, seule la parabole du semeur (v. 3-8) n'est pas formellement annoncée comme une parabole *du Royaume* mais la lecture qu'en propose Jésus (v. 18-23) l'associe immédiatement à ce thème. Lorsque les disciples interrogent Jésus sur sa manière de parler, sa réponse porte immédiatement sur « les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Au final, c'est l'image du scribe devenu « disciple du Royaume des cieux » qui met un terme aux flots de paraboles (v. 52). Il y a une dépendance évidente entre ce mode de langage et le *Royaume*, une nécessité qui ne relève pas que de la construction littéraire. Le *Royaume des cieux* y est lui-même exprimé comme parabole. Autrement dit dans ce discours Jésus se saisit de cette forme de langage et en fait le véhicule de son expérience de Dieu : la parabole devient dans sa bouche la forme de langage qui

⁵⁰⁵ François VOUGA, « Jésus le conteur », in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (dir.), *La Narration, op.cit.*, p. 115.

⁵⁰⁶ Birger GERHARDSSON, *Préhistoire des évangiles, op.cit.*, p. 104.

convient au *Royaume* car elle est en mesure de créer l'événement *Royaume*. Dans une analyse de type synchronique, l'étude devra envisager plus précisément la parabole comme langage performatif qui permet d'instaurer le *Royaume* en le disant. L'objectif ici est simplement de souligner que le parler en paraboles de Jésus porte au langage le *Royaume des cieux*, en fait un événement de la parole : la relation parabole/*Royaume* ne se réduit pas en perspective historique à une insertion littéraire de type formel comme si le *Royaume* pouvait aussi se dire en clair.

« L'auditeur des paraboles n'est pas instruit par une information, mais convié à partager une conviction forte de Jésus : la proximité de Dieu se concrétise dans son activité. La parabole appelle à voir, dans ses gestes et dans sa parole (le semeur), le début du Royaume. »⁵⁰⁷

Marguerat caractérise en ces termes les paraboles de croissance (le grain de moutarde, le levain, le semeur) appelées à faire expérimenter cette conviction de Jésus selon laquelle ce *Royaume* approche. Les clauses introductives mentionnant le *Royaume des cieux* en Mt 13 orientent davantage vers une fonction du parler en paraboles que vers son interprétation. Elles soulignent à leur tour la dimension pragmatique de ce mode de langage qui cherche à affecter la compréhension de l'auditeur/lecteur et donc vise son implication dans le récit.

Des paraboles de Jésus à l'évangile de Matthieu, la recherche pointe encore plusieurs autres réorientations qu'elle attribue directement au rédacteur final. L'évangéliste semble en effet capable d'utiliser et de déployer la forme littéraire de la parabole – déjà connue – selon une visée théologique qui lui est propre. Il faut ici rendre compte de ces déplacements opérés par l'auteur. Pour préserver leur impact, les paraboles sont très tôt soumises à des retouches qui maintiennent le réalisme du récit en adéquation avec celui de l'auditoire visé. Parce que l'évangile de Matthieu est un livre conçu certainement pour être lu et entendu, le rédacteur final regroupe les paraboles et propose une succession de sept courts récits en un seul discours. Parce que le rédacteur semble travailler avec des mots-clefs, Mt 13 présente une série de répétitions (les injonctions v. 9.43, les expressions types v. 42.50, les introductions aux paraboles v. 24.31.33.44.45.47, les verbes clefs v. 13-17, etc.). La critique des sources a déjà montré comment Matthieu a construit ce discours en ajoutant à ses sources des matériaux complémentaires parvenant ainsi à un ensemble unitaire et particulièrement bien construit. Dans cette même perspective, Luz souligne combien l'évangile de Matthieu se présente

⁵⁰⁷ Daniel MARGUERAT, *Parabole, op.cit.*, p. 45. Sur la manière dont les paraboles portent au langage le *Royaume des cieux*, voir plus particulièrement le chapitre sur les « Paraboles du Royaume », *Ibid.*, p. 41-53.

comme une histoire à deux niveaux : l'un de surface qui retrace l'histoire passée de Jésus en Israël et le second qui prend en charge l'histoire de la communauté matthéenne :

« J'appelle l'histoire matthéenne de Jésus une histoire "inclusive", parce qu'elle inclut celle de la communauté. Ainsi l'histoire matthéenne n'a jamais été, pour ses lecteurs et lectrices dans les communautés matthéennes, une histoire uniquement passée ; mais elle a toujours été aussi *leur* propre histoire, l'histoire qu'ils avaient vécue. L'histoire de Jésus fonctionnait comme toile de fond de leur propre histoire. Les lecteurs et lectrices "y étaient". »⁵⁰⁸

Selon Luz l'évangile de Matthieu intègre pleinement dans son récit des problématiques propres à sa communauté qui se trouverait prise entre la synagogue et l'Église, entre le rejet par Israël de la prédication de Jésus et la question de la mission aux païens. Le discours en paraboles est imprégné de la compréhension qu'a l'évangéliste de sa situation historique. Dans une contribution intitulée « L'évangéliste Matthieu : un judéo-chrétien à la croisée des chemins »⁵⁰⁹, Luz émet plusieurs hypothèses qui montrent que la composition de l'évangile, son histoire et sa narration sont directement liées à la communauté matthéenne. L'auteur souligne que la source Q fournit à Matthieu des éléments concernant la vie et la constitution de la communauté (par exemple le renoncement aux possessions sous-entendu en 13,22.44-46 ou l'importance des scribes attestée en 13,52)⁵¹⁰. Matthieu préparerait sa communauté de cette manière à un changement d'orientation : la mission envers Israël a échoué, il faut désormais se tourner vers les païens⁵¹¹. La parabole du semeur (13,3-8) la conforte dans ce constat d'échec auprès d'Israël. L'interprétation allégorique de la parabole des ivraies (13,37-43) la prépare à envisager désormais « le monde » comme son nouveau « champ » de mission (v. 38). Pour Luz le chapitre 13 est l'expression même de l'approfondissement d'une scission avec Israël : le discours en paraboles aborde l'incompréhension du peuple (13,11-17) et semble favoriser une relation aux disciples (13,36-53) au fondement de l'Église naissante. Il faut toutefois apporter quelques nuances à cette compréhension opposant Synagogue et Église : quelques recherches contemporaines ont modifié les connaissances sur le contexte de

⁵⁰⁸ Ulrich LUZ, « Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu », in D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (32), 1996, p. 128.

⁵⁰⁹ Ulrich LUZ, « L'évangéliste Matthieu : un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile », in D. MARGUERAT – J. ZUMSTEIN (éd.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (23), 1991, p. 77-91.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 86.

l'évangile de Matthieu. Plusieurs hypothèses fonctionnent au sujet des relations que Matthieu entretient avec le judaïsme⁵¹². Les plus classiques envisagent effectivement Matthieu comme pris entre deux pôles (Juifs / Gentils) et envisagent le contexte matthéen selon qu'il serait plus d'un côté que d'un autre (voire en rupture totale avec le judaïsme). Ces positions s'affinent parmi les chercheurs qui envisagent différemment le contexte matthéen notamment en ajoutant à ces deux pôles celui de la Rome impériale⁵¹³. La variété des lectures actuelles témoigne que Matthieu se situe plus exactement au croisement du christianisme primitif dont il traverse les tensions et les impulsions. Dans sa période de formation, le christianisme primitif apparaît alors chez Matthieu non seulement aux marges du judaïsme mais aussi en lutte contre des conceptions romaines de l'autorité et du pouvoir. Après avoir dressé un état de la question sur les études contemporaines du contexte matthéen, Senior prend position pour un évangile dont la christologie développée montre qu'il se tient aux limites du judaïsme en ce sens qu'il s'ouvre radicalement aux Gentils et développe des valeurs en opposition à celles véhiculées par la Rome impériale. Senior insiste sur les tensions qui émergent dans l'évangile de Matthieu et qui reflètent selon lui le contexte :

« Matthew's community may have appeared "marginal" to the dominant majority of Judaism but in the self-consciousness of the Matthean community itself they believed they were correct and faithful because of their faith in Jesus' identity as Messiah and as embodiment of the divine presence. Hence the gospel's strong critique of the religious leaders and the attempt to persuade other Jews to become followers of Jesus. »⁵¹⁴

Matthieu 13 fait écho aux problématiques de son temps et accueille ces paraboles au sein de son programme théologique, utilisant au passage une forme littéraire stable autorisant la manipulation. La forme du parler en paraboles se prête en effet aux ambitions du rédacteur final qui peut envisager à travers ce discours une nouvelle lecture de l'histoire avec Dieu (le

⁵¹² Davies et Allison relèvent au moins cinq axes de travail qui dominent les études sur Matthieu en contexte juif : William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 3 (Mt 19-28), Édinburgh, T & T Clark, 1997, p. 692-704. Sur ce point, voir également l'état de la question présentée par Overman qui défend ensuite l'idée selon laquelle Matthieu – pleinement ancré en contexte juif – ne ferait qu'anticiper l'arrivée des Gentils au sein de sa communauté : J. Andrew OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1990. On peut citer également l'étude de Sim qui défend un évangile écrit pour les Gentils : David C. SIM, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism : The History and Social Setting of the Matthean Community*, Édinburgh, T & T Clark, 1998.

⁵¹³ Sur les liens entre Matthieu et l'Empire romain et leur impact sur la relation entre juifs et chrétiens, l'étude renvoie à Warren CARTER, *Matthew and Empire. Initial Explorations*, Harrisburg (PA), Trinity Press International, 2001.

⁵¹⁴ Donald SENIOR (éd.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, Louvain, Peeters, BEThL (243), 2011, p. 21.

traitement du refus d'Israël, v. 11-17), un nouveau comportement éthique (cette dimension affleure dans les paraboles et leurs interprétations placées sous le signe du Jugement, v. 24-30.36-43.44-50) et penser une communauté en devenir (v. 36.51-52)⁵¹⁵. En perspective diachronique, le traitement de la forme parabolique apparaît comme spécifique à Matthieu, relevant de son autorité et répondant à sa théologie.

« Matthieu a transformé la théorie de la communication marcienne de façon que παραβολή ne décrive plus la logique herméneutique de l'Évangile, mais désigne un procédé rhétorique, qui permette de parler du mystère eschatologique de l'endurcissement d'Israël et de la révélation de Jésus. Le modèle marcien de la théorie des paraboles est l'hypothèse à partir de laquelle Matthieu développe sa notion de parabole. Les données ne sont pas inventées par Matthieu mais seulement réformées. »⁵¹⁶

Cette remarque conclusive de Cuvillier sur l'usage du concept de *parabole* chez Matthieu souligne la maniabilité du langage sélectionné déjà traité par Marc et la source Q, et venu directement des traditions juives. L'auteur rappelle également la capacité du genre à rendre compte de la réalité présente dans le récit matthéen. La forme littéraire de la parabole est traitée avec la même liberté que les sources auxquelles Matthieu puise et se prête à un discours adressé à un christianisme en cours de formation. C'est-à-dire que l'évangéliste sélectionne et adapte son héritage afin d'influer sur les comportements de sa communauté et sa pratique missionnaire dont les contours sont encore flous. Les théologiens ont souvent parlé de la conscience que pouvait avoir l'évangéliste de son rôle d'auteur conçu comme un « scribe inspiré » :

« Cette conscience prophétique d'écrivains inspirés implique une capacité de créer et de transmettre, de la part de Dieu, de nouvelles paroles de sagesse (pour Matthieu, ces paroles sont celles du scribe idéal, à savoir Jésus lui-même). Dans cette perspective, Mt 13,52 est parfois interprété comme une référence implicite à Matthieu lui-même : "Et il leur dit : Ainsi donc, tout scribe instruit du Royaume des cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux". »⁵¹⁷

⁵¹⁵ On retrouve ces trois points dans la conception de l'histoire défendue dans Matthieu telle que Strecker l'analyse. Selon lui, elle s'exprime à travers une tendance de la part de Matthieu à l'historicisation, à l'éthicisation et à l'institutionnalisation du matériau traditionnel. Georg STRECKER, « La conception de l'histoire chez Matthieu », in D. MARGUERAT – J. ZUMSTEIN (éd.), *La mémoire et le temps, op.cit.*, p. 93-111.

⁵¹⁶ Élian CUVILLIER, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second évangile, op.cit.*, p. 215.

⁵¹⁷ Élian CUVILLIER, « L'évangile selon Matthieu », in D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (41), 2004³, p. 73-74.

Dans cette perspective, cet autoportrait dépeint un enseignement à la fois nourri par l'héritage juif mais à qui il a été « donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (13,11)⁵¹⁸. Cette double formation fonctionnerait alors pleinement à travers le discours en paraboles qui rend compte de la manière qu'a Matthieu de tirer de son trésor le parler en paraboles pour l'adapter fidèlement à la situation nécessairement nouvelle et en cours de formation que connaît sa communauté. Il faut ici insister sur la porosité encore vaillante des frontières entre judaïsme et christianisme. En ce sens la conception d'un évangile matthéen pris entre deux pôles (Juifs / Gentils) clairement établis semble mise à mal : les juifs non-chrétiens, les juifs chrétiens et les chrétiens non-juifs sont autant de groupes sans frontières encore établies, chacun en cours de formation et dont l'orthodoxie n'est pas fixée. Dans son étude sur la partition du judaïsme et du christianisme au cours des premiers siècles, Boyarin explique sa principale découverte :

« Le monde que j'ai découvert par ces recherches est un monde dans lequel les identités étaient beaucoup moins nettes que ce qu'elles nous ont semblé jusqu'à maintenant, un monde dans lequel on travaillait sur les identités et on les élaborait. Non seulement il n'y a pas eu la fameuse "séparation des voies" entre judaïsme et christianisme mais le christianisme était profondément occupé en profondeur à trouver son identité, ses frontières et à sélectionner activement, non sans fracas, quel type d'identité serait la sienne, quel type d'identité il formerait. On ne pouvait pas encore dire vers quoi tendait l'histoire, et on ne le peut toujours pas. »⁵¹⁹

Dans cette perspective quelque peu discutée de Boyarin, le contexte de Matthieu apparaît plutôt comme une des étapes d'un long processus qui mène *a posteriori* à une clarification des différents groupes en présence. L'étude de Boyarin permet de nuancer les oppositions théologiques qui fonctionnent dans le discours en paraboles mais qui ne peuvent pas encore traduire une lutte entre deux orthodoxies clairement définies. La forme particulièrement stable de la parabole permet en effet à l'évangéliste d'insérer la relecture qu'il fait de sa propre

⁵¹⁸ Sur ce verset voir : Jacques DUPONT, « Nova et Vetera (Mt 13 : 52) », in *L'Évangile, hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Professeur Franz-J. Leenhardt*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 55-63. L'auteur conclut sa réflexion en soulignant une des préoccupations de l'évangéliste : « Ici, la formation scolaire rabbinique n'est plus supposée, elle est *remplacée* par l'intelligence du message évangélique. Il reste cependant que la connaissance des mystères du Royaume ne se conçoit pas sans un arrière-fond de connaissance biblique. L'Ancien Testament demeure indispensable pour le scribe chrétien. C'est grâce à lui qu'il peut saisir l'événement chrétien comme accomplissement du dessein de Dieu, et lui donner ainsi sa pleine dimension. On reconnaît là une des préoccupations majeures de Matthieu. » (p. 63).

⁵¹⁹ Daniel BOYARIN, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines judaïsme », 2011, p. 14.

histoire à la lumière de l'enseignement de Jésus. Parce qu'elle est héritée de la tradition juive, la parabole autorise l'évangéliste à la modeler pour servir sa conception de l'Église plus que pour marquer les séparations des discours théologiques. Les identités religieuses n'étant pas construites, le discours en paraboles ne peut pas s'inscrire dans une logique radicale d'exclusion ou de séparation : les différences ne sont pas encore établies en termes structurels. Plus généralement, la critique des formes et origines du parler en paraboles met incontestablement en évidence les continuités entre paraboles rabbiniques et paraboles de Jésus mais ne permettent pas de scénariser une vision manichéenne du contexte matthéen pris entre plusieurs entités en voie de consolidation théologique. Ces rapprochements montrent principalement à quel point Jésus et l'évangéliste Matthieu ont été nourris d'un même fonds commun de la tradition juive et que chacun a reçu la liberté d'en adapter l'agencement selon l'enseignement émergeant visé.

4. Histoire de l'interprétation des paraboles

Un détour s'impose maintenant concernant le genre parabolique car il semble inopportun d'aborder Mt 13 sans envisager l'histoire de l'interprétation des paraboles. Ces courts récits ont donné lieu à différentes interprétations mais ont surtout fait l'objet de plusieurs modes critiques. Particulièrement significatif de la manière dont les théologiens ont abordé les Écritures, le genre parabolique s'inscrit dans une histoire interprétative qui prépare (et souvent explique) les plus récentes lectures. Cette lecture diachronique du discours en paraboles doit donc maintenant considérer la manière dont les croyants, dans d'autres contextes historiques et culturels, ont lu et interprété ces courts récits. Mais avant d'envisager l'histoire de l'exégèse des paraboles et des différents types d'interprétation auxquels Mt 13 a donné lieu, il faut aborder une des voies ouvertes par la forme parabolique en littérature chrétienne. Le verbe *interpréter* / ἑρμηνεύω signifie en première acception « exprimer sa pensée » puis deuxièmement « faire connaître » et enfin « interpréter »⁵²⁰. La traduction du verbe révèle le processus qu'impose l'interprétation qui mène de l'appropriation du texte à sa transmission. *Interpréter* revient à la fois à *comprendre* ce qu'a exprimé l'auteur et à le *communiquer* dans le système de pensée des auditeurs/lecteurs. L'histoire de la transmission et de la tradition a déjà montré comment, avant la fixation du Canon, Mt 13 a intégré une partie des

⁵²⁰ L'étude se réfère ici à l'article ἑρμηνεύω dans : Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, op.cit.

interprétations auxquelles il a été livré. Les amplifications allégoriques (v. 19-23.37-43) font partie de ces réinterprétations issues sans doute des premières communautés chrétiennes et insérées en fonction d'un contexte précis. L'évangile de Thomas a permis de mesurer en partie la capacité des paraboles à subir de telles adjonctions et à se laisser manipuler par une succession d'interprètes. Malgré de nettes divergences théologiques entre Matthieu et Thomas, la forme parabolique reste d'usage. En dehors des débats qui portent sur la datation et la valeur théologique de l'évangile de Thomas, les chercheurs soulignent la résistance du genre parabolique face aux interprètes. Et si les paraboles thomasiennes témoignent sans doute d'une forme plus ancienne que celles des évangiles canoniques (sans pour autant fournir un accès direct à Jésus lui-même), alors elles témoignent également de leur malléabilité⁵²¹. La parabole se livre à l'interprétation et même l'exige : le parler en paraboles génère un parcours interprétatif.

Cette exigence du récit parabolique explique en partie l'usage qui a été fait de cette forme littéraire dans l'histoire chrétienne. Au cours de l'histoire littéraire chrétienne, la parabole est en effet pratiquée en dehors de la Bible et de ses commentaires. Les écrivains chrétiens des premiers siècles héritent de traditions proposant différentes formes et modèles littéraires (notamment les traditions littéraires classique et juive)⁵²². Pour *faire connaître* leur foi chrétienne, quelques uns sélectionnent la parabole pour *exprimer leur pensée*. La majorité des théologiens reconnaît que Jésus a abondamment utilisé ce mode de langage et l'a même brillamment pratiqué. Dès les premiers siècles du christianisme, cette forme a été à nouveau sélectionnée pour verbaliser la foi chrétienne et transmettre une pensée théologique. Il faut citer ici *Le Pasteur* d'Hermas qui fait preuve d'une grande originalité. Les questions de date, d'auteur et de rédaction sont encore l'objet de nombreux débats mais on admet généralement qu'il s'agit d'un ouvrage romain, rédigé en plusieurs étapes au cours de la première moitié du premier siècle et sans doute par différents rédacteurs.

⁵²¹ Au sujet de l'évangile de Thomas, Kaestli pointe l'importance d'une lecture de cet apocryphe pour mesurer la diversité du christianisme dès ses origines : « On ne peut pas ignorer le fait que ce texte appartient aussi à la postérité de l'enseignement de Jésus. Le Jésus qui nous y est présenté, porte-parole de la sagesse et révélateur de la vie divine, n'est pas une création tardive des gnostiques du II^e siècle. Comme nous l'avons vu, cette façon d'interpréter la prédication de Jésus plonge ses racines dans les tout premiers temps de l'Église. Si l'Évangile de Thomas doit être pris au sérieux, c'est parce qu'il exprime et mène jusqu'à ses extrêmes conséquences une compréhension spiritualiste de la personne et de la mission du Christ qui a accompagné le christianisme dès ses origines. On reconnaît que celui-ci a été beaucoup plus divers qu'on ne l'a pensé traditionnellement. », Jean-Daniel KAESTLI « L'Évangile de Thomas. Que peuvent nous apprendre les "paroles cachées de Jésus" ? », in J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT (éd.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, coll. « Essais Bibliques » (26), 1995, p. 65.

⁵²² Sur ce point l'étude renvoie à : Gilles DORIVAL, « Les formes et modèles littéraires », in B. POUDERON, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 1, Paris, Cerf, 2008, p. 139-188.

« Littérairement, l'œuvre est une apocalypse et c'est de ce nom même qu'Hermas appelle la "5^e Vision". Tout au long du *Pasteur*, Hermas voit des personnages célestes qui lui révèlent des vérités sous forme de préceptes, de visions ou de paraboles expliquées. »⁵²³

L'œuvre se divise donc en 5 *Visions*, 12 *Préceptes* et 10 *Paraboles*. L'auteur s'intéresse exclusivement au thème de la pénitence qu'il traite grâce à ces différentes formes littéraires. Dans une perspective d'urgence eschatologique, il adresse son traité d'abord aux catéchumènes en vue de leur conversion puis propose aux baptisés un enseignement moral dont l'application apparaît dans les paraboles⁵²⁴. *Le Pasteur* est largement diffusé auprès des Pères d'Occident et d'Orient, il connaît un véritable succès : on le lit, le médite et l'enseigne.

« Irénée et Tertullien citent aussitôt cet ouvrage et ils le considèrent avec un tel respect qu'ils semblent l'associer aux ouvrages canoniques. L'Église d'Orient ne tarde pas à partager cet enthousiasme. Clément d'Alexandrie et Origène lisent et méditent le *Pasteur*. Cependant, plus l'Église organise et précise le Canon des Écritures, plus le *Pasteur* est relégué dans les oubliettes. Athanase le recommande aux catéchumènes mais Jérôme se plaint que l'ouvrage soit si peu connu des Latins. Une nuit opaque enveloppe alors le *Pasteur*. »⁵²⁵

L'histoire atypique de ce traité permet de pointer l'usage qui est fait des paraboles. Très tôt dans l'histoire du christianisme, Jésus perd l'exclusivité de ce langage et l'Église se l'approprie pour son enseignement à visée morale. Utilisées dans le but de provoquer la conversion, les paraboles d'Hermas incitent à entrer en pénitence devant l'imminence de la Parousie.

« Bien plus que la théologie, Hermas met l'accent sur la morale. On ne saurait exagérer l'importance qu'il lui reconnaît : c'est par exemple la perfection morale qui donne la connaissance (40, 4 sq.) ; elle est aussi

⁵²³ HERMAS, *Le Pasteur*, Paris, Cerf, SC (53), 1968, p. 11.

⁵²⁴ « Hermas bouleverse donc le vocabulaire et les images eschatologiques. Dans les Visions, la conversion est urgente parce que la fin des temps est imminente. La grande épreuve qui l'annonce, est cependant réduite à un seul niveau personnel. Propre à chacun, cette épreuve reste néanmoins bouleversante et déterminante. Elle ouvre à chacun la voie de la conversion et du salut. », Philippe HENNE, *L'unité du Pasteur d'Hermas*, Paris, Gabalda, CRB (31), 1992, p. 146. L'auteur souligne les différences de visée selon les formes littéraires choisies et souligne que les paraboles sont réservées à l'enseignement moral supposé rappeler les principes de la vie chrétienne.

⁵²⁵ Philippe HENNE, *L'unité du Pasteur d'Hermas*, op.cit., p. 164. Il faut souligner que *Le Pasteur* d'Hermas a longtemps été à la limite du canon. Les historiens pensent que c'est essentiellement le critère apostolique qui a manqué pour favoriser l'entrée dans le canon.

l'unique critère qui permette de distinguer le faux prophète du vrai (43).

Pour Hermas, la foi ne compte pas sans les œuvres. »⁵²⁶

Sans entrer plus avant dans l'ouvrage d'Hermas, il faut noter ici que la sélection de cette forme littéraire correspond à une visée moraliste et pédagogique. L'auteur christianise un certain nombre d'éléments juifs et helléniques tout en mobilisant une langue populaire pétrie d'images du Nouveau Testament. Ce texte n'a pas prétention théologique et artistique, il vise la simplicité et l'efficacité pour répondre aux problèmes d'éthique chrétienne : la parabole semble alors pour l'auteur la forme littéraire la plus adaptée. Ce parler en paraboles témoigne partiellement de la manière dont les paraboles de Jésus sont perçues : comme des histoires capables de mobiliser l'être de ses auditeurs afin de les conduire sur la *bonne* voie avant qu'il ne soit trop tard. On parle en paraboles pour transformer l'auditoire : sa participation au monde du récit doit permettre de modifier sa perception du monde réel. Bien sûr *Le Pasteur* d'Hermas occupe une place atypique dans l'histoire de la littérature chrétienne latine mais ce type d'usage de la parabole se confirme lorsque la forme littéraire est réinvestie dans les monastères occidentaux du Moyen Âge. La littérature monastique sélectionne alors cette forme littéraire pour s'adresser aux plus humbles :

« Il existait une littérature monastique dont on peut dire qu'elle est savante : celle des traités, souvent difficiles, des théologiens. Une autre était de caractère pastoral : elle revêtait la forme de sermons. Mais une autre encore ne devait-elle pas s'adresser à ce qu'il y avait de "populaire" parmi les habitants des cloîtres ? Bien peu d'entre eux, d'entre elles, pouvaient saisir toute la doctrine des grands ouvrages, en apprécier tous les raffinements littéraires. »⁵²⁷

La parabole est considérée comme indigne des grands auteurs et théologiens mais nécessaire à la transmission de la pensée chrétienne. Ainsi existe-t-il une tradition littéraire chrétienne qui use modestement de la parabole comme d'un outil d'exhortation auprès des plus humbles moines. On sélectionne volontairement un genre déprécié pour s'adresser aux masses analphabètes, ce qui souligne en creux la force persuasive qu'on attribue au genre⁵²⁸. Une telle pratique apparaît ostensiblement dans les quelques paraboles laissées par Bernard de

⁵²⁶ Robert JOLY, « Introduction », in HERMAS, *Le Pasteur*, op.cit., p. 43. L'introduction critique de Robert Joly met en évidence la visée moraliste du traité.

⁵²⁷ Jean LECLERCQ, « Introduction », in G. DE REIGNY, *Parabolaire*, Paris, Cerf, SC (378), 1992, p. 18.

⁵²⁸ Dans son *Manuel de rhétorique*, Quintilien cite les paraboles comme genre oratoire à utiliser pour séduire essentiellement les paysans et les illettrés. Selon Kollmann, cette analyse péjorative du genre parabolique chez Quintilien rappelle que Jésus aussi s'est servi d'un genre déprécié par les intellectuels pour toucher les gens les plus simples. Voir sur ce point : Bernd KOLLMANN, « Jesus als jüdischer Gleichnisdichter », art.cit., p. 457.

Clairvaux (1090-1153) qui ont d'ailleurs été longtemps délaissées par les spécialistes et dont l'authenticité a été remise en cause⁵²⁹. Les procédés et les thèmes de ces paraboles reposent principalement sur la personnification des réalités non humaines et la dramatisation de leurs débats. Ainsi, la parabole est utilisée dans une perspective de simplification et de mise en récit sous forme de controverse. On fait appel à l'imagination plus qu'à la raison, on mobilise l'expérience des auditeurs plus que leurs connaissances. Du Moyen Âge à la Renaissance, la littérature populaire monastique parle régulièrement en paraboles. Parmi ses auteurs, il faut citer Galand de Reigny (12^e siècle), admirateur de Bernard de Clairvaux, qui propose dans *Parabolaire*⁵³⁰ de traiter des problèmes quotidiens des moines ordinaires de son époque. Il puise dans l'imaginaire de son temps, emprunte aux aspects de la vie quotidienne (des paysans, des commerçants, des châtelains) pour construire un récit fictif qui aboutit à une interprétation morale. Galand s'empare des paraboles pour transmettre au plus grand nombre sa compréhension de la foi chrétienne :

« Galand excelle à mettre à la portée de tous la signification de cette "épéctase" grâce à laquelle, plus on désire Dieu et plus il se donne, plus il se donne et plus il fait grandir le désir que l'on a de lui : ni mots rares, ni pensées subtiles, mais d'aimables propos. Car notre auteur tient beaucoup à rester, comme il le dit, "divertissant", pacifiant et encourageant. Ceci apparaît dès l'élémentaire christologie par laquelle tout débute, et dont le dernier mot est "joie". Dieu nous veut libres, et notre "joie", notre "plaisir", c'est de répondre à son "désir" en participant à sa joie. »⁵³¹

Cette remarque montre que la parabole est aussi choisie pour sa capacité à susciter du lien entre les auditeurs et le monde auquel renvoie l'histoire. Pour cette littérature monastique, la parabole ouvre non seulement la voie de la vulgarisation mais permet aussi d'agir directement et efficacement sur les auditeurs. Dans une même perspective, le genre parabolique apparaît dans l'enseignement qu'Anselme de Cantorbéry († 1109) délivre à ses moines⁵³². À cette même période, ce genre de littérature qualifiée de *non savante* semble se diffuser dans les monastères jusqu'à la Renaissance au point de développer une imagerie spécifique s'actualisant autant dans les sermons que dans l'art chrétien (notamment les vitraux des cathédrales). L'usage des paraboles est recommandé pour transmettre aux fidèles les

⁵²⁹ L'édition critique des paraboles de Saint Bernard est annoncée prochainement aux éditions du Cerf dans la collection des « Sources Chrétiennes ». Cette publication est classée sous le genre « récits populaires ».

⁵³⁰ Galand DE REIGNY, *Parabolaire*, *op.cit.*

⁵³¹ Jean LECLERCQ, « Introduction », in G. DE REIGNY, *Parabolaire*, *op.cit.*, p. 35.

⁵³² *Entretiens spirituels (De similitudinibus) de Saint Anselme*, Lille/Paris, Desclée de Brouwer/Lethielleux/Abbaye de Maredsous, coll. « Pax » (18), 1924.

enseignements reçus de l'École⁵³³ et maintient ainsi une certaine continuité de la littérature monastique populaire à la littérature pastorale destinée au peuple.

Dès le début du christianisme, la forme parabolique intéresse les auteurs chrétiens en leur permettant d'exprimer leur foi et de transmettre leur pensée théologique. Ce bref aperçu historique montre comment la parabole, même après la fixation du Canon, reste associée au désir de transmettre, au lien auditeur/locuteur et à l'efficacité du récit imagé. Ces premiers chrétiens parabolistes ont tous eu accès à l'évangile de Matthieu. Leurs ouvrages témoignent d'une des manières qu'a la parabole synoptique de travailler sur ses auditeurs. Les paraboles agissent sur leur auditoire et l'envoient au-delà d'elles-mêmes, en quête d'expériences qui peuvent prendre sens. Pratiquer ce langage est un des parcours interprétatifs possibles. Les caractéristiques formelles de la parabole expliquent aussi en partie les outils interprétatifs dont se dotent les exégètes. L'histoire de l'exégèse des paraboles semble mettre en lumière trois grandes manières de les lire : en pratiquant l'allégorie, en s'attachant au sens littéral et/ou en l'envisageant d'abord comme un récit.

a) L'exégèse allégorique

Les premières exégèses des paraboles synoptiques ont été allégoriques. Dès les premiers siècles, ce type de lecture apparaît en littérature chrétienne notamment sous l'autorité de plusieurs gnostiques chrétiens comme par exemple Héracléon (2^e siècle)⁵³⁴. Cette méthode exégétique s'inscrit dans la droite ligne des commentaires allégoriques placés sous la responsabilité de Jésus dans les évangiles. Ainsi les reprises de Mt 13,19-23 et 37-43 signalent déjà le type d'interprétation auquel les paraboles sont livrées : en transposant chaque élément de la parabole dans la réalité de ses auditeurs, l'évangéliste pratique l'allégorèse.

« La méthode allégorique considère le texte sacré comme un pur symbole, ou allégorie de vérités d'ordre spirituel. Le sens littéral, historique, si même on s'y arrête, ne joue qu'un rôle assez secondaire, car le but poursuivi par l'exégète est de tirer au clair le sens moral, théologique ou mystique qu'il

⁵³³ Guillaume de Montibus, maître anglais formé à Paris (13^e siècle), compose un recueil de paraboles intitulé *Similitudinaire*, présenté comme un outil d'enseignement. Voir : Louis-Jacques BATAILLON, « Similitudes et exempla dans les sermons du XIII^e siècle », in K. WALSH – D. WOOD (éd.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, Blackwell, SCH (4), 1985, p. 191-206.

⁵³⁴ La méthode exégétique d'Héracléon est connue notamment à travers la critique qu'en fait Origène dans son commentaire sur Jean. Sur ce point particulièrement, voir : Jean-Michel POFFET, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les samaritains*, Fribourg, Éditions universitaires, coll. « Paradosis » (XXVIII), 1985.

suppose être contenu dans chaque passage et même chaque verset et jusqu'en chaque mot. »⁵³⁵

Cette définition souligne que les premiers chrétiens ont reconnu un sens caché aux Écritures et qu'il s'agit pour eux de partir en quête de ce sens jugé véritable. Cette conception du travail exégétique n'est pas nouvelle, elle est depuis longtemps solidement établie dans le judaïsme alexandrin qui en hérite lui-même de la philosophie grecque⁵³⁶. Il faut citer ici l'influence considérable de l'École juive d'Alexandrie à l'origine de la version grecque de l'Ancien Testament (LXX) qui favorise l'introduction de la culture hellénistique dans l'Église primitive.

« Les idées grecques ont toujours attiré les Juifs de cette grande ville cosmopolite, située aux frontières de l'Orient et de l'Occident et c'est là que se fait l'essai le plus poussé d'une interprétation de la théologie juive en termes de philosophie hellénistique. Le représentant le plus remarquable de cette tendance est sans doute Philon (v. 30 av. J.C. – v. 45 ap. J.C.), à la fois homme d'étude présentant des traits mystiques très accusés, et personnage considérable de la communauté juive d'Alexandrie. »⁵³⁷

Philon d'Alexandrie connaît et apprécie la philosophie grecque (notamment Platon). Il reprend à son compte l'interprétation allégorique pratiquée par les grecs pour découvrir les sens cachés des poèmes d'Homère et d'Hésiode. Philon adapte cette méthode qui considère le sens littéral de l'Écriture comme le symbole d'un sens spirituel et plus profond qu'il faut atteindre⁵³⁸. L'exégèse allégorique mise sur un double sens du texte et permet ainsi de réinterpréter certains passages dont le sens littéral pose difficulté. Philon témoigne de cette appréhension des Écritures particulière qui affirme l'existence d'un double contenu : un sens naturel et un sens caché. Le texte biblique offre au lecteur avisé une signification enfouie, une leçon allégorique. L'explication allégorique du texte est pratiquée en milieu chrétien dès le 2^e siècle. L'auteur de l'épître de Barnabé l'utilise pour son traité théologique construit en deux parties, l'une dogmatique et la seconde morale :

⁵³⁵ John Norman Davidson KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1968, p. 81.

⁵³⁶ Sur la naissance de l'allégorisme en philosophie grecque et sa reprise en milieu juif, l'étude renvoie aux travaux de Jean PEPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

⁵³⁷ John Norman Davidson KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, op.cit., p. 15.

⁵³⁸ Pour une analyse précise de l'exégèse de Philon (grammaire, rhétorique, procédés dialectiques et philosophiques) et sa manière de traiter les principes de l'allégorie hellénistique, l'étude renvoie au travail de Jacques CAZEAUX, « Philon d'Alexandrie, exégète », in H. Temporini – W. Hasse (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung*, Berlin / New York, de Gruyter, 1984, p. 157-226.

« L’auteur cherche avant tout à exposer à ses lecteurs ce que vaut et représente la révélation de l’Ancien Testament. Il s’efforce de démontrer que les juifs se sont complètement mépris sur la Loi, pour l’avoir interprétée de façon littérale. Il répudie cette méthode, et explique ce qui, à son avis, correspond au véritable sens spirituel, à la τελεία γνώσις. C’est une interprétation allégorique des doctrines et des commandements de l’Ancien Testament. »⁵³⁹

Grâce à l’allégorèse, l’auteur livre la *véritable* signification de la circoncision (non pas de la chair mais de l’entendement), des règles alimentaires (où les animaux symbolisent les vices humains), de l’offrande (non pas des biens matériels mais du cœur sous forme de repentir), etc. L’influence de Philon s’exerce très nettement dans cette épître mais l’allégorie est mise au service d’une virulente attaque contre les juifs et autorise des interprétations chrétiennes de passages de l’Ancien Testament. Il faut pourtant souligner que ce texte fait preuve d’une utilisation fidèle de la méthode allégorique en milieu chrétien. La filiation s’étend ensuite aux Pères alexandrins qui pratiquent intensément l’allégorèse dès la fin du 2^e siècle.

« Alexandrie, que son école de catéchèse rend célèbre à la fin du deuxième et au troisième siècles, devient le centre de l’exégèse allégorique et le grand bibliste qu’est Origène y exerce une influence prépondérante. Admirateur de Philon, il regarde l’Écriture comme un vaste océan, ou une forêt, de mystères ; il est impossible de les sonder, voire même de les discerner tous ; mais on peut être certain que chaque ligne et même chaque mot écrit par les auteurs sacrés est plein de sens. »⁵⁴⁰

Origène (185-254) distingue trois niveaux de signification dans l’Écriture : le sens historique direct destiné aux gens simples, le sens moral destiné à la volonté humaine et le sens mystique véhiculé par l’allégorie. Chez Origène, chaque mot, chaque image, nom propre, chiffre, plante ou animal apparaît comme une allégorie propre à conduire au sens spirituel véritable⁵⁴¹. Origène souligne plus fortement encore la nécessité de scruter les Écritures, de chercher leur sens, de percer *l’obscurité biblique*⁵⁴² voulue par Dieu pour écarter celles et ceux qui seraient

⁵³⁹ Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l’Église*, t. I, Paris, Cerf, 1957, p. 100.

⁵⁴⁰ John Norman Davidson KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l’Église*, *op.cit.*, p. 83.

⁵⁴¹ Pour une analyse précise de la pratique exégétique d’Origène, l’étude renvoie au travail de Philippe HENNE, *Introduction à Origène, suivie d’une Anthologie*, Paris, Cerf, coll. « Initiations aux Pères de l’Église », 2004.

⁵⁴² Sur l’expression et son usage dans la patristique grecque, voir : Marguerite HARL, *Le déchiffrement du sens. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, Série « Antiquité » (135), 1993. L’auteur montre la manière dont Origène a emprunté puis développé l’exégèse allégorique à son plus haut point en insistant particulièrement sur son rapport au langage biblique qui selon lui manque parfois de clarté.

indignes de recevoir le sens véritable. Il prône la quête difficile du sens et s'en remet au travail ardu du déchiffrement qui exige logique et étude du langage. Pour Origène, la parabole est la forme littéraire parfaite à l'application de sa méthode et de sa conception des Écritures. En appelant elle-même à la recherche de sens, la parabole offre à l'allégorèse un terrain privilégié. Dans son commentaire sur l'évangile de Matthieu, Origène peut donner libre cours à son interprétation et les paraboles du chapitre 13 sont l'occasion pour lui de rappeler les caractéristiques principales de sa méthode exégétique. La parabole du trésor caché (Mt 13,44) exprime pour lui le procédé même de son travail interprétatif :

« En réalité il n'y a là qu'une application exagérée d'un principe qui lui semble essentiel : l'Écriture renferme des secrets, son obscurité est voulue, elle contient des pensées enfouies par-dessous une surface visible : "Le champ, c'est l'Écriture plantée dans ce qu'il y a de clair parmi les textes des livres historiques, de la loi et des Prophètes et toutes les autres paroles divines...et le trésor caché dans le champ ce sont les pensées secrètes et enfouies sous le visible, venues de la sagesse 'demeurée voilée sous le mystère' et dans le Christ en qui se trouvent les trésors de la sagesse et les secrets de la connaissance." Il y a un *voûς* caché sous la lettre. Les trésors donnés par Dieu au Christ sont ténébreux, invisibles : ce sont les mystères révélés dans le Fils. L'Écriture aime parler à mots couverts, utilise l'énigme. Aussi sommes-nous en présence de toute une gnose origénienne qui a pour but de découvrir ce trésor caché, ces mystères enfouis sous la surface de la lettre. »⁵⁴³

Origène insiste toutefois sur le temps de maturation nécessaire aux paraboles tant pour les foules jugées ignorantes que pour les disciples selon lui plus avisés. En ce sens, la lecture des paraboles n'exige pas une transposition parfaite du moindre détail puisqu'elle est incapable de reproduire en tous points la nature du Royaume qu'elle cherche à dépeindre⁵⁴⁴. Origène insiste davantage sur la recherche du « trésor caché » plus que sur la traduction de chaque élément du texte, il favorise ainsi le parcours auquel invite la parabole. C'est dans cette perspective qu'il termine sa lecture de la parabole de la perle précieuse (Mt 13,45-46). Après

⁵⁴³ Robert GIROD, « La pédagogie divine », in ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, Paris, Cerf, SC (162), 1970, p. 51-52.

⁵⁴⁴ Sur ce point, voir l'édition critique des commentaires des paraboles par Origène proposée par Agnès Egron : ORIGÈNE, *Les Écritures, océan de mystères (Exégèse spirituelle)*, t. V, *Les Paraboles évangéliques*, Paris, Cerf, coll. « Trésors du christianisme », 2009.

avoir longuement évoqué la recherche de la perle et les différentes étapes nécessaires à sa trouvaille, Origène conclut sur l'importance du parcours à mener pour les hommes :

« De même en effet que tout homme qui veut devenir sage dans la doctrine de la vérité, devra, dans un premier temps, apprendre les rudiments, progresser dans la connaissance de ces rudiments, attacher beaucoup de prix à ces rudiments sans pour autant en demeurer à ces rudiments sous prétexte qu'il les a appréciés dans ses débuts, mais progresser jusqu'"à la perfection", tout en témoignant sa reconnaissance à cette initiation, car elle a été nécessaire dans une première étape, de même la loi et les prophètes compris parfaitement, sont des rudiments qui conduisent à la parfaite compréhension de l'Évangile et à l'intelligence totale des actes et des paroles du Christ Jésus. »⁵⁴⁵

Le prédécesseur d'Origène à Alexandrie, Clément (150-220), utilise déjà cette méthode allégorique défendant ainsi l'idée selon laquelle les textes bibliques procèdent entièrement par symboles, n'offrant aux chrétiens qu'un sens caché. Dans *Les Stromates*, Clément d'Alexandrie défend cette position doctrinale et explique les raisons pour lesquelles le sens réel des textes est caché. Le récit du discours en paraboles en Matthieu 13 nourrit son argumentaire :

« Ni la Prophétie (= les Prophètes) ni le Sauveur lui-même n'ont proclamé les mystères divins de façon simple (ἁπλῶς) au point qu'ils auraient été faciles à recevoir par n'importe qui ; au contraire, ils ont parlé en paraboles. De fait, les apôtres disent du Seigneur : "il a tout dit en paraboles et il ne leur disait rien sans parabole" (*Matth.* 13, 34). Or, s'il est vrai que "tout eut lieu par lui et sans lui rien ne fut" (*Jean* 1, 3), dans ces conditions à la fois la Prophétie et la Loi vinrent par lui et furent dites par lui en paraboles. »⁵⁴⁶

Clément d'Alexandrie justifie cette recherche du sens caché par la nécessité de rester en éveil et de préserver ces mystères pour les seuls élus. La grande majorité des théologiens alexandrins suit cette méthode allégorique. Les paraboles évangéliques permettent de développer facilement l'allégorèse qui produit une large variété de sens. Sous l'influence de l'École d'Alexandrie, cette pratique exégétique se déplace en Occident et se manifeste dans la plupart des commentaires des Pères latins. Parmi eux, on peut citer Ambroise de Milan (env. 340-397) ou Hilaire de Poitiers (env. 315-367) qui associent à la lecture typologique des

⁵⁴⁵ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, Livre X, ch. 9-11 (*Matth.* 13, 47-50), *op.cit.*, p. 177.

⁵⁴⁶ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate VI*, Paris, Cerf, SC (446), 1999, 124,6-125,3.

Écritures la méthode allégorique. Hilaire propose une explication de texte qui défend une continuité cohérente entre les différentes étapes de l'histoire du Salut. Les paraboles sont particulièrement propices à ce genre d'exercice. Hilaire débute son commentaire de la parabole du levain (Mt 13,33) en relevant l'articulation que le récit établit entre la Loi, les prophètes et l'Évangile :

« Le levain est tiré de la farine, tandis qu'il rend à sa masse d'origine la force qu'il en a reçue. Le Seigneur s'est comparé au levain qu'une femme, entendons la Synagogue, a pris, a caché par un arrêt de mort, accusant les Évangiles de détruire la Loi et les prophètes. Ce levain recouvert de trois mesures de farine, c'est-à-dire de la Loi, des prophètes, des Évangiles à égalité fait de leur ensemble une seule chose, en sorte que ce que la Loi a fixé, ce que les prophètes ont annoncé soit précisément accompli par le progrès des Évangiles. Tout prend par l'Esprit de Dieu même force et même disposition d'esprit et l'on ne trouvera pas de division entre l'un ou l'autre des éléments qui ont fermenté selon des mesures égales. »⁵⁴⁷

L'allégorèse permet ici à Hilaire de rendre compte de l'histoire du Salut et de démontrer son déroulement en s'appuyant sur la logique. L'exégèse des paraboles permet alors au théologien de briller davantage encore :

« L'explication s'achève parfois sur une *amplificatio* ou sur un trait conclusif qui brille d'une pointe ingénieuse, où l'exégète donne la preuve de sa virtuosité pour éclairer un texte difficile : c'est le cas en particulier du commentaire des paraboles, qui comportent un échantillonnage de chiffres, une variété de personnages et une succession de temps, le tout étant émaillé de mots à énigmes. »⁵⁴⁸

Parmi les Pères latins, il faut encore citer Jérôme (env. 347-420), admirateur d'Origène dont il reprend à son compte la typologie pour établir sa méthode exégétique. Jérôme utilise l'allégorèse lorsqu'elle se fonde sur le sens littéral. En ce sens, il envisage les récits de l'Ancien Testament comme une parabole. Dans son commentaire de Matthieu 13, il lit la seconde citation d'accomplissement (v. 35) comme l'attestation d'une insuffisance du sens littéral qui nécessite un sens allégorique :

⁵⁴⁷ HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, t. I, Paris, Cerf, SC (254), 1978, p. 299-301.

⁵⁴⁸ Jean DOIGNON, « Élaboration du commentaire », in HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, *op.cit.*, p. 30. Dans cette édition critique, Doignon expose l'utilisation de l'allégorisme chez Hilaire et sa manière d'en user en vue de sa propre démonstration théologique.

« Quant à ce qui y est dit au nom du Seigneur : "J'ouvrirai ma bouche pour parler en paraboles, je proclamerai des choses cachées depuis la création du monde", il faut l'examiner plus attentivement, découvrir que le psaume décrit la sortie d'Israël, d'Égypte, raconte tous les prodiges contenus dans l'histoire de l'Exode. Par suite, nous comprenons que tous ces récits doivent être compris comme une parabole, que ce n'est pas seulement le sens littéral qui s'y fait entendre, mais aussi des mystères cachés. »⁵⁴⁹

Comme Origène, Jérôme défend l'idée selon laquelle le sens littéral cache un autre sens plus profond et spirituel, une signification que l'Esprit Saint aurait déposée pour le croyant. Le commentaire du premier évangile par Jérôme se diffuse rapidement et largement. Il influence très directement les théologiens jusqu'au Bas Moyen Âge, époque à laquelle les commentaires font face à de nouvelles exigences⁵⁵⁰. Augustin (354-430), son contemporain, le consulte et pratique lui aussi très librement l'allégorèse. En fixant à quatre les sens de l'Écriture (sens historique, étiologique, analogique et allégorique), Augustin pense qu'un même passage biblique peut avoir plusieurs sens tous voulus par l'Esprit Saint. Les lectures littérales qui seraient en désaccord avec la *bonne* conduite à tenir doivent ainsi être relayées par une lecture figurative. La pratique de l'exégèse allégorique est donc particulièrement bien établie dans l'Église chrétienne, elle fait partie intégrante des outils manipulés par les théologiens et sert de manière privilégiée à l'interprétation des paraboles. D'un point de vue historique, l'allégorèse semble s'imposer tout au long du Moyen Âge comme la seule clef de lecture des paraboles. Thomas d'Aquin (1225-1274) l'applique également, se contentant même souvent de collectionner les textes des Pères. Plus tard, les œuvres du mystique Jean de la Croix (1542-1591) usent de l'allégorèse et se plaît à traduire les paraboles en termes de renoncement et d'humilité⁵⁵¹. Les images évoquées par les paraboles permettent au mystique de raconter le parcours qui, selon lui, mène à Dieu. La parabole se prête à toutes sortes de démonstrations. Dans une étude datant de 1949, le théologien catholique Jean Pirot s'attache à montrer la variété de ces commentaires patristiques au sujet des paraboles. Il envisage leurs lectures comme des possibilités de compréhension qui les renouvellent et les embellissent. En

⁵⁴⁹ SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur saint Matthieu*, t. I, Paris, Cerf, SC (242), 1977, p. 285.

⁵⁵⁰ Sur l'influence de ce commentaire de Jérôme, voir Émile BONNARD, « L'influence exercée par le commentaire de Jérôme », in SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur saint Matthieu*, t. I, *op.cit.*, p. 47-50.

⁵⁵¹ Voir par exemple les interprétations des paraboles qui fondent l'idée du renoncement et de l'appauvrissement dans SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », 1998. Les paraboles sont utilisées pour ce qu'elles suggèrent du parcours à mener, du chemin à faire jusqu'à Dieu. Il s'agit là aussi de valoriser le cheminement exigé par l'image.

littérature patristique, l'histoire du grain de moutarde (13,31-32) propose ainsi une multitude de sens :

« Ce qui commence plus humblement que tout et devient plus grand que tout : c'est *le Verbe incarné* dans le sein de la Vierge, c'est le Christ souffrant sur la croix, mais triomphant de la mort par sa résurrection (Saint Hilaire). C'est *l'Église* fondée par Jésus répandue par d'humbles pêcheurs sans instruction, mais parvenant victorieusement jusqu'aux extrémités de la terre (Saint Jean Chrysostome). C'est *l'Évangile*, doctrine qui ne se présente pas sous le vêtement prétentieux des philosophies en vogue, mais devient source jaillissante de vie éternelle (Saint Jérôme). C'est la foi ardente qui triomphe des hérésies (Saint Augustin). Ce sont les martyrs et les saints qui ont accepté d'être les plus petits dans la douleur et deviennent les plus grands dans la gloire. C'est la vie intérieur, le Christ en chacun de nous : "Sème dans ton jardin le Christ...c'est une graine quand on le reçoit, c'est un arbre quand il a levé." (Saint Ambroise) »⁵⁵²

Le commentaire de Pirot témoigne bien de la variété de sens des lectures patristiques mais aussi de l'exclusivité de la méthode employée par les Pères. Ainsi pendant des siècles, les paraboles sont appréhendées comme des récits au sens caché que quelques chrétiens avisés doivent investir pour en saisir la véritable portée. Leurs interprétations peuvent donner lieu à des dogmatiques différentes et servir des démonstrations radicalement opposées. La méthode autorise toutes sortes de décryptages. En revanche, elle témoigne de l'importance du parcours que suscite la parabole et de ses possibles débordements hors texte. Les nombreux effets allégoriques que déclenche la parabole mettent en lumière sa capacité à transmettre, à mobiliser ses auditeurs/lecteurs.

b) L'exégèse littérale

L'usage de l'allégorie est massivement présent en littérature chrétienne mais ne fait pourtant pas totalement consensus. Par exemple, plusieurs controverses sévissent à son sujet au cours desquelles des philosophes païens reprochent aux chrétiens d'en abuser. Dans la célèbre controverse qui oppose le philosophe païen Celse au théologien chrétien Origène au début du 3^e siècle, la pratique de cette méthode est dénoncée. Celse entend démontrer la supériorité de la philosophie sur la foi chrétienne en utilisant les outils de la raison. Pour lui, l'allégorie fait

⁵⁵² Jean PIROT, *Paraboles et allégories. La pensée de Jésus. Les commentaires patristiques*, Paris, P. Lethielleux Éditeur, 1949, p. 130-131.

violence aux textes bibliques et les chrétiens s'en servent pour masquer le non sens de leurs écrits. Dans son *Contre Celse*, Origène cite son adversaire et expose une partie de son argumentation antichrétienne :

« Les allégories que l'on a cru bon d'écrire autour de ces mythes sont bien plus honteuses et absurdes que les mythes eux-mêmes ; elles rapprochent par une folie stupéfiante et privée de tout sens, des termes absolument incapables de se concilier. »⁵⁵³

En réponse à ces reproches, Origène attaque à son tour les allégories des mythes grecs tout en défendant sa pratique sur les textes bibliques⁵⁵⁴. La méthode allégorique se trouve au cœur de deux systèmes de pensée qui s'opposent, chacun reprochant à l'autre de l'utiliser. Au 4^e siècle, il est une nouvelle fois question de dénoncer la pratique allégorique dans la virulente controverse qui oppose l'empereur païen Julien (331/332-363) au théologien chrétien Grégoire de Nazianze (329-390)⁵⁵⁵. Ces controverses révèlent certains usages excessifs de la méthode qui aboutissent parfois à des interprétations extravagantes très éloignées du texte littéral⁵⁵⁶. Aux 4^e et 5^e siècles, une contestation de l'allégorèse prend ensuite forme à l'école d'Antioche. L'enseignement qui y est délivré reste particulièrement attentif au texte :

« Ses principaux théologiens sont Diodore de Tarse (vers 330-390), Théodore de Mopsueste (vers 350-428) et Théodoret (vers 393-460) ; mais c'est dans les sermons du grand orateur Jean Chrysostome (vers 347-407) que l'on trouve les exemples pratiques de la méthode de l'école d'Antioche. En dépit des différences d'accentuation, l'école est tout entière d'accord pour penser que l'allégorie est un procédé peu sûr, et même inacceptable, d'interprétation de l'Écriture. »⁵⁵⁷

Les Pères d'Antioche s'efforcent de poser des limites strictes à l'allégorèse afin qu'elle ne détourne pas le texte au profit d'interprétations arbitraires. Ils pensent que le message spirituel profond de l'Écriture, lorsqu'il n'est pas parfaitement explicite, peut effectivement relever d'une *spéculation théorique* / θεωρία mais doit toujours préserver le sens littéral du texte. Une réelle correspondance doit exister entre sens littéral et sens théorique.

⁵⁵³ ORIGÈNE, *Contre Celse II. Livres III et IV*, Paris, Cerf, SC (136), 2011³, IV, 51.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, III, 23.

⁵⁵⁵ Dans ses *Discours contre Julien*, Grégoire de Nazianze s'en prend violemment à l'empereur qui interdit aux chrétiens d'enseigner la rhétorique et la philosophie pour servir leur théologie.

⁵⁵⁶ Sur ce point, l'étude renvoie au chapitre intitulé « L'allégorisme grec et l'allégorisme chrétien » dans Jean PEPIN, *Mythe et allégorie*, op.cit., p. 247-470.

⁵⁵⁷ John Norman Davidson KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, op.cit., p. 86.

« En tant que théoriciens de l'école, Diodore et Théodore se montrent des plus stricts dans l'application de ses principes. Aussi éliminent-ils toute exégèse purement allégorique ou symbolique de l'un et l'autre Testament et réduisent-ils rigoureusement dans l'Ancien le nombre des données strictement prophétiques et typologiques. »⁵⁵⁸

Les théologiens d'Antioche témoignent donc d'une attention minutieuse à l'analyse du texte. Dans ses quatre-vingt-dix homélies sur Matthieu, Jean Chrysostome applique la même méthode rigoureuse : il cite le texte verset par verset puis fait ressortir le sens littéral avec le soin d'un grammairien. Il remet en contexte le récit en traitant de la question du temps et de la circonstance de l'événement raconté. Aux passages moins explicites, il cite différentes opinions défendues et les évalue en fonction du respect accordé à la littéralité du texte. Ses homélies portant sur Mt 13 sont sur ce point particulièrement précises. Chrysostome y annonce clairement son rejet de l'allégorie excessive qui cherche à traduire chaque terme employé. À propos de l'explication de la parabole des ivraies par Jésus en 13,36-43, Chrysostome déclare en effet :

« Il leur explique cette parabole ; il l'explique comme je vous ai si souvent dit qu'il fallait faire, c'est-à-dire en ne s'attachant pas à la lettre et aux moindres mots, ce qui donnerait lieu à beaucoup d'absurdités, Il nous apprend lui-même cette vérité par la manière dont il explique cette parabole. Car il ne dit rien de "ces serviteurs" qui vont trouver leur maître quand ils s'aperçoivent "qu'on avait semé de l'ivraie au milieu du blé". Mais témoignant que cette circonstance n'avait été ajoutée que comme une suite de la parabole, et pour en rendre l'image plus vive et plus naturelle, il ne s'y arrête point, et passe à ce qui était le but principal de la parabole, et il fait voir clairement qu'il est le juge et le Seigneur de toutes choses. »⁵⁵⁹

Cette lecture particulièrement fine du passage suppose une grande attention au texte et rend compte de la portée de la parabole. Ainsi le *but* de la parabole ne se situe pas dans une superposition exacte entre les éléments textuels et la réalité des auditeurs mais dans la finalité du récit, dans ce que le paraboliste veut leur faire voir. Le texte justifie l'attention que Chrysostome porte aux effets de la parabole sur les auditeurs. En début de sermon

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 87. L'auteur précise encore : « Quant à Diodore, il s'exprime en ces termes : "Nous n'interdisons pas une plus haute interprétation ni la *theoria*, car le récit historique ne l'exclut pas ; il est au contraire le fondement et la substructure d'intuitions plus élevées...Il faut prendre garde, cependant, de ne pas laisser la *theoria* évacuer le fondement historique, car le résultat en serait non pas la *theoria*, mais l'allégorie." », p. 87.

⁵⁵⁹ SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres Complètes traduites pour la première fois sous la direction de M. Jeannin*, t. VII, *Homélies XLVII sur Matthieu (13,34-53)*, Bar-le-Duc, L. Guérin & Ce Éditeurs, 1865.

Chrysostome donne sa version du verset 10 lorsque les disciples interrogent le Maître sur sa manière de parler aux foules :

« S'il n'eût point voulu être écouté d'eux et trouver occasion de les sauver, il n'avait qu'à se taire sans leur proposer ces paraboles. C'est au contraire par cette obscurité même, dont elles sont voilées, qu'il tâche de leur exciter le désir de s'instruire de ce qu'elles cachent. »⁵⁶⁰

Chrysostome perçoit dans les questions suivantes des disciples leur excitation à mieux comprendre ce que Jésus leur dit. Leur incompréhension devient le moteur essentiel du discours en paraboles. Le théologien met en lumière la mise en récit du discours qui induit une certaine compréhension des paraboles et leur perception par les auditeurs/lecteurs. Le comportement des disciples devient le comportement mis en lumière par le prédicateur. Le désir que le paraboliste veut susciter chez ses auditeurs est repris par Chrysostome dans la finale de son homélie qui, comme les autres, se termine par une exhortation morale. Pour ce Père d'Antioche, il ne fait pas de doute que les paraboles doivent enseigner sur ce qu'il faut faire mais sa méthode exégétique garantit une lecture au plus près du sens littéral du texte. Dans ses *Homélies catéchétiques*, Théodore de Mopsueste (352/355-428) expose sa méthode exégétique pour la présenter à ses catéchumènes avant leur baptême. Cet autre maître de l'École d'Antioche, contemporain et ami de Chrysostome, concentre son travail sur une analyse plus littérale du texte biblique⁵⁶¹. Attaché au sens historique des Écritures qui révèlent la parole de Dieu dans l'histoire des hommes, il réagit contre l'allégorisme d'Alexandrie. Il conçoit son travail théologique comme un passage de l'implicite à l'explicite mais se refuse aux abus de l'allégorisme qui selon lui ne sont que des constructions de l'esprit.

« L'Écriture, unique source de l'histoire et seul livre utile aux chrétiens, est interprétée littéralement selon les normes exégétiques de l'École d'Antioche. [...] La catéchèse de Théodore de Mopsueste n'est jamais une explication de l'Écriture pour elle-même ; elle est l'enseignement doctrinal de l'Église, s'appuyant sur la Bible, d'où toute interprétation allégorique, à la manière d'Alexandrie, est bannie. »⁵⁶²

Ainsi aux 4^e et 5^e siècles, l'École d'Antioche instaure une méthodologie attentive à la littéralité et permet de donner un cadre strict à l'usage de l'allégorie. Le sens spirituel d'un

⁵⁶⁰ *Ibid.*, *Homélies XLVII sur Matthieu (13,10-24)*.

⁵⁶¹ Sur la méthode exégétique de Mopsueste, l'étude renvoie plus particulièrement à l'essai de Robert DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e testi » (141), 1948.

⁵⁶² THEODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques*, Paris, Migne, coll. « Les Pères dans la foi », 1996.

texte biblique n'est envisagé qu'à partir du sens littéral et ne peut pas en faire abstraction. D'un point de vue historique cette position reste minoritaire : les paraboles sont majoritairement interprétées de manière allégorique même si quelques résistances se manifestent ici ou là. Dans son travail historique sur la critique de la Bible, Gibert nuance ces premiers soubresauts contre les lectures allégoriques :

« Pendant les quinze premiers siècles de l'ère chrétienne, on ne cesserait dès lors de lire et relire les Écritures dans cette perspective allégorisante, assurant de ce fait une intelligence productive tant en matière théologique que morale, liturgique qu'esthétique. Sans doute, face à cet allégorisme dominant et quasi exclusif, se manifestait-il parfois des objections, comme en témoigne ce que l'on a appelé un peu abusivement l'"école d'Antioche". Les tenants pastoraux d'une telle "école", évêques et prédicateurs avant tout, tels Théodore de Mopsueste ou Théodoret de Cyr entre la fin du IV^e siècle et le V^e siècle, dénoncèrent les dérives du tout allégorique au nom de la vérité première, et notamment théologique, de nombreux textes de l'Ancien Testament. »⁵⁶³

L'auteur envisage bien ces réactions de l'école d'Antioche comme les signes avant-coureurs d'une contestation de l'interprétation allégorique mais situe les premières résistances à cette domination abusive dès le cours du 14^e siècle, c'est-à-dire dès la fin du Moyen Âge.

« Ainsi, la très dominante allégorie flanquée de trois autres sens de l'Écriture, *littéral*, *tropologique* et *anagogique*, devrait céder le pas à l'*exégèse critique* non sans avoir d'abord subi, pendant plus d'un siècle, entre la fin du XIV^e siècle et le début du XVI^e, des attaques en règle de la quasi-unanimité des clercs. »⁵⁶⁴

Avant l'établissement des principes fondamentaux de la critique dans la seconde moitié du 17^e siècle, plusieurs voix s'élèvent contre la méthode allégorique appliquée aux paraboles. Nombreux exégètes tentent alors de se détourner de ce procédé institué par les Pères de l'Église et critiquent ouvertement sa pratique. Ainsi, on revendique une approche des Écritures dégagées des scories allégoriques des Pères de l'Église. On interroge la traduction latine de la Vulgate pour s'orienter vers d'autres versions (grecque et hébraïque) en comparant, traduisant et interprétant. Les questions adressées au texte visent désormais sa

⁵⁶³ Pierre GIBERT, *L'invention critique de la Bible. XV^e – XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2010, p. 24-25.

⁵⁶⁴ Pierre GIBERT, *L'invention critique de la Bible, op.cit.*, p. 16.

veritas et expriment un véritable désir d'authenticité. Les théologiens commencent à porter un regard critique sur les Écritures annonciateur des exigences critiques portées par l'humanisme, la Renaissance puis la Réforme et la Contre-Réforme⁵⁶⁵.

Dans cette perspective, on peut dire que Luther (1483-1546) participe à ces déplacements critiques en défendant la *summa* des paraboles, c'est-à-dire *l'essentiel* de la parabole.

« L'interprétation simple que recherche Luther consiste en une reprise synthétique du sens de la parabole. Cette opération, tâtonnante au début, va se préciser peu à peu. »⁵⁶⁶

Dans l'histoire de la réception des paraboles, Luther rejette la pluralité des sens à laquelle les interprétations des Pères aboutissent généralement. Il commence par refuser d'analyser chaque élément du texte pour s'intéresser à la visée de la parabole. Il se détourne de l'allégorèse, reprend à son compte ce désir d'authenticité, et tente d'affiner peu à peu sa méthode exégétique pour approcher l'intention du texte :

« Le rejet du symbolisme lexical correspond chez Luther à un rejet de l'allégorie et débouche sur une recherche de l'intention du Christ. Ainsi la démarche herméneutique de Luther se précise entre 1517 et 1525 : la recherche d'un enseignement unique (1517) devient l'identification de l'intention du texte (1521) et débouche sur la *summa* de la parabole (1525).

La recherche de l'intention du Christ devient l'objectif (1525). »⁵⁶⁷

Luther n'échappe pas entièrement au symbolisme lexical et le pratique même régulièrement pour servir son commentaire. En revanche, il abolit l'exclusivité de la méthode allégorique qui ne contrôle plus la totalité de l'interprétation de la parabole. Luther défend la simplicité de la forme parabolique et cherche à rendre compte de l'intention du Christ que ce court récit véhicule. La quête de la *summa* de la parabole constitue un déplacement que les voies humanistes et luthériennes entérinent rapidement : le sens direct est défendu par les commentateurs suivants. La parabole est alors perçue comme une grande métaphore dont il est inutile de chercher une valeur symbolique à chaque élément. Dans ce cas l'exégèse patristique telle qu'Origène l'a pratiquée s'efface au profit d'un sens global de la parabole. Dans cette perspective, l'implication des interlocuteurs est prise en compte : elle participe à

⁵⁶⁵ « [...] il ne faut pas oublier ce moment décisif qui marque habituellement la fin du Moyen Âge et permet de parler d'humanisme et de renaissance : ce moment où, pour les Écritures, s'inaugure une critique sévère de la pratique allégorique au nom d'un retour à la vérité du texte, c'est-à-dire sa vérité littérale ou historique. », Pierre GIBERT, *L'invention critique de la Bible*, op.cit., p. 224.

⁵⁶⁶ Jean-Pierre DELVILLE, *L'Europe de l'exégèse au XVI^e siècle. Interprétations de la parabole des ouvriers à la vigne (Matthieu 20,1-16)*, Louvain, Peeters, BEThL (174), 2004, p. 195.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 198.

l'interprétation de la parabole qui doit faire impact sur eux. Calvin (1509-1564) contribue plus largement encore au rejet du symbolisme lexical tel que l'École d'Alexandrie l'a initié. Dans son commentaire du Nouveau Testament, Calvin expose sa méthode critique et exprime clairement son rejet de l'allégorèse notamment au cours de sa lecture de Matthieu 13 :

« Je sçay bien qu'aucuns s'amuse à esplucher subtilement chacun mot par le menu, mais pource qu'il est à craindre que ces petites subtilitez qui n'ont rien de ferme ne nous facent tomber en des niaiseres *sottes*, j'aime mieux philosopher plus sobrement, en me contentant du simple sens naturel. Si on demande à ceux qui prennent plaisir à esplucher les choses curieusement, comment le diable sème l'yvraye parmi le bon blé cependant que Christ est endormi et n'y prend pas garde, ils ne sçauront que résoudre : toutesfois j'ay mis peine de tenir telle mesure, que je ne laissasse rien qui fust utile et digne d'estre sceu. »⁵⁶⁸

Calvin refuse d'*éplucher* le texte et se situe dans la même lignée que Luther en insistant sur la *summa* :

« Afin que nous puissions faire nostre prouffit de ceste parabole, il est besoin de sçavoir à quelle fin tend Christ par ce propos. »⁵⁶⁹

Calvin cherche « l'intention du Christ » qui équivaut selon lui au « vrai sens » de la parabole⁵⁷⁰. Il ne délaisse pas la littéralité du texte mais fait preuve au contraire d'une grande attention à l'Écriture. Dans son commentaire de Mt 13, Calvin relève les figures de style employées (métaphore, synecdoque, comparaison, similitude, antithèse) et les justifie, indique les origines littéraires de cette forme d'enseignement, observe les déplacements des personnages (disciples et foules). Calvin s'intéresse également aux effets de la parabole sur les auditeurs qui, par sa simplicité, « rend leurs sens hébétéz, et les frappe d'estourdissement, tellement qu'ils ne voyent rien en plene clarté »⁵⁷¹. Cette manière de parler est selon Calvin propre à émouvoir et plus aisée à entendre : foules et disciples sont décrits dans une même attente et un « semblable désir d'ouïr »⁵⁷². Il envisage ces effets sur les auditeurs présents qui sont exhortés à leur tour à *désirer entendre* car « l'Évangile n'est point prisé de nous comme

⁵⁶⁸ Jean CALVIN, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament, t.1, Sur la concordance ou Harmonie composée de trois évangélistes asçavoir S. Matthieu, S. Marc et S. Luc*, Paris, C. Meyrueis, 1854-1855, p. 339.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 336.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 327.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 327.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 325.

il mérite »⁵⁷³. Dans cette perspective, la parabole est perçue comme un langage capable de déclencher dans la vie des auditeurs une véritable transformation. Le Christ se fait paraboliste pour susciter chez ses auditeurs le désir du Dieu qu'il annonce et faciliter l'appropriation de sa parole :

« C'est à ce titre qu'il [Calvin] innove tout particulièrement. Avec lui, le texte de la parabole n'est plus lu comme l'image d'une réalité spirituelle, fût-elle globale, mais comme un *stimulus* adressé aux auditeurs pour leur donner une vision de Dieu et les entraîner, par le fait même, dans une pratique de vie. Théologie et éthique sont indissociablement liées. La parabole est un aiguillon continu que le Christ adresse à ses auditeurs d'aujourd'hui. »⁵⁷⁴

L'abandon définitif de l'allégorèse par Calvin le situe dans la continuité des interprétations qui prennent source chez Chrysostome ou Mopsueste. Son commentaire de Mt 13 ouvre sans doute pour la première fois la voie à l'analyse du fonctionnement du parler en paraboles. Son contemporain le jésuite espagnol Juan Maldonat (1534-1583) reprend cette méthode en cherchant lui aussi à expliquer simplement le but de la parabole. Dans son commentaire sur Matthieu, Maldonat se montre très attentif au genre littéraire de la parabole dont il distingue les parties essentielles des parties ornementales⁵⁷⁵. Il souligne alors l'importance de son milieu de vie et de son contexte matthéen. Si les outils exégétiques semblent identiques à ceux de Calvin, sa visée théologique diffère radicalement :

« L'interprétation choisie par Maldonat l'oriente vers un monde du texte qui est celui du jugement personnel de chacun en fonction de ses mérites. [...] À part cela, rien n'est dit sur la réappropriation des lecteurs. »⁵⁷⁶

En insistant sur la théologie des mérites, Maldonat s'oppose aux exégètes protestants et réagit particulièrement contre Calvin qu'il ne manque pas de citer. Maldonat prend systématiquement en compte la tradition patristique ce qui rend son exégèse caractéristique de la Contre-Réforme catholique⁵⁷⁷. Mais malgré cet attachement à la patristique, Maldonat se détourne de la pratique allégorique pour mieux répondre à l'exégèse protestante en s'attachant à la littéralité du texte. Le 16^e siècle produit donc des exégèses qui ne reposent plus

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁷⁴ Jean-Pierre DELVILLE, *L'Europe de l'exégèse au XVI^e siècle*, *op.cit.*, p. 409.

⁵⁷⁵ Sur la pratique exégétique de Maldonat, l'étude renvoie plus particulièrement à Paul SCHMITT, *La Réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » (74), 1985.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 532.

⁵⁷⁷ Après sa mort, il devient d'ailleurs rapidement une référence essentielle des chrétiens catholiques en matière de commentaire de l'Écriture.

entièrement sur la méthode allégorique mais persistent dans une attention minutieuse à la littéralité du texte. Ce déplacement met en lumière les effets que la parabole cherche à produire sur les auditeurs/lecteurs et interroge donc plus directement la fonction de ce mode de langage. Ces exégèses attestent aussi un travail que la parabole ne cesse d'exercer sur ses auditeurs/lecteurs et ses commentateurs, elles témoignent de la production quasi-continue d'un parcours interprétatif. De telles positions permettent de poser la vérité littérale du texte comme un objectif à atteindre tant par la critique textuelle que littéraire puis plus tard par la critique historique. Le 17^e siècle entérine définitivement cette pratique en tant que discipline spécifique et dès la fin du 18^e siècle, la critique biblique prend forme et se dote des règles méthodologiques nécessaires à son fonctionnement.

« En ce sens, et jusqu'à aujourd'hui, quelles que furent les passes tumultueuses qu'elle dut traverser au cours de ces quatre ou cinq siècles d'histoire, la critique biblique pouvait surgir en cette fin du XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e jusqu'à nos jours comme servante de ce corpus que tous pouvaient étudier, quelles que fussent leurs appartenances confessionnelles, intellectuelles ou philosophiques, mais selon les mêmes impératifs épistémologiques. »⁵⁷⁸

À la fin de l'époque moderne, aux commencements de l'approche historico-critique, des changements radicaux sont amorcés dans l'interprétation des paraboles. L'allégorie est dès lors perçue comme la négation de la lettre du texte puis comme la négation de l'histoire qui l'a vu et fait naître (son *Sitz im Leben*). Ce sont les travaux de Jülicher (1857-1938) qui, à la fin du 19^e siècle, déclenchent un véritable bouleversement en proposant une approche nouvelle du récit parabolique.

c) La parabole comme récit

En 1888 paraissent les premiers travaux exégétiques du théologien allemand Jülicher sur les paraboles⁵⁷⁹. Il s'oppose radicalement aux habituelles lectures allégoriques et envisage la parabole comme un récit simple à prendre dans sa totalité et invitant à la comparaison. En ce sens, Jülicher souligne l'importance de la pointe de la parabole et rejette l'allégorèse qui selon lui dissèque le récit et finit par en perdre le sens.

⁵⁷⁸ Pierre GIBERT, *L'invention critique de la Bible*, op.cit., p. 349.

⁵⁷⁹ Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, op.cit. En 1899 paraît aux mêmes éditions un second volume intitulé *Die Gleichnisreden Jesu. Auslegung der gleichnisreden der drei ersten Evangelien*.

« Jésus ne fut pas un allégoriste. Ses paraboles ne constituent pas un discours chiffré, qu'il s'agirait de soumettre à un décryptage savant, mais une histoire simple et limpide. À la complexité savante de l'allégorèse, produit tardif de la chrétienté, Jülicher oppose la pure simplicité de la parabole, "fille de l'instant", née dans la spontanéité d'une rencontre. »⁵⁸⁰

Cette position dépasse l'interprétation allégorique des paraboles jusque-là courante et propose une nouvelle méthode. Selon Jülicher, l'allégorèse autorise n'importe quelle interprétation dogmatique, elle manipule le récit et relève de l'arbitraire. Il démontre qu'au fil des siècles, les récits paraboliques se sont prêtés à toutes sortes d'interprétations allégoriques aux fondements théologiques parfois opposés. Pour Jülicher, l'allégorèse relève de la métaphore alors que la parabole invite à la comparaison qui transpose l'évidence racontée sur un plan moral. Ce genre de récit possède, selon lui, une fonction rhétorique. Son histoire est extraite de la réalité et s'articule autour d'une seule idée générale, une pointe unique. Cette manière simple d'enseigner permet à Jésus de transmettre efficacement aux foules des vérités d'ordre spirituel.

« Je définis la parabole comme la figure du discours dans laquelle l'effet d'une thèse (concept) doit être assuré par la mise en parallèle d'une histoire inventée, se passant à un autre niveau, sûre de son effet et dont la structure de pensée doit être analogue à la thèse. »⁵⁸¹

Jülicher ouvre une nouvelle époque exégétique qui s'avère déterminante dans l'histoire de l'interprétation. On cherche alors à éprouver la parabole telle qu'elle a pu être à l'origine. Sa capacité à raconter et à créer une connivence avec son auditoire est prise en considération. Désormais, les exégètes l'envisagent comme un véritable genre littéraire.

« Marqué par le romantisme, Jülicher se veut partisan de la vie, des sentiments de la nature et du cœur. Sous sa plume, la parabole quitte – si l'on nous permet ce jeu de mots – le tiroir des théologiens pour regagner son terroir originel. Elle évoque, à ses yeux, une histoire concrète, simple, touchante : une histoire si vraisemblable – pouvons-nous ajouter – qu'elle en devient banale. Toute référence à l'irruption du Royaume ou du Sauveur en

⁵⁸⁰ Daniel MARGUERAT, *Parabole, op.cit.*, p. 23.

⁵⁸¹ Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, t.1, *op.cit.*, p. 98.

est absente, au point que nous ne comprenons plus comment le Jésus de Jülicher a pu susciter la haine de ses contemporains. »⁵⁸²

Dans cette perspective, le discours en paraboles tel que Mt 13 le raconte est perçu comme un enseignement particulièrement efficace du Maître. L'enchaînement de ces courts récits montre la pédagogie de Jésus qui cherche à transmettre aux foules les réalités spirituelles à partir d'événements simples de la vie quotidienne. La parabole sert à les persuader et s'appuie pour cela sur l'évidence des faits (l'effet du levain dans la pâte, le grain de moutarde qui pousse) ou sur de courts récits facilement compréhensibles (des histoires de semeur, d'ivraie, de marchand, de filet). La réalité quotidienne est mise au service du *Royaume des cieux*. À partir des travaux de Jülicher s'ouvrent ensuite différents champs de recherche. Le premier est inauguré par la recherche de Dodd (publiée pour la première fois en 1935) qui insiste pour prendre en considération la situation concrète dans laquelle les paraboles ont été prononcées.

« Non pas qu'il s'agisse de faire de données biographiques le cadre d'interprétation des paraboles, mais de prendre comme "contexte" de chaque parabole la compréhension qu'a Jésus de lui-même dans la situation globale du monde. C'est ainsi que Jésus annoncerait, selon la conception de Dodd, l'"eschatologie réalisée", c'est-à-dire qu'il serait convaincu qu'avec sa personne le Royaume de Dieu se réalise dans le Royaume. Les paraboles de Jésus auraient pour but d'interpréter *cette* situation. »⁵⁸³

Cette démarche, marquée par la redécouverte de l'eschatologie, applique la méthode des genres littéraires et met en lumière les différents enracinements successifs de la parabole dans la vie du Jésus historique puis dans celle de l'Église primitive. Apparaissent successivement : un sens originel, traditionnel puis rédactionnel. Alors que Jülicher interprète la parabole du grain de moutarde comme un moyen de faire comprendre « la taille prodigieuse prise par le Royaume des cieux quand il aura fini de se développer »⁵⁸⁴, pour Dodd « Jésus [y] affirme que le temps est venu où les biens du Règne de Dieu sont à la portée de tous les hommes »⁵⁸⁵. Le premier défend l'idée de contraste qu'il considère comme la pointe du récit et le second estime que la clef de l'application originelle est de raconter l'arrivée ici et maintenant du *Royaume des cieux*. Quelques années plus tard (les premières publications datent de 1947),

⁵⁸² François BOVON – Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 39.

⁵⁸³ Hans CONZELMANN – Andreas LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, op.cit., p. 135.

⁵⁸⁴ Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, t.2, op.cit., p. 576.

⁵⁸⁵ Charles H. DODD, *Les paraboles du Royaume de Dieu*, op.cit., p. 158.

Jeremias reprend ce modèle historique mais en portant davantage l'accent sur la situation biographique de Jésus au moment où il prononce les paraboles.

« La multiplicité des images employées doit être rapportée au fait que Jésus se réfère toujours à des événements actuels. Dans l'ensemble, les paraboles ne parlent pas de l'eschatologie réalisée mais de l'eschatologie en train de se réaliser : Jésus indique par ses paraboles que la fin s'approche inéluctablement et que c'est maintenant, pour ses auditeurs, le dernier moment pour se décider. »⁵⁸⁶

Jeremias cherche à retrouver l'occasion qui suscite telle ou telle parabole. Ainsi selon lui, la parabole du grain de moutarde est prononcée en réponse à « certains qui exprimaient des doutes sur la mission de Jésus »⁵⁸⁷ : face aux débuts misérables du ministère de Jésus, la parabole réaffirme que l'« action divine transformera [sa] petite troupe en un peuple de Dieu qui groupera toutes les nations »⁵⁸⁸. Jeremias part à la recherche de la situation historique vécue par Jésus et entend reconstituer la scène polémique au cours de laquelle la parabole a servi de réponse. Il envisage pleinement la fonction rhétorique de la parabole qui est selon lui un moyen de répondre aux détracteurs : Jésus use de la parabole comme d'une arme face aux attaques qu'il subit. La parabole met en place une véritable stratégie didactique, son rôle est de dissiper un malentendu ou de dénouer un conflit.

Un deuxième temps débute dans l'histoire de l'interprétation des paraboles sous l'influence de plusieurs études sur le langage. Zumstein explique ce passage d'un modèle interprétatif de type historique à un modèle de type sémantique :

« L'effort exégétique essentiel ne portera plus exclusivement sur une analyse diachronique tendant à établir la formulation originale de la parabole et l'occasion de sa première énonciation – étant entendu que ce type d'analyse conserve son entière légitimité. Ce questionnement diachronique sera relayé par une interrogation sémantique où il faudra reprendre à nouveau frais la question : "Qu'est-ce qu'une parabole et comment fait-elle sens ?" – interrogation qui sera nourrie par les études contemporaines sur la métaphore. Cette investigation sémantique sera elle-même poursuivie par une étude pragmatique centrée sur le problème :

⁵⁸⁶ Hans CONZELMANN – Andreas LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, op.cit., p. 135.

⁵⁸⁷ Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, op.cit., p. 151.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 152.

"Quelle est la stratégie de communication impliquée par les paraboles de Jésus ?" »⁵⁸⁹

Sous l'influence des sciences du langage, deux nouvelles perspectives de recherche sont en effet envisagées : l'une porte son attention sur la parabole comme métaphore et la seconde sur la parabole comme langage persuasif. Le lien entre parabole et métaphore est une perspective développée essentiellement par l'école américaine. Il faut citer les principaux travaux sur le langage parabolique de Wilder⁵⁹⁰, Funk⁵⁹¹, Via⁵⁹² ou Crossan⁵⁹³ qui envisagent la parabole non plus d'un point de vue rhétorique (qui argumente) mais d'un point de vue poétique (qui convainc). Les travaux de Ricœur⁵⁹⁴ ont beaucoup contribué à l'essor de ce mouvement qui a également pris forme en Europe à travers les recherches de Weder⁵⁹⁵ et Harnisch⁵⁹⁶. Ils ont repris ces arguments issus de la critique littéraire et de la philosophie pour aborder la parabole comme métaphore. Weder, par exemple, défend l'idée selon laquelle on peut aussi attribuer aux traits isolés des paraboles une signification métaphorique sans pour autant l'interpréter de manière allégorique. À l'opposé du modèle historique se trouve donc le modèle métaphorique qui insiste sur la force du récit parabolique et sur la nature du lien qui unit la parabole à son auditeur.

« La parabole confronte le lecteur à une possibilité imprévue ; par le biais de sa puissance suggestive qui éveille l'imagination, elle l'engage à découvrir un nouvel univers de sens et à transformer sa compréhension de l'existence. »⁵⁹⁷

Débarrassés de la nécessité d'établir le contexte historique pour interpréter la parabole, les exégètes s'intéressent au récit métaphorique qu'elle véhicule, à la mise en tension qu'elle établit entre deux conceptions de la réalité et au changement que cette tension peut provoquer.

⁵⁸⁹ Jean ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 322.

⁵⁹⁰ Amos Niven WILDER, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Londres, SCM Press, 1964.

⁵⁹¹ Robert Walter FUNK, *Language, Hermeneutic, and Word of God ; the Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York (NY), Harper & Row, 1966.

⁵⁹² Dan Otto VIA, *The Parables : their literary and existential dimension*, Philadelphie (PA), Fortress Press, 1967. La recherche de Via se situe dans la lignée du structuralisme et applique ces méthodes d'analyse aux paraboles.

⁵⁹³ John Dominic CROSSAN, *In parables. The challenge of the Historical Jesus*, New York (NY), Harper & Row, 1992. Crossan identifie et met en discussion trois sortes de paraboles : les paraboles « of advent » qui proclament un nouveau temps et une nouvelle histoire, les paraboles « of reserval » qui retournent le monde et ses sécurités et les paraboles « of action » qui requièrent une réponse de l'auditeur. L'auteur insiste particulièrement sur les implications du langage parabolique.

⁵⁹⁴ L'œuvre de Ricœur à ce sujet est abondante mais on peut citer plus particulièrement ici : Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 ; *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.

⁵⁹⁵ Hans WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, op.cit.

⁵⁹⁶ Wolfgang HARNISCH (éd.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, WdF (575), 1982.

⁵⁹⁷ Jean ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, op.cit., p. 328.

Dans le prolongement des travaux qui définissent la parabole comme métaphore, plusieurs commentaires observent le langage parabolique selon un axe pragmatique, c'est-à-dire comme un langage de changement.

« Par opposition au langage de renforcement, le langage de changement a pour objectif non pas tellement d'explicitier ou d'approfondir une question, mais plutôt d'ébranler et de modifier la conception que le destinataire potentiel a de la réalité. »⁵⁹⁸

Dans cette perspective inspirée par les travaux de l'école de Palo Alto sur la logique de la communication, les paraboles de Jésus sont perçues comme caractéristiques d'un langage de changement. Elles cherchent à opérer un recadrage de la réalité : la parabole exprime la réalité quotidienne en crise et annonce en même temps le surgissement d'une nouvelle possibilité.

« La pragmatique de la communication [...] fait voir que l'objectif visé par Jésus dans les récits paraboliques n'était pas un gain de connaissance, mais un changement dans la compréhension de la vie, une conversion du sens de l'existence. »⁵⁹⁹

Les exégètes soulignent la fonction persuasive du langage parabolique qui vise à faire prendre position aux auditeurs/lecteurs. La visée interpellatrice des paraboles est particulièrement mise en valeur dans les travaux de Jüngel : selon lui, Jésus a conçu son enseignement en paraboles comme un mode de la présence actuelle du *Royaume des cieux*⁶⁰⁰. En ce sens, il est inutile de chercher un troisième élément de comparaison ou une clé de traduction comme le propose Jülicher. Le parler en paraboles n'est pas un simple mode de langage substituable à un autre, il est *le* langage qui rend présent le *Royaume des cieux*.

Ce bref parcours historique de l'interprétation des paraboles n'a pas prétention à l'exhaustivité mais entend simplement souligner les différentes approches exégétiques qui ont émergé depuis les travaux de Jülicher. Depuis la fin du 19^e siècle, la parabole est davantage perçue comme un récit capable de faire sens sans avoir recours à une structure cachée. Elle détermine un genre littéraire aux multiples possibilités de lecture et garantit une variété des interprétations. L'histoire de l'interprétation des paraboles démontre la plasticité du genre. Marguerat envisage ce parcours interprétatif comme la manifestation des différents effets qu'est capable de produire le récit parabolique⁶⁰¹. Il propose de retenir quatre principaux

⁵⁹⁸ Jean ZUMSTEIN, « Jésus et les paraboles », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles*, op.cit., p. 101-102.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁰⁰ Eberhard JÜNGEL, *Paulus und Jesus*, op.cit.

⁶⁰¹ Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 25-26.

effets : l'effet démonstratif (la parabole persuade), l'effet révélateur (la parabole surprend), l'effet exemplaire (la parabole propose un modèle), l'effet allégorique (la parabole transmet un message). Selon lui, des siècles d'interprétation des paraboles ont permis de mettre en évidence ces fonctionnements. Selon les commentaires ou l'époque, tel effet a été plus ou moins mis en avant. Par exemple, l'effet allégorique a manifestement été accentué au sein de l'Église primitive mais le paraboliste Jésus semble avoir davantage misé sur un effet démonstratif. Le discours en paraboles rapporté en Mt 13 ne s'appuie sans doute pas de manière identique sur ces quatre effets et chaque parabole racontée ne les déploie pas nécessairement tous. Il faut retenir non seulement l'importance accordée aux effets de la parabole produits sur ses auditeurs/lecteurs mais aussi la manière dont leur mise en récit permet de mettre en évidence tel ou tel effet. Il faut maintenant entrer plus avant dans le texte et mener une étude de type synchronique afin de comprendre comment ce récit fonctionne et quels sont les effets de la parabole qu'il mobilise.

IV. Une lecture synchronique

1. L'intrigue

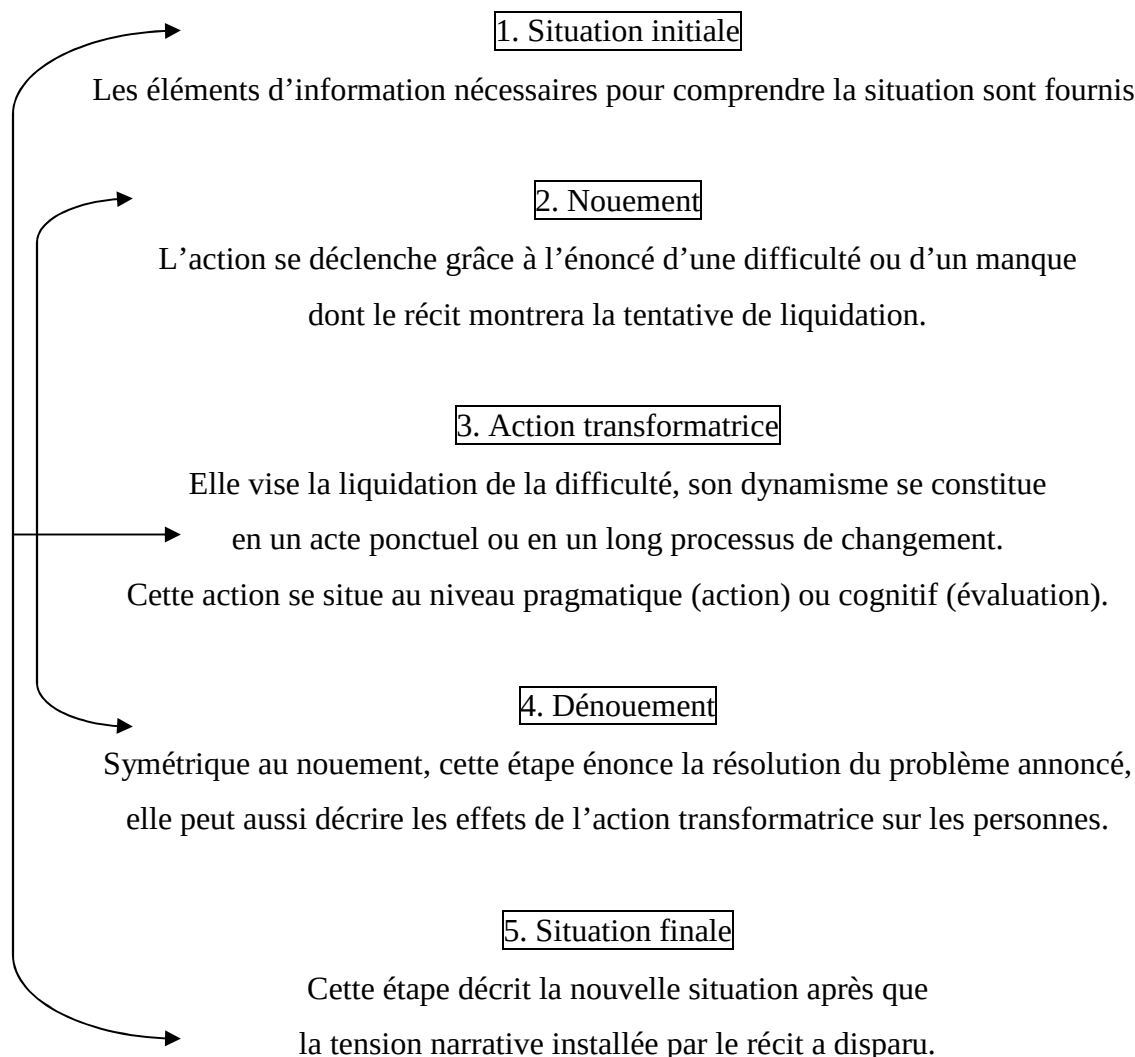
Au cours de l'analyse de la structure du texte, l'étude a montré que le récit de Mt 13 englobait une série de micro-récits⁶⁰². Cette particularité narrative repose sur un entrelacement entre intrigues épisodiques et intrigue unifiante. De 13,1 à 13,53 l'auteur propose en effet une succession de courts récits qui, en s'accumulant, racontent ensemble la persistance du personnage Jésus à entrer en communication avec ses auditeurs. Le repérage des différentes phases du schéma quinaire a permis de mettre en évidence la progression générale du récit : la résistance des auditeurs à entendre le parler en paraboles du locuteur principal. Dans cette perspective, le micro-récit que constitue la parabole permet de faire progresser le macro-récit : plus Jésus raconte de paraboles, plus ses auditeurs ont la possibilité d'*entendre*, de *voir* et/ou de *comprendre* « la parole du Royaume » (v. 19). Ainsi le discours se construit et se raconte de parabole en parabole, véritable unité de la structure d'ensemble. La parabole est l'outil sélectionné pour faire progresser le récit et résoudre les difficultés rencontrées. Parce qu'elle raconte une histoire, elle *est* récit et parce qu'elle génère du récit au-delà d'elle-même, elle *fait* récit. L'accumulation d'intrigues fournie dans ce chapitre est révélatrice d'une stratégie narrative dont la cible reste l'auditeur/lecteur. Une migration d'informations entre micro-récits et macro-récit fonctionne en permanence et ces couloirs narratifs balisent le parcours général emprunté par l'auditeur/lecteur. C'est en ce sens que l'étude propose d'envisager l'analyse de l'intrigue de Mt 13,1-53 : d'abord en déterminant l'intrigue de chaque micro-récit puis en observant la manière dont ces intrigues s'articulent et produisent ensemble un récit qui les englobe.

a) La parabole *est* récit

Il faut reprendre les paraboles de Mt 13 en tant que micro-récits en cherchant à comprendre leur principale visée narrative et leurs effets. En organisant le récit de manière cohérente l'intrigue révèle en partie le mouvement de l'histoire racontée. L'analyse narrative envisage l'intrigue comme la cartographie du récit et permet en ce sens de mieux comprendre le

⁶⁰² Voir *supra*, p. 164-169.

parcours que l'auditeur/lecteur est invité à suivre. Le schéma quinaire est l'outil qui semble ici le mieux adapté pour saisir le principe unificateur du récit. Il définit le récit par la présence de deux bornes narratives (situation initiale et situation finale) entre lesquelles s'élabore un rapport de transformation. Cette action transformatrice doit être déclenchée et appliquée. Cinq étapes composent donc habituellement une intrigue⁶⁰³ :



On comptabilise sept paraboles racontées au cours de ce discours, chacune d'elles déploie son propre récit. Les délimitations de ces paraboles ne posent pas de difficultés : soit une clause introductive apparaît explicitement (« le Royaume des cieux est semblable à » v. 24.31.33.44. 45.47) soit un élément narratif annonce le type de langage employé (v. 3.18). À l'intrigue de

⁶⁰³ Le résumé des cinq étapes de l'intrigue se fonde sur la présentation plus complète proposée dans : Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 53-74. Il s'agit surtout de pointer la principale caractéristique de chaque étape afin de montrer la répétition des effets narratifs produits et donc l'insistance du locuteur envers ses auditeurs.

ces sept paraboles (le semeur v. 3-9, les ivraies v. 24-30, le grain de moutarde v. 31-32, le levain v. 33, le trésor v. 44, la perle v. 45-46 et le filet v. 47-50)⁶⁰⁴, il faut encore ajouter les deux récits explicatifs (v. 18-23 et v. 37-43) qui entretiennent un rapport de dépendance avec leur parabole mère (le semeur et les ivraies). Une filiation est textuellement attestée au v. 18 (« Vous donc, écoutez la parabole du semeur ») qui à la fois donne un titre à la parabole mère et introduit un nouveau récit de type parabolique. Au v. 37 le locuteur répond à une demande d'explication (« il leur répondit ») en proposant un nouveau récit qu'il amorce au v. 40⁶⁰⁵. Ces deux courts textes racontent une histoire et s'organisent donc selon une intrigue. Chacun de ces micro-récits est associé au *Royaume des cieux* et emploie un langage figuratif qui crée du récit à partir d'une image. La parabole du semeur (v. 3-8) est la seule parabole qui ne soit pas directement introduite par la mention du *Royaume des cieux* mais elle est en revanche désignée immédiatement par le locuteur Jésus comme étant « la parole du Royaume » (v. 19). L'étude propose maintenant de présenter chaque intrigue afin d'en comprendre les principaux effets narratifs et leur visée sur l'auditeur/lecteur. Une présentation sous forme de tableau permet de clarifier le parcours narratif de chacune.

La parabole du semeur (v. 3a-8)				
1 Situation initiale	v. 3b	Le semeur est sorti pour semer		
2 Nouement	v. 4 oiseaux	v. 5-6 soleil	v. 7 épines	v. 8 belle terre
	Au cours d'un même événement (« pendant qu'il semait » v. 4a), quatre nœuds surviennent, chacun déclenché par un certain type de sol.			
3 Action transformatrice	v. 4 grains mangés	v. 6 grains brûlés	v. 7 grains étouffés	v. 8 grains germés
	Elle se déroule à quatre reprises, chacune un peu plus déployée.			

⁶⁰⁴ Ces titres sont attribués en fonction de l'élément clef qui dirige le déroulement narratif. Il faut ici préciser que les deux premières paraboles racontées obtiennent leur titre du récit englobant : « écoutez la parabole du semeur » v. 18 et « explique-nous la parabole des ivraies du champ » v. 36. Un premier impact a donc eu lieu entre micro-récit et macro-récit, il y a dépendance entre la parabole et le récit porteur.

⁶⁰⁵ À partir du verset 40, une nouvelle histoire commence, celle qui se déroulera « à la fin du temps ». Ainsi des versets 37 à 39 Jésus expose de nouveaux actants (« le fils de l'homme », « les fils du méchant », « le diable », « les anges ») et à partir du verset 40 il les articule entre eux, un rapport de cause à effet s'instaure : il y a donc récit.

4 Dénouement	v. 8	Seul le quatrième nœud obtient un dénouement : les grains produisent du fruit.
5 Situation finale	v. 8	Les fruits produits sont dénombrés.

La parabole du semeur raconte typiquement une histoire de transformation : elle fait passer, plus ou moins difficilement, les grains semés d'un état de grain à un état de fruit. Ce passage est déclenché à quatre reprises mais n'est pleinement appliqué qu'une seule fois. La parabole du semeur correspond avec exactitude aux cinq étapes du schéma quinaire sans toutefois s'y réduire. Ces étapes mettent seulement en évidence l'insistance exercée par le récit sur la transformation en cours. Il ne s'agit pas tant d'expliquer la phase finale que de raconter les difficultés rencontrées et la résistance du processus de germination. La mise en relation entre les deux éléments de départ (le grain + le sol) n'est jamais totalement interrompue : malgré les échecs, cette relation produira bien du fruit. L'expression de la variété des sols et la progression au cours des tentatives de transformation mettent en valeur le contraste entre la situation initiale et la situation finale : du simple événement de la semence, l'auditeur/lecteur parvient à l'assurance de fruits en abondance. Le caractère décisif du nouement et de l'action transformatrice se manifeste par la place que ces deux étapes occupent dans le récit. Le dénouement n'en obtient pas tant et se résume à une brève attestation : « ils donnaient du fruit » v. 8b. L'accent porté sur le couple nouement/action transformatrice (les deux seules étapes absolument nécessaires pour faire récit) permet d'accumuler de la tension dramatique et d'orienter sur le sort réservé aux grains en « belle terre » (v. 8). Cette première intrigue épisodique garantit *in fine* une volonté de productivité mais elle témoigne surtout de la persistance avec laquelle la mise en relation s'effectue. En ce sens l'intrigue ne propose pas tant une information qu'une conviction selon laquelle la transformation est enclenchée et que rien (pas même les échecs à répétition) ne peut interrompre son application finale. L'attention de l'auditeur/lecteur est essentiellement portée des versets 4 à 7 sur les résistances opposées à la transformation (soit quatre versets sur les six du micro-récit) mais le rendement final est narrativement mis en valeur puisqu'il est dénombré de manière décroissante alors que la logique voudrait que l'ordre croissant soit respecté. Une simple inversion d'énoncés permet d'opérer un décalage entre cette productivité et les critères de rendement habituels. Le verset 9 n'ajoute rien à l'intrigue de cette parabole mais en modifie considérablement la perception : « celui qui a des oreilles, qu'il entende ! ». Cette injonction commente l'histoire qui vient d'être racontée et qui a principalement fait entendre une accumulation d'échecs et de

tentatives de mises en relation. En l'interpellant directement, ce verset 9 renvoie l'auditeur/lecteur au récit et l'invite à expérimenter de nouveau cette parabole. L'interpellation annonce partiellement la répétition de cette parabole qui a lieu quelques versets après. Loin d'être conclusif ce verset est plutôt annonciateur du parcours à réaliser. Le verset 18 précise effectivement ce qu'il y a à entendre : « écoutez la parabole du semeur ». Il s'agit bien de revenir à la parabole ou plus exactement à du langage parabolique car le locuteur ne se contente pas de répéter mais raconte encore une fois. Ainsi une autre parabole du semeur est proposée (v. 18-23) : elle est *re*-contée. Elle ne permet pas d'expliquer la parabole mère (d'ailleurs aucun personnage ne le demandait) mais en renouvelle l'expérience en déplaçant l'image initiale sur un autre registre (« écouter la parole du Royaume » v. 19.20.22.23, la « prendre » v. 20, l'« étouffer » v. 22 et/ou la « comprendre » v. 19.23) tout en déployant un même langage figuratif (« voler ce qui a été semé dans le cœur » v. 19, « être ensemencé » v. 19.20.22.23, « tomber » v. 21, « devenir stérile » v. 22, « porter du fruit » v. 23). La parabole du semeur génère donc un autre récit dont l'intrigue raconte de nouvelles histoires d'échecs et de persistance dans la mise en relation.

La parabole du semeur II (v. 18-23)				
1 Situation initiale	Non attestée. Supposée : la même que celle de la parabole mère.			
2 Nouement	v. 19 le méchant	v. 21 l'oppression ou la persécution	v. 22 le souci du temps présent et l'artifice de la richesse	v. 23 entendre et comprendre
	Au cours d'un même événement (« quiconque écoute la parole du Royaume » v. 19), quatre nœuds surviennent : trois sont déclenchés par un événement porteur de valeurs négatives et le quatrième n'est pas décrit mais simplement évoqué.			
3 Action transformatrice	v. 19 c'est volé	v. 21 il tombe	v. 22 il devient stérile	v. 23 il porte du fruit
	Elle se déroule à quatre reprises, chacune un peu plus déployée.			
4 Dénouement	v. 23	Seul le quatrième nœud obtient un dénouement : il porte du fruit.		
5 Situation finale	v. 23	Les fruits produits sont dénombrés.		

Cette seconde parabole reprend à son compte l'insistance sur le couple nouement/action transformatrice et met à nouveau l'accent sur les difficultés de la transformation à advenir, à avoir prise sur la réalité décrite. Loin de fixer une lecture particulière de la parabole mère, celle-ci *re*-conte une histoire de persistance d'une mise en relation entre « quiconque écoute » et « la parole du Royaume » v. 19a. Le point de vue s'est déplacé du semeur vers celui qui entend. La parole devient objet de focalisation : répété six fois aux v. 19.20.21.22⁶⁰⁶ (plus une fois sous forme pronominale au v. 20), ce mot n'est jamais sujet mais toujours complément⁶⁰⁶. « Quiconque entend », sujet principal, est bien la cible de ce nouveau récit : c'est à lui que l'histoire est racontée. Dans la relation du sujet à l'objet, la valeur se porte sur la parole, objet de toutes les attentions du récit. En ce sens, la parabole redouble les effets déjà recherchés par sa parabole mère : l'auditeur/lecteur (qui a des oreilles) entend à nouveau un récit qui, malgré les difficultés relevées, met en relation avec *la parole du Royaume*. Cette focalisation sur la parole est immédiatement confirmée par l'organisation du discours puisqu'une autre parabole suit directement : « Il leur proposa une autre parabole » (v. 24a). Le locuteur persiste dans le langage parabolique et son insistance vaut pour une valorisation du récit parabolique.

La parabole des ivraies du champ (v. 24-30)		
1 Situation initiale	v. 24	Un homme sème une belle semence dans son champ.
2 Nouement	v. 25-27	Son ennemi sème des ivraies au milieu du blé : ivraies et belle semence sont mélangées.
3 Action transformatrice	v. 28-29	Les serviteurs proposent de résoudre la crise en ramassant les ivraies. Cette action transformatrice est interdite.
4 Dénouement	v. 30a	En symétrie avec le nouement, blé et ivraies doivent croître ensemble jusqu'à la moisson.
5 Situation finale	v. 30b	La situation finale est remise « au temps de la moisson » et répondra à l'état initial (la belle semence produira du blé).

⁶⁰⁶ Sur les six occurrences du nom « parole », cinq occupent la fonction de complément d'objet direct (écouter *la parole* v. 19, entendre *la parole* v. 20.22, étouffer *la parole* v. 22, entendre et comprendre *la parole* v. 23). La « parole » se situe en tant qu'objet sur l'axe du désir qui l'unit au sujet « quiconque écoute » v. 19. Au verset 21, « l'oppression et la persécution viennent à cause de la parole » : cette relation causale raconte elle aussi la valeur de la parole, capable de déclencher convoitise et désir. Les travaux de Girard seraient éclairants sur ce point, l'étude renvoie simplement ici au désir « triangulaire » de nature imitative expliqué notamment dans : René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

L'intrigue de la parabole des ivraies met en valeur l'interdit posé sur l'action transformatrice : le déclenchement de la transformation a bien lieu au moment du nouement mais une autorité (le maître de maison) en bloque l'application. Cette parabole est le plus long micro-récit inséré dans le discours. Il est également le seul à mettre en relation (hiérarchisée) des personnages qui accèdent à la parole et dialoguent entre eux. Ces particularités confèrent à cet épisode une forte efficacité narrative : l'histoire racontée gagne en dynamique et donc en impact sur l'auditeur/lecteur. L'interdit posé est d'autant plus mis en valeur qu'il est exprimé au discours direct, véhiculé par la voix du maître. Les serviteurs « se sont approchés » (v. 27) : ce mouvement a déjà été signalé au v. 10 et le sera encore au v. 36. Au cours de l'intrigue englobante, le verbe προσέρχομαι / *s'approcher* est sélectionné à deux reprises pour raconter le parcours des disciples. Ce verbe est l'unique action dont ils sont sujets. Il est ici réinvesti dans l'intrigue épisodique et favorise une assimilation entre les personnages des serviteurs et les disciples. *Se rapprocher* indique une mise en relation, une proximité en cours d'exécution. Le thème du rapprochement – qui n'a pas d'utilité narrative particulière dans la parabole – migre dans cet enchevêtrement d'intrigues : ce mouvement et la mise en relation qu'il implique participent à la construction du discours. La parabole raconte également des serviteurs qui interrogent deux fois leur maître : ce comportement est celui des disciples aux versets 10 et 36. Le parallèle semble textuellement évoqué entre l'attitude des serviteurs et celle des disciples : la parabole intègre le récit qui la porte et devient elle-même un récit en situation. Cette trace d'un dialogue entre situation d'énonciation et énoncé laisse penser que l'échange serviteurs/maître reflète l'échange souhaité entre disciples/Jésus, porté par le paraboliste. Il ne s'agit pas ici de débattre sur la situation réelle qui a donné naissance à ce dialogue mais simplement de souligner que la parabole n'est pas séparable de l'histoire qui la porte et que son récit – son intrigue même – vise la rencontre avec l'histoire de ses auditeurs/lecteurs. De tels couloirs narratifs entre micro-récit et macro-récit autorisent et encouragent l'intégration de la parabole dans l'histoire de l'auditeur/lecteur. L'étude de l'intrigue montre une volonté de mise en relation, d'une proximité recherchée entre parabole et destinataire. Le texte porte les traces d'une intention d'emprise sur les auditeurs/lecteurs.

Lorsque les serviteurs proposent la liquidation de la difficulté (la présence simultanée des ivraies et du blé), leur résolution se situe sur un plan pragmatique (v. 28 : ils veulent « ramasser » les ivraies) et se concentre en un acte ponctuel. Or l'interdit posé par le maître fait basculer l'action transformatrice du plan pragmatique au plan cognitif. Il s'agit surtout de ne rien faire : on passe de la communication d'un objet-valeur du type savoir-faire à un type savoir-être. Il s'agira d'un long processus de changement mais d'un processus qui est en

cours. Ces remarques entendent souligner que l'action transformatrice est bien ici l'élément clef de l'intrigue : la parabole des ivraies raconte l'assurance d'une action transformatrice ultérieure et déjà programmée. L'attention de l'auditeur/lecteur est mobilisée sur le fait qu'aucune action transformatrice ne peut résoudre la crise présente mais le récit garantit une situation finale apaisée. C'est précisément à partir de cette phase de l'intrigue que cette parabole engendre un autre récit offert en réponse à la demande d'explication des disciples.

La parabole des ivraies du champ II (v. 37-43)		
1 Situation initiale	v. 37-39	Énumération des éléments d'information nécessaires pour comprendre la situation que le récit va modifier : le fils de l'homme, le monde, les fils du Royaume, les fils du méchant, le diable, la fin du temps, les anges.
2 Nouement	v. 40	Déclenchement de l'action à venir : la fin du temps.
3 Action transformatrice	v. 41-42a	Le fils de l'homme envoie ses anges qui ramassent les faiseurs d'injustice et les jettent dans le feu.
4 Dénouement	v. 42b	La transformation est appliquée : sanglot et grincement des dents.
5 Situation finale	v. 43	Les justes resplendissent dans le Royaume.

Détaché de sa parabole mère, ce récit est pourtant directement engendré par l'histoire des ivraies dans le champ. Il est proposé en réponse à la demande d'explication des disciples (v. 36) mais se présente lui aussi sous la forme narrative : le locuteur insiste auprès de ses auditeurs et raconte à nouveau une histoire. La distance qui sépare la parabole première de sa reprise témoigne de la forte capacité de ce langage à susciter du récit. D'autres épisodes se sont interposés entre ces deux textes (les paraboles du grain de moutarde v. 31-32, du levain v. 33 et d'autres qui ne sont pas rapportées v. 34) mais l'ensemble des événements n'a pas étouffé les effets suscités par l'histoire des ivraies. L'auditeur/lecteur perçoit que la durée n'efface pas les traces laissées par la parabole des ivraies auprès des personnages en présence. Alors qu'ils ont entendu d'autres récits, les disciples reviennent sur l'expérience précédente et nomment l'histoire entendue « la parabole des ivraies du champ » (v. 36) : ils en font mémoire et leur attitude s'apparente à celle d'un long apprentissage qui nécessite

mémorisation et méditation. L'intrigue de la seconde parabole des ivraies fait récit à partir de la situation finale de son récit d'origine, ce qui confirme l'assurance d'une situation ultérieure apaisée. Contrairement aux précédentes, la situation initiale y est particulièrement développée : elle raconte l'engendrement de la parabole par la parabole mère. Cette reprise commence par transposer les éléments initiaux dans son histoire (v. 37-39). Il faut souligner que seuls les serviteurs du maître de maison n'apparaissent plus dans la nouvelle histoire, ils n'y sont pas transposés. Ce manquement empêche une exacte coïncidence entre serviteurs et disciples au préalable autorisée par la parabole mère. Le second récit n'identifie pas ces serviteurs, aucun tri ne peut donc être anticipé puisqu'on ignore qui sont ici et maintenant les serviteurs du maître. Les disciples en présence ne sont pas confortés dans un rôle privilégié, aucune garantie ne leur est fournie. Plus largement encore, cette rétention d'informations interpelle directement les auditeurs/lecteurs à qui est transmise non pas une connaissance mais une question : le récit laisse en suspens la question de leur propre mise en relation avec le locuteur. L'élément déclencheur de l'action est pour la première fois un événement temporel, c'est « la fin du temps » qui amorce la tension dramatique (v. 40). La liquidation de la difficulté – la présence des *filles du méchant* parmi les *filles du Royaume* – est donc perçue comme un récit d'anticipation qui lève le voile sur ce qui n'était jusque-là pas accessible : le locuteur raconte ce que sa première parabole des ivraies n'avait fait qu'évoquer sous l'appellation « le temps de la moisson » (v. 30). Alors que l'action transformatrice de la parabole initiale intervient sur un plan cognitif, la transformation enclenchée ici se situe sur un plan bien plus pragmatique : « les anges ramassent les filles du méchant » (v. 41). Il s'agit du pivot de l'intrigue, le moment charnière où les auditeurs/lecteurs (y compris les personnages en présence) sont placés de façon décisive face à l'intervention divine dans l'ordre du monde. Seule la situation finale évoque brièvement « les justes » (v. 43) pour attester l'état apaisé retrouvé mais ne constitue pas la visée principale du récit. Il faut enfin souligner qu'on retrouve l'injonction conclusive (v. 43b) déjà utilisée à la fin de la parabole du semeur (v. 9). Comme précédemment elle n'ajoute rien au développement de l'intrigue si ce n'est qu'elle balise un peu plus le parcours de compréhension. Renvoyé à nouveau à son écoute, l'auditeur/lecteur perçoit la ténacité avec laquelle le locuteur persiste (pour celui qui a des oreilles) dans ce langage parabolique. L'expression sélectionnée renvoie bien sûr au récit mais atteste en creux que ces paraboles produisent des effets que l'auditeur/lecteur (qui a des oreilles) est capable de percevoir. L'intrigue fait partie des éléments de construction du récit qui facilitent ce retour au texte et son appropriation.

La parabole du grain de moutarde (v. 31-32)		
1 Situation initiale	v. 31	Un homme sème un grain de moutarde dans son champ.
2 Nouement	v. 32a	La petitesse (proverbiale) du grain de moutarde.
3 Action transformatrice	v. 32b	La croissance du grain de moutarde.
4 Dénouement	v. 32c	En symétrie avec le nouement, le grain de moutarde devient la plus grande des plantes potagères.
5 Situation finale	v. 32d	Son arbre abrite des oiseaux.

La parabole du grain de moutarde suit directement celle des ivraies (v. 24-30) : bien plus courte, elle alimente la succession de récits dans le registre agricole. Ce bref épisode de croissance repose en effet sur une intrigue qui relève de l'évidence : le passage de l'état *petit* à l'état *grand* s'enclenche et s'applique naturellement au grain de moutarde. Seule l'apparence de ce grain est signalée comme un obstacle à la transformation racontée. Rien d'extérieur ne vient perturber sa croissance. Ainsi l'intrigue qui structure ce récit mise sur l'évidence de l'action transformatrice : rien ne saurait aller à son encontre⁶⁰⁷. Aucun savoir-faire n'est d'ailleurs sélectionné pour faire progresser l'action : seul le savoir-être supposé de ce qui fait germer ce grain œuvre malgré le nœud évoqué. L'action transformatrice est assurée de réussite et de plus, elle est en cours. Autrement dit il reste à l'intrigue de radicaliser les situations initiale et finale – deux étapes pourtant facultatives à la compréhension d'un récit – pour attiser la tension dramatique. L'originalité de la parabole mise sur l'accentuation de la petitesse de départ et l'immensité finale. Le contraste avec la proverbiale petitesse du grain est largement amplifié par la longue et exagérée description de l'arbre. Le locuteur Jésus varie ses effets de conteur : il reprend le même contexte agraire mais l'exploite sur un autre registre⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Au sujet des paraboles dites *de croissance* (paraboles dont le thème commun est la maturation), il faut rappeler qu'on ignorait probablement à l'époque le processus organique qui conduit un grain de moutarde à la germination puis à la production tout comme on ignorait le processus chimique du levain. En revanche on en connaissait bien évidemment la force et les effets qui sont alors considérés comme un don du Dieu créateur et un signe de sa bénédiction (voir par exemple en Jérémie 5,24). C'est ce que Paul rappelle : « Ainsi celui qui plante n'est rien, celui qui arrose n'est rien : Dieu seul compte, lui qui fait croître. » (1Corinthiens 3,7).

⁶⁰⁸ On peut noter que la parabole du semeur (v. 3-9) explorait déjà le contexte agricole pour raconter son histoire. Les commentaires ont unanimement indiqué la pertinence des parabolistes à camper leurs récits dans des

La maturation est un thème qui migre donc de la parabole des ivraies à celle du grain de moutarde et elle se trouve à nouveau, mais autrement, exploitée dans la parabole suivante dite du levain.

La parabole du levain (v. 33)	
1 Situation initiale	Une femme prend du levain.
2 Nouement	Le levain est caché dans une grande quantité de farine : la transformation est enclenchée.
3 Action transformatrice	La puissance (proverbiale) du levain agit : un long processus de changement est en cours.
4 Dénouement	En symétrie avec le nouement : le <i>tout</i> lève. La transformation est appliquée.
5 Situation finale	<i>Non formulée.</i> <i>Supposée : l'objectif de départ de la femme est atteint.</i>

La parabole de croissance couplée ici avec la parabole du grain de moutarde repose comme elle sur un constat d'évidence : le levain fait lever la pâte. Cette fois l'idée de croissance s'exprime davantage à travers un effet de puissance que la mention du *tout* corrobore. Le paraboliste poursuit son discours mais renouvelle sans cesse sa pratique : dans ce cas, il n'amplifie pas la situation initiale (elle n'est évoquée que subrepticement) et fait l'impasse sur la situation finale. Cette dernière pratique constitue un procédé narratif usuel qui incite l'auditeur/lecteur à poursuivre seul le récit, à se l'approprier en reconnaissant par lui-même le nouvel état auquel est parvenue la pâte. Alors que le paraboliste portait l'accent sur les phases de départ et de fin dans la parabole du grain de moutarde, il use ici de sobriété et laisse l'auditeur/lecteur seul face au constat d'évidence. Une seule proposition construite à partir de trois verbes d'action (λαμβάνω / *prendre* – κρύπτω / *cacher* – ζυμώω / *lever*) suffit à constituer l'intrigue. La brièveté du récit amplifie son efficacité. Non seulement l'action

registres familiers à leurs auditeurs. L'étude entend simplement ajouter qu'en Mt 13, la succession de ces paraboles aux thématiques identiques participe à l'effet d'insistance du parler en paraboles. Jésus ne raconte jamais exactement la même histoire mais l'auditeur/lecteur perçoit que ces histoires proviennent d'une même visée, d'un même effort pour faire entendre *la parole du Royaume*.

transformatrice est à l'évidence couronnée de succès mais elle est en cours, témoignant d'une puissance bien plus importante que ne le laisse supposer la situation de départ.

Ces deux dernières paraboles travaillent ensemble et agissent de pair pour une mise en relation entre l'auditeur/lecteur et leur histoire⁶⁰⁹. Toutes deux bâtissent leur récit sur un phénomène naturel : le grain germe et croît, le levain gonfle la pâte. L'immensité du succès de ces deux actions est répétée en fin de parabole : le grain ne se contente pas de germer mais se développe en un arbre immense et le levain ne se contente pas de gonfler la pâte mais parvient à soulever le tout. Un tel succès démesuré confère à l'action transformatrice force et mystère car, si le processus en cours est garanti, il n'est pas décrit. Les intrigues de ces paraboles cherchent à convaincre que rien ne peut s'opposer à la réussite finale du projet alors même que rien n'est en mesure d'en rendre compte. Ces paraboles racontent l'évidence et accumulent les effets persuasifs mais elles n'expliquent rien. L'enchaînement de ces récits de bon sens confortent les auditeurs/lecteurs dans une relation de confiance avec le paraboliste qui puise dans leur quotidien pour entretenir une proximité entre son discours et ses destinataires.

La parabole du trésor (v. 44)	
1 Situation initiale	Un trésor a été caché dans un champ.
2 Nouement	Un homme trouve ce trésor et le cache à son tour dans ce champ.
3 Action transformatrice	De joie, il part vendre tout ce qu'il a.
4 Dénouement	Il achète le champ où est caché le trésor.
5 Situation finale	<i>Non formulée.</i> <i>Supposée : l'homme est tout à sa joie première.</i>

⁶⁰⁹ Sans doute pour des besoins de mémorisation, la tendance est à enchaîner les paraboles. L'évangéliste Matthieu procède habituellement ainsi et regroupe les récits de même genre. Les commentaires débattent sur l'association primitive de ces deux paraboles. Dans cette perspective, l'enjeu se situe essentiellement en histoire des traditions et de la forme littéraire. Sur ce débat, l'étude renvoie à Jacques DUPONT, « Le couple parabolique du sénevé et du levain » in G. STRECKER (éd.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, op.cit., p. 331-345.

Le paraboliste change de ressort narratif et évoque pour la première fois un sentiment. La joie éprouvée permet effectivement d'enclencher une transformation en motivant l'action principale. Un tel sentiment aurait logiquement pu être exprimé dès la situation initiale : un homme est en joie parce qu'il trouve un trésor. Le paraboliste précise que c'est bien ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ / *à cause de sa joie* que l'homme quitte le lieu où se trouve le trésor. La parabole repose sur une telle économie de mots qu'il est difficile de ne pas traduire littéralement cette relation de cause à effet : la joie transforme la situation de départ et conduit le récit jusqu'à l'aboutissement final. Le déroulement de l'intrigue assure ici la continuité de la joie et en fait sa dynamique première. Dès que le mot « joie » intervient, le récit s'accélère en présentant une succession d'actions : l'accumulation de verbes d'action atteste la force du sentiment, la soudaineté de la découverte et insiste sur la puissance de ses effets. *Trouver* / εὕρισκω, *cacher* / κρυπτώ, *partir* / ὑπάγω, *vendre* / πωλέω et *acheter* / ἀγοράζω ponctuent le déroulement du récit et placent l'expérience narrative sous le signe de la radicalité. Comme pour la parabole du levain, une seule phrase suffit ici à construire le récit. La situation finale est à nouveau laissée à l'appréciation de l'auditeur/lecteur qui a charge de poursuivre le récit. La parabole du trésor raconte la mise en relation d'un homme et d'un trésor, elle focalise son attention sur l'impact produit. Cette trouvaille ne reçoit d'ailleurs aucune explication : le paraboliste se contente d'en raconter les puissants effets.

La parabole de la perle (v. 45-46)		
1 Situation initiale	v. 45	Un marchand cherche de belles perles.
2 Nouement	v. 46a	Ce marchand trouve une perle précieuse.
3 Action transformatrice	v. 46b	Ce marchand part vendre tout ce qu'il a.
4 Dénouement	v. 46c	Ce marchand achète la perle précieuse.
5 Situation finale	Non formulée.	

Cette parabole sélectionne le même ressort narratif que la parabole du trésor en racontant à nouveau une découverte. Cette fois la mise en relation entre le marchand et la perle est motivée (l'homme *cherche* de belles perles). Le nouement amorce une tension dramatique amplifiée par la haute valeur de la perle trouvée. Il en cherchait plusieurs mais trouve ἓνα πολύτιμον μαργαρίτην / *une seule perle de grande valeur* : l'unicité de cette perle lui confère une haute valeur et augmente la tension dramatique. Le sentiment de joie n'apparaît pas ici et l'auditeur/lecteur ignore ce que peut ressentir le marchand en trouvant cette perle. La parabole précédente autorise néanmoins l'auditeur/lecteur à associer cette trouvaille à un sentiment fort tel que la joie. L'intrigue place ici au centre de sa tension narrative non pas le nouement (somme toute assez banal) mais l'action transformatrice. Comme pour la parabole du trésor, le plus surprenant de ce récit n'est pas qu'un marchand cherche des perles, ni qu'il en trouve ni même qu'il en achète, mais plutôt qu'il vende tout ce qu'il a pour en avoir une de grande valeur. Le déroulement de l'intrigue laisse supposer que la découverte de cette perle entraîne nécessairement un comportement radical : l'impact a eu lieu. C'est l'action transformatrice qui, encore une fois, est placée au cœur de la dynamique d'ensemble et permet au paraboliste de raconter autrement une nouvelle histoire de transformation.

La parabole du filet (v. 47-50)		
1 Situation initiale	v. 47b	Un filet a été jeté dans la mer.
2 Nouement	v. 47c	Le filet a rassemblé toutes sortes d'espèces.
3 Action transformatrice	v. 48a	On remonte le filet sur le rivage et on s'assoit pour opérer un tri parmi les espèces de poissons en séparant les beaux des pourris.
4 Dénouement	v. 48b	Les beaux sont mis dans des paniers, les pourris sont jetés.
5 Situation finale	v. 49-50	Une interprétation allégorique de cette parabole est proposée en guise de description de la nouvelle situation acquise après la tension du récit. Cette situation finale génère elle-même un récit et donc opère un tuilage sur une nouvelle intrigue dont on retrouve les cinq étapes :

		<table><tr><td>1 Situation initiale</td><td>Ce qui se passe à la fin des temps : les anges sortent.</td></tr><tr><td>2 Nouement</td><td><i>Non formulé.</i> <i>Supposé : présence concomitante des méchants et des justes.</i></td></tr><tr><td>3 Action Transformatrice</td><td>Les anges opèrent le tri.</td></tr><tr><td>4 Dénouement</td><td>Les anges jettent les méchants dans la fournaise.</td></tr><tr><td>5 Situation finale</td><td>Sanglot et grincement des dents.</td></tr></table>	1 Situation initiale	Ce qui se passe à la fin des temps : les anges sortent.	2 Nouement	<i>Non formulé.</i> <i>Supposé : présence concomitante des méchants et des justes.</i>	3 Action Transformatrice	Les anges opèrent le tri.	4 Dénouement	Les anges jettent les méchants dans la fournaise.	5 Situation finale	Sanglot et grincement des dents.
1 Situation initiale	Ce qui se passe à la fin des temps : les anges sortent.											
2 Nouement	<i>Non formulé.</i> <i>Supposé : présence concomitante des méchants et des justes.</i>											
3 Action Transformatrice	Les anges opèrent le tri.											
4 Dénouement	Les anges jettent les méchants dans la fournaise.											
5 Situation finale	Sanglot et grincement des dents.											

Cette dernière parabole situe son intrigue dans le domaine de la pêche, contexte que le paraboliste n'avait jusque-là pas exploité. L'exposition initiale et le nouement permettent d'identifier la situation que le récit va modifier : la coexistence dans ce filet de toutes sortes d'espèces. Ce thème de la mixité est déjà narrativement attesté dans la parabole des ivraies (selon ses deux versions). Il est réinvesti autrement dans un nouveau contexte. Le *corpus mixtum* permet donc à trois reprises de produire du récit et cette récurrence vaut pour une insistance. Le thème de la mixité, porté au récit par trois paraboles, cherche le débordement hors parabole et s'impose au récit unifiant comme un des thèmes importants du discours. La filiation des intrigues épisodiques balise un parcours de sens aux auditeurs/lecteurs et, par effet de répétition, oriente la compréhension globale du discours. Contrairement à l'intrigue de la parabole des ivraies, l'action transformatrice est enclenchée et appliquée. Elle n'est ni hypothétique ni soumise à conditions mais se déroule à l'évidence. L'intrigue fait porter l'attention sur le tri – action sur laquelle un interdit avait été précédemment posé – et son application. Seul un tri permet en effet de faire progresser le récit et de dérouler l'intrigue à son terme. Associé au thème de la mixité, il est porté au récit à plusieurs reprises et ouvre ainsi des couloirs narratifs qui conduisent à son contexte immédiat d'insertion. Autrement dit *mixité* et *tri* sont proposés aux auditeurs/lecteurs comme une clef de lecture possible de l'ensemble du discours. La situation finale fait l'objet d'une attention particulière puisqu'elle génère un nouveau récit : la parabole mère du filet engendre un récit raconté lui aussi en

langage figuratif. À partir de l'image des poissons triés, le paraboliste propose un autre récit de mixité et de tri en opérant simplement un déplacement dans le temps (v. 49a). Les actions rapportées aux v. 49-50 (*sortir, séparer et jeter*) établissent un lien direct avec la parabole du filet. Ce mini-récit dans le micro-récit crée un effet d'emboîtement des intrigues qui fait monter la tension narrative et conduit au renforcement. En s'accumulant les micro-récits exercent une pression sur le macro-récit et forcent l'auditeur/lecteur à tenir le *tout* ensemble.

Chaque parabole raconte donc une histoire structurée par une intrigue et pour chacune d'elles, le rapport de transformation qui unit la situation initiale à la situation finale semble primordial. Le paraboliste raconte des histoires de transformation effective mais ne porte pas nécessairement l'accent sur cette étape du déroulement variant ainsi les effets produits. Par exemple, en développant la situation finale (comme dans la parabole du filet v. 47-50), le paraboliste met la transformation effectuée en perspective nouvelle. Ou encore, en posant un interdit sur l'action transformatrice présente (comme dans la parabole des ivraies v. 24-30), il valorise l'action transformatrice à venir. L'étude des intrigues épisodiques révèle encore les liens de dépendance qui s'établissent entre les paraboles dans le parcours de lecture. Les paraboles semblent en effet dépendre directement l'une de l'autre selon une filiation directe : les paraboles mères du semeur (v. 3-9), des ivraies (v. 24-30) et du filet (v. 47-48) engendrent chacune un nouveau récit du semeur (v. 18-23), des ivraies (v. 37-43) et du filet (49-50). Ces étroites imbrications amplifient l'effet d'accumulation des récits. D'autres paraboles entretiennent des relations de dépendance qui se manifestent par la répétition des thèmes sélectionnés. Ainsi la mixité et le tri ou la croissance et la germination sont des couples thématiques qui alimentent plusieurs intrigues épisodiques et tissent un fil conducteur. Ces migrations produisent un effet de cohérence en unifiant le discours. Elles militent pour une lecture globale du propos tenu parce qu'elles investissent aussi bien les intrigues des paraboles que l'intrigue porteuse. Elles ouvrent des voies interprétatives parce que le texte favorise les migrations d'informations : ce qu'une parabole raconte est validé par le récit qui la porte. La mixité, le tri, la croissance ou encore la germination appartiennent au même langage figuratif des paraboles et de la mise en récit des paraboles. Les paraboles sont ancrées dans un contexte d'énonciation qui leur donne nécessairement sens et réciproquement. Cette interaction est favorisée par l'accumulation d'intrigues au cours desquelles l'action transformatrice prime. À ces insistances thématiques il faut ajouter celles qui sont explicitement attestées par le texte. En ce sens les six clauses introductives sélectionnées par le paraboliste participent à cet effet répétitif. L'expression « le Royaume des cieux est

semblable à » (v. 24.31.33.44.45.47) amplifie le phénomène. En fin de discours, alors que la tension dramatique du récit englobant opère, le paraboliste renforce l'effet en ajoutant l'expression « *encore* une fois » (v. 45.47). À l'effort du paraboliste s'ajoute celui du narrateur premier qui précise trois fois qu'« il leur proposa *une autre parabole* » (v. 24.31.33). Les voix narratives s'unissent donc et insistent pour que les auditeurs/lecteurs expérimentent ces intrigues et entrent en relation avec ces histoires. L'action transformatrice est placée au cœur de la dynamique du récit épisodique mais si la parabole *est* fondamentalement récit, il faut ajouter qu'elle *fait* également récit en ce sens qu'elle génère du récit. Dans cette perspective l'étude entend maintenant établir que ces paraboles agissent sur la chaîne narrative dont elles dépendent et que leur intégration dans ce macro-récit est révélatrice de la visée narrative de l'ensemble.

b) La parabole *fait* récit

Matthieu ne s'est pas contenté de regrouper plusieurs paraboles. L'auteur a pris soin de les mettre en récit, il raconte ce discours en paraboles. En abordant la question de la structure du texte, l'étude a déjà mis en évidence le déroulement de l'intrigue unifiant les intrigues épisodiques qui la composent. Il ne s'agit pas ici de reprendre cette analyse mais d'appréhender plus précisément la fonction de l'intrigue épisodique dans l'intrigue englobante. Il convient maintenant d'observer la manière dont la parabole – unité narrative – produit un récit qui la dépasse et l'englobe, la manière aussi dont cette histoire unifiante est racontée aux auditeurs/lecteurs. En faisant abstraction des micro-récits – les paraboles – on constate que la mise en récit du discours conserve sa pertinence⁶¹⁰. L'intrigue unifiante témoigne de la même autonomie que les intrigues épisodiques qu'elle véhicule. Mise à jour, cette intrigue unifiante permet de repérer en partie la fonction des paraboles et leurs effets de sens au fil du récit.

La situation initiale de ce discours expose les éléments essentiels à la compréhension de l'événement qui va suivre (v. 1-3a) :

En ce jour-là, sortant de la maison, Jésus s'assit au bord de la mer et de grosses foules se rassemblèrent auprès de lui, si bien qu'il monta dans une barque et s'assit, et toute la foule se tenait sur le rivage. Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles [...]

⁶¹⁰ Dans cette partie l'étude ne rapporte que les versets qui permettent le déroulement de l'intrigue unifiante. N'apparaîtront donc pas ici les paraboles mais uniquement le texte qui les porte. En revanche cette présentation ne signifie pas que ces récits sont entièrement indépendants les uns des autres. Au contraire, ils s'entremêlent et leurs liens narratifs font sens.

Cette exposition précise les personnages en présence (les foules et Jésus), le lieu et le sujet principal du récit (un discours en paraboles). L'histoire du semeur fait suite à cette scène initiale et le tout constitue un ensemble homogène et parfaitement autonome du point de vue du sens. Ces trois premiers versets campent la situation de départ et se suffisent à eux-mêmes : le narrateur fait prendre acte à son auditeur/lecteur que Jésus s'adresse en paraboles aux foules. Le récit du semeur (v. 3b-9) donne accès à ce parler en paraboles et en offre un exemple parmi d'autres. Au verset 9 le récit peut également s'arrêter et laisser place à une autre intrigue. La scène d'exposition (v. 1-3) est simplement coordonnée à la parabole du semeur (v. 3-9) qui n'apparaît alors que comme un extrait de l'événement en cours. La situation initiale n'est pas une étape nécessaire au déploiement d'une intrigue. En Mt 13 elle est pourtant longuement narrée : le narrateur insiste sur la mise en place des personnages les uns par rapport aux autres avant de fixer la scène, il annonce à distance le thème général de son histoire puis en offre un échantillon au discours direct. Le récit se resserre autour du paraboliste et de son acte de parole : le narrateur approche l'auditeur/lecteur au plus près de la parabole racontée. Cette lente installation permet de feindre une entrée dans le récit équivalente à celle des personnages en présence : on accède à ce que Jésus dit en progressant dans le récit, en s'approchant de lui. Le texte ne décrit les foules qu'en rapportant leurs mouvements : elles *se rassemblent* / συνάγω et *se tiennent* / ἵστημι *près* / πρὸς de Jésus (v. 2). L'intérêt se porte sur la proximité qui s'instaure entre elles et Jésus. À aucun moment, il n'est question de leur écoute ou de leur attention mais uniquement de l'attraction qui s'exerce sur elles. À l'insu de l'auditeur/lecteur, l'élément déclencheur de l'action est inséré dans le texte⁶¹¹ et amorce le premier nouement de l'intrigue unifiante. Sans que l'auditeur/lecteur ait été prévenu, le parler en paraboles a agi sur des auditeurs en présence et leur réaction ne se fait pas attendre (v. 10) :

Les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? »

La question des disciples rompt le déroulement logique du récit. Des personnages, qui n'ont pas été introduits, interrompent au discours direct le discours amorcé au verset 3. La parole du locuteur principal est coupée et cet effet de surprise sert de détonateur : une première difficulté est exprimée au verset 10. Cette intrusion des disciples pourrait immédiatement faire suite au verset 3 : « il leur parla de beaucoup de choses en paraboles » (v. 3a). « Les disciples

⁶¹¹ On pourrait dire que l'élément déclencheur de l'action est *semé* dès la situation initiale : migration des effets, de la parabole au récit porteur. En rapportant un extrait de ce que Jésus disait en paraboles, le micro-récit du semeur agit sur les auditeurs en présence.

s'approchèrent et lui dirent : "Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?" » (v. 10). Mais l'auditeur/lecteur doit passer par la parabole du semeur (v. 3b-9) et expérimenter (pour la première fois dans l'évangile) un tel langage avant d'accéder au nœud du récit. La parabole du semeur fait partie du parcours imposé et constitue l'événement qui déclenche une difficulté. Ce n'est pas le parler en paraboles en général qui suscite l'interrogation des disciples mais l'expérience narrative d'une parabole. Alors que Jésus vient d'exhorter ses auditeurs à écouter (en ce sens on peut dire que le verset 9 exprime la quête de l'intrigue unifiante), les disciples rompent cette attention au récit parabolique (l'énoncé) pour la porter sur le choix d'un tel langage (l'énonciation). Ce décalage amorce une tension dramatique et fait obstacle à la poursuite du discours. Les disciples cherchent un rapport de causalité entre ce mode de langage et les foules qui se pressent autour de Jésus.

« Dès qu'un rapport signifiant de causalité est posé entre deux faits, il y a récit. Le premier narrateur est celui qui, rapprochant deux faits, a émis une hypothèse ou une certitude touchant à l'articulation de l'un à l'autre. »⁶¹²

Les disciples cherchent donc à faire récit avec ce qu'ils entendent, à intégrer cet acte de parole dans leur compréhension des événements en cours. Leur requête vise la construction de leur propre histoire avec ce locuteur. Leur attitude atteste que la parabole a déclenché chez eux une demande : ce premier petit récit les incite déjà à faire récit. À ce stade de l'histoire et d'un point de vue textuel, ils restent extérieurs à l'événement de parole en ce sens qu'ils ne se reconnaissent pas au bénéfice de ce discours en paraboles, ils ne sont pas les auditeurs visés, ils ne sont pas sujets participants de l'événement principal. La première expérience parabolique permet donc de mettre en évidence l'état dans lequel se trouvent les disciples : elle révèle la distance qui les sépare de l'événement de parole. Toujours d'un point de vue textuel, il n'est pas fait mention des foules après cette première parabole : ce personnage ne permet pas à l'intrigue de se dérouler. L'absence de tout commentaire à l'égard des foules est d'autant plus manifeste que leur présence a été attestée avec insistance lors de la scène d'exposition. La place de ce personnage a été nettement affirmée, elle est dès lors abandonnée : l'étude des personnages devra rendre compte de l'effet que ce maintien sous silence peut provoquer chez les auditeurs/lecteurs. Les foules sont confiées à leur appréciation et à leur imagination. Un premier nouement nourrit la dynamique transformatrice qui lui fait immédiatement suite et se manifeste à travers la réponse de Jésus à ses disciples (v. 11-17) :

⁶¹² Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 53.

Il leur répondit : « Parce qu'à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné. En effet, celui qui a, il lui sera donné et il aura en surabondance ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui. C'est pourquoi je leur parle en paraboles, parce qu'ils regardent sans regarder et qu'ils entendent sans entendre ni comprendre, et s'accomplit pour eux la prophétie d'Ésaïe qui dit : "Pour entendre, vous entendrez, mais vous ne comprendrez sûrement pas et pour regarder, vous regarderez, mais vous ne verrez sûrement pas. En effet, le cœur de ce peuple s'est endurci, et ils se sont fait durs d'oreilles, et se sont bouché les yeux, de peur qu'ils voient de leurs yeux et qu'ils entendent de leurs oreilles et qu'ils comprennent avec leur cœur, et qu'ils se convertissent et que je les guérissse." Mais bienheureux vos yeux parce qu'ils regardent et vos oreilles parce qu'elles entendent. En vérité, en effet, je vous dis que de nombreux prophètes et justes ont désiré voir ce que vous regardez et ils n'ont pas vu, et entendre ce que vous entendez et ils n'ont pas entendu. »

À cette réponse de Jésus aux disciples succèdent quatre récits en langage parabolique : les paraboles du semeur II (v. 18-23), des ivraies (v. 24-30), du grain de moutarde (v. 31-32) et du levain (v. 33). D'un point de vue narratif cet ensemble (v. 11-33) constitue la réponse à la question des disciples formulée au v. 10. Le locuteur principal reprend la parole et déploie plusieurs stratégies oratoires pour satisfaire la demande des auditeurs. Sa reprise de parole est introduite par la conjonction de subordination ὅτι / *parce que* et ne cesse qu'après une succession de quatre paraboles. Rien dans le récit n'interrompt ce flot de paraboles et la réponse du locuteur à ses auditeurs relève à la fois d'un niveau cognitif (l'explication fournie aux v. 11-17) et d'un niveau pragmatique (l'expérience narrative / l'écoute du flot de paraboles des v. 18 à 33). Du point de vue de l'intrigue cette prise de parole constitue l'étape qui vise la liquidation de la difficulté énoncée par les disciples : la dynamique de transformation consiste à changer leur état de non compréhension en un état de compréhension. Plus précisément encore la réponse de Jésus tend à faire passer les disciples de l'état de non comprenants restés extérieurs à l'événement en cours à l'état de comprenants écoutant les paraboles racontées. En ce sens un tissu narratif hétérogène est mobilisé où se mêlent des effets d'annonce (v. 11)⁶¹³, du langage imagé (v. 12-13)⁶¹⁴, une citation

⁶¹³ « Parce qu'à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné » (v. 11). D'un point de vue narratif ce verset rend compte d'une action qui n'est attestée nulle part : le narrateur ne raconte pas ce que signifie « connaître les mystères du Royaume » ni même *comment* ils sont

d'accomplissement (v. 14-15), une béatitude (v. 16), une injonction (v. 18), plusieurs récits paraboliques (v. 19-33). La réponse de Jésus montre que cette action transformatrice consiste en un processus de changement qui n'aboutira pas nécessairement pour le $\pi\alpha\varsigma$ / *tous* (v. 2) de départ : un $\acute{\upsilon}\mu\iota\nu$ / *vous* et un $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\iota\varsigma$ / *ceux-là* émergent dès le v. 11⁶¹⁵. Son explication se poursuit en pratique sous forme de quatre nouvelles propositions paraboliques : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur » (v. 18), « il leur proposa une autre parabole » (v. 24), « il leur proposa une autre parabole » (v. 31), « il leur dit une autre parabole » (v. 33). Chaque parabole ajoutée poursuit un peu plus l'action transformatrice. Cette transformation visée apparaît donc comme un long parcours sans garantie de réussite. Le parler en paraboles fonctionne dans cette intrigue unifiante comme son principal élément transformateur. Il s'agit de cumuler les intrigues épisodiques pour faciliter l'action transformatrice en cours, c'est-à-dire transformer l'auditeur/lecteur en celui ou celle qui *regarde* (v. 13^{x2}.14^{x2}.15.16.17^{x2}), *entend* (v. 13^{x2}.14^{x2}.15.16.17^{x2}) et *comprend* (v. 13.14.15) les « mystères du Royaume des cieux » (v. 11) à travers les paraboles. Cette visée lie l'ensemble du discours et donne sens aux différentes paraboles du récit. Comprendre « les mystères du Royaume des cieux » (v. 11) établit un ordre causal au récit : les paraboles (et tout usage du parler en paraboles) sont enchaînées les unes aux autres en vue de faire connaître le *Royaume* et sont donc rendues nécessaires par le récit⁶¹⁶. Jusqu'au verset 33 le locuteur tente d'éliminer la difficulté évoquée par les disciples au v. 10 en multipliant les récits paraboliques. Le sommaire des v. 34-35 ramasse cette première intrigue que le narrateur laisse en suspens créant ainsi un sentiment d'inachevé :

donnés. La réponse de Jésus fait l'impasse sur plusieurs explications et met uniquement en lumière le fait que certains reçoivent la compréhension et d'autres pas.

⁶¹⁴ Au cours de cette lecture synchronique du texte, il sera montré comment ces deux versets procèdent du même langage que les paraboles. L'utilisation du parler en paraboles ne se limite pas aux micro-récits délimités par leur intrigue mais déborde de ces structures et émerge au cours du dialogue entre Jésus et ses disciples. L'utilisation de pronoms (*vous/ceux-là*), les jeux d'opposition (*celui qui a/celui qui n'a pas* ; *regarder sans regarder/entendre sans entendre*) et la radicalité finale (*avoir en surabondance/enlever loin*) confèrent au propos la même narrativité que les paraboles. Ce langage oblige également le décryptage et force l'auditeur/lecteur à interpréter sa propre situation.

⁶¹⁵ L'étude devra rendre compte plus précisément de ce « vous » et de « ceux-là », et notamment des personnages auxquels ces pronoms renvoient. L'analyse des personnages devrait montrer qu'une séparation est à l'œuvre dans le discours en paraboles mais que le récit ne permet pas d'identifier les groupes en opposition. L'intrigue propose un parcours qui mène certains de l'état d'incompréhension à l'état de compréhension sans pour autant nommer celles et ceux qui cheminent.

⁶¹⁶ On peut souligner ici que l'autonomie des intrigues (épisodiques et unifiante) est avérée mais bien moins efficace d'un point de vue narratif. Si les deux intrigues peuvent se lire séparément, elles ne font plus sens de la même manière. Autrement dit lire l'intrigue unifiante sans les paraboles revient à séparer la théorie de la pratique. Inversement, sans l'intrigue unifiante, les paraboles livrent leur récit sans lien de causalité au risque de perdre en route l'auditeur/lecteur. L'intrigue unifiante empêche toute autonomie, même littéraire, des paraboles et les maintient du côté de la surabondance.

De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète : « J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. »

Ces deux versets sont placés sous la responsabilité du narrateur. Il met fin au discours, le place à distance et l'évalue. Le propos se généralise : le parler en paraboles est décrit comme un langage exclusif, capable de rendre compte de tout, il est adressé aux foules, il est le langage de la révélation et accomplit l'histoire de Dieu avec son peuple. Le narrateur insère un récapitulatif de la scène initiale et en reprend les éléments principaux à savoir les personnages (Jésus et les foules) et l'abondance offerte à travers le parler en paraboles. La citation des Écritures justifie l'usage de ce mode de langage et répond indirectement à la question des disciples (v. 10). La tension narrative s'apaise, le narrateur implique les auditeurs/lecteurs en confiant à leur interprétation le dénouement de l'intrigue laissé en suspens. La transformation désirée a été déclenchée (le nouement v. 10) mais on ignore si elle a été appliquée : aucun dénouement ne vient à ce stade prouver la résolution du problème énoncé par les disciples au v. 10. Le narrateur ne raconte pas les effets de l'action transformatrice sur les foules et les disciples, ne dit rien de l'état dans lequel se trouvent les auditeurs en présence. Cette pause narrative prépare un second nouement. Pour la deuxième fois en effet, l'état général est déséquilibré et les disciples apparaissent à nouveau comme les éléments déclencheurs d'action (v. 36) :

Alors, laissant les foules, il alla vers la maison. Et ses disciples s'approchèrent de lui en disant : « Explique-nous la parabole des ivraies du champ. »

L'aboutissement de la première action transformatrice déclenche un second épisode qui cette fois se concentre autour des disciples de Jésus⁶¹⁷. Alors qu'on croyait l'intrigue abandonnée, le premier flot de paraboles (v. 18-33) continue de faire effet sur les disciples. Il provoque chez eux un changement d'état : désormais, ils ne s'interrogent plus sur les raisons de ce mode de langage mais sur les paraboles, non plus sur l'énonciation mais sur l'énoncé. Leur incompréhension se déplace, ils pénètrent dans le cercle de communication et cherchent à participer à cet événement de parole en trouvant du sens aux multiples intrigues entendues. L'action transformatrice a été déclenchée mais elle ne s'applique pas encore tout à fait :

⁶¹⁷ Cette suspension narrative laisse aux auditeurs/lecteurs le soin d'imaginer les effets que ce discours a pu avoir (ou non) sur les foules en présence et dont le texte ne dit rien. Ce silence narratif a généralement été perçu comme un constat d'incompréhension des foules. Au sujet des foules, le narrateur semble néanmoins miser sur l'implication de l'auditeur/lecteur. L'étude menée sur les personnages devra préciser ce point.

l'écoute et la compréhension rencontrent des obstacles. Le déplacement des disciples est attesté mais ils expriment encore un manque. Leur demande d'explication témoigne d'un désir de comprendre. Ce désir réinvestit la parabole des ivraies (v. 24-30) dans le texte, racontée douze versets auparavant, elle n'a donc cessé de les accompagner, d'avoir prise sur eux. Ce retour sur récit montre le cheminement en cours d'exécution : les disciples balisent le parcours possible pour un auditeur. L'action rebondit une seconde fois : le récit de la parabole des ivraies *fait* récit en ce sens qu'elle génère au-delà d'elle-même du récit, elle déborde sur l'intrigue qui la porte et l'oriente de manière nouvelle. Cette réitération du nouement vient renforcer l'idée d'une résistance aux paraboles. L'incompréhension des disciples change de nature mais perdure. La reprise de plusieurs éléments de la situation initiale (les foules, la maison, le déplacement physique) témoignent de la difficulté à faire progresser l'intrigue unifiante, à résoudre définitivement le déséquilibre de départ. L'auditeur/lecteur retourne à la scène d'exposition : il faut recommencer à parler en paraboles. L'accumulation de paraboles, la multiplication de stratégies oratoires et l'insistance dont avait témoigné jusque-là le locuteur trouvent ici leur justification : l'état d'incompréhension des auditeurs semble particulièrement difficile à transformer. En ce sens, les paraboles se présentent comme des étapes successives qui poussent au basculement, qui cherchent à faire passer les auditeurs d'un état à un autre. Une seconde action transformatrice doit donc être menée et elle consiste à déployer un second flot de paraboles. La réponse de Jésus à cette deuxième demande est constituée de quatre nouveaux micro-récits : la parabole des ivraies II (v. 37-43), du trésor (v. 44), de la perle (v. 45-46) et du filet (v. 47-50). Cet ensemble tente de répondre à l'incompréhension des disciples mais les porte aussi au-delà de leur demande : Jésus ne se contente pas d'expliquer l'histoire des ivraies en la racontant autrement, il poursuit le flot de paraboles et insiste dans cette voie « encore une fois » (v. 45) et « encore une fois » (v. 47). Le locuteur ne résout pas la difficulté en livrant une explication littérale mais en continuant à parler en paraboles. C'est bien le langage parabolique qui est l'événement de résolution. À chaque difficulté énoncée correspond un nouveau flot de paraboles : tant que la résistance opère du côté des auditeurs, le locuteur poursuit son action. Cette dernière ne pourra prendre fin que lorsque les oppositions auront cédé et que les auditeurs entreront pleinement dans le circuit de communication, c'est-à-dire en devenant les participants de cet événement de parole (v. 51) :

« Avez-vous compris toutes ces choses ? » Ils lui disent : « Oui »

En réponse aux nouements racontés aux v. 10 et 36, le verset 51 fait constater la résolution des difficultés. La question posée au v. 51 atteste que le locuteur a bien l'intention de *faire*

comprendre « toutes ces choses » à ses auditeurs. Le désir du paraboliste s'exprime à travers cette question et dévoile la visée du discours. Il s'agit de συνίημι / *comprendre* (v. 13.14.15.19.23.51) et de mener à bien cette compréhension de parabole en parabole. Le parcours que tracent les paraboles correspond à un chemin de compréhension possible : l'intrigue n'évolue que grâce à l'accumulation d'actions transformatrices typiques de ce langage. Le verset 51 amène une résolution sans rien décrire des effets de l'action transformatrice menée sur les auditeurs en présence : l'auditeur/lecteur ne sait rien sur l'état des foules et la compréhension des disciples ne fait pas récit dans ce texte. Le narrateur ne raconte pas ce qu'est un auditeur qui a compris. Les disciples sont simplement passés d'un état à un autre : de l'extérieur, ils sont passés à l'intérieur du circuit de communication. Ils participent désormais au langage parabolique en s'en appropriant les récits et en cherchant à leur donner sens. À travers elles, ils n'acquièrent pas un savoir mais partent en quête de savoir. Cette capacité nouvelle n'est que sommairement attestée et se résume au simple *oui* / ναί prononcé en réponse à la question du Maître (v. 51). La pauvreté du langage sélectionné par les disciples contraste nettement avec la richesse narrative déployée par le paraboliste. La ténacité avec laquelle le locuteur déverse un flot de paraboles sur ses auditeurs obtient en récompense un simple *oui* qui ne reçoit aucune attestation textuelle. Ce *oui* suffit néanmoins à mettre un terme à l'action transformatrice, c'est-à-dire à résoudre les problèmes rencontrés. Le locuteur cesse de parler en paraboles : l'action transformatrice a été appliquée aux disciples. L'intrigue de révélation signale un gain de connaissance ou plus exactement ici un gain d'expérience. La réponse des disciples montre en effet qu'un événement a eu lieu, qu'il s'est passé quelque chose pour eux à l'écoute de ces paraboles sans que le narrateur en raconte davantage. Alors qu'ils restaient extérieurs à une situation (v. 10), ils y adhèrent pleinement désormais. Déployée jusqu'au bout, l'intrigue unifiante peut maintenant faire état d'une situation finale (v. 52-53) :

Et il leur dit : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles. » Et il arriva, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il s'en alla de là.

Le verset 52 redonne la parole au locuteur principal ce qui lui permet de clore lui-même son discours. Sa parole prend une nouvelle fois la forme d'un récit : Jésus *raconte* ce qu'est « un scribe devenu disciple du Royaume des cieux ». Sa comparaison génère à nouveau un récit, une histoire de transformation en cours. Cette parole finale est généralement comparée à une sentence, sorte d'affirmation coordonnée directement au *oui* des disciples. L'expression διὰ

τοῦτο / *c'est pourquoi* (v. 52) n'introduit pas une explication (elle n'instaure pas une relation de cause à effet entre le *oui* des disciples et la dernière phrase de Jésus) mais plutôt une affirmation à valeur annonciatrice. Elle exprime une vérité générale qui renforce l'autorité de la parole du locuteur. En ce sens on peut noter que la même expression est utilisée au verset 13 (διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ / *c'est pourquoi je leur parle en paraboles*) et qu'elle a aussi pour fonction d'affirmer la nécessité du parler en paraboles plutôt que de l'expliquer. Le verset 52 fait écho à cette première réponse de Jésus aux disciples (v. 13) et les place à nouveau en situation d'expérimenter l'affirmation énoncée sous forme narrative. En fin de discours, le locuteur ouvre son propos en le mettant en perspective.

« The greatest difficulty of our brief text consists in its relationship to the context. Why does the end of the parables discourse speak of the scribe ? After the *disciples* have understood Jesus'parables, one expects a concluding sentence of Jesus that speaks of their task. Instead, he speaks of the Christian γραμματεὺς, that is, exclusively of the "theologian" and the theologian's *special* task. »⁶¹⁸

La difficulté soulevée par Luz signale en creux que ce verset 52 ne vient pas conclure l'ensemble du discours en paraboles. La dernière phrase prononcée par Jésus vient effectivement s'ajouter aux autres récits et entretenir l'effet d'accumulation jusqu'au bout. Une dernière histoire place à l'horizon du discours ce que pourrait être un « disciple du Royaume des cieux » en racontant un *faire* en action. Jésus ne livre pas une définition du disciple mais, dans la continuité de son discours en paraboles, impose une dernière fois d'en passer par la narration. Le vocabulaire des paraboles refait surface dans cette histoire où il est à nouveau question du *Royaume des cieux*, d'un *maître de maison* et d'un *trésor*. L'action principale et valorisée consiste à ἐκβάλλω / *faire sortir*, littéralement à *jeter hors de*. Ce même verbe apparaît sous la forme παραβάλλω / *jeter le long de* d'où provient le nom παραβολή / *parabole*. Le parler en paraboles n'est pas contenu dans les micro-récits mais déborde hors son champ narratif, il initie des migrations d'informations et d'effets dans le récit porteur. Dans cette perspective le locuteur maintient ses auditeurs en écoute et les nourrit sans cesse de brèves intrigues. Seule la mention de son départ physique met un terme aux paraboles, ce qui valorise l'événement de parole qui vient d'être raconté et indique le lien étroit qui unit cette parole à son locuteur.

⁶¹⁸ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 288.

L'étude de l'intrigue montre à quel point les intrigues épisodiques participent à l'évolution du récit du discours en paraboles. L'intrigue unifiante ne progresse que sous l'action transformatrice menée par le langage parabolique. Mt 13 raconte un discours capable de déplacer certains de ses auditeurs et de les rendre participants. Une proximité s'établit progressivement entre locuteur et auditeurs que le texte ne permet pas d'identifier. Des foules à qui ce discours s'adresse initialement, l'auditeur/lecteur ne sait rien d'autre que le désir insistant du locuteur à leur faire entendre ces paraboles. Quant aux disciples qui s'imaginent dispensés de discours, l'auditeur/lecteur suit leur parcours de parabole en parabole et leur laborieuse adhésion à l'événement. Les flots continus de paraboles installent une tension dramatique sans localisation précise dans le récit mais qui suggère une intensité pragmatique et émotionnelle : le parler en paraboles est donné en réponse à une incompréhension, il témoigne avec insistance d'un désir de faire *entendre, voir et comprendre* « la parole du Royaume » (v. 19). L'intrigue du discours dévoile la transformation recherchée par le locuteur et la capacité de son langage à déclencher et appliquer cette transformation sur « celui qui a des oreilles » (v. 9.43). Du point de vue de l'intrigue, la parabole est donc l'élément narratif capable à la fois de déstabiliser l'état initial et de provoquer le nouement (v. 10) mais elle est aussi l'élément capable d'éliminer la difficulté et de provoquer le dénouement (v. 51). La situation finale du récit suggère que ce parcours ne connaît pas de fin et qu'il continue à *jeter hors de*, à *projeter* c'est-à-dire à *faire* récit. La mise en récit repose en partie sur la capacité des paraboles à mettre en place un dialogue, un véritable jeu de communication. Si l'intrigue indique que certains participent à cette communication, elle ne permet pourtant pas de les identifier. L'étude doit maintenant rendre compte de la manière dont les personnages animent ce récit et comment ce récit met en réseau ces personnages.

2. Les personnages

Mt 13,1-53 raconte un événement de parole, structuré par une intrigue unifiante, elle-même porteuse de plusieurs intrigues épisodiques. Cette cascade d'intrigues provient directement du mode de langage sélectionné qui englobe l'ensemble du discours : le parler en paraboles raconte des histoires qui agissent sur l'histoire. Tous ces récits rapportent des actions portées nécessairement par des personnages. Mis en réseau, ces personnages animent les récits : intrigues et personnages fonctionnent en interdépendance. Des théoriciens de la littérature expliquent les ponts narratifs qui relient *intrigue* et *personnages* :

« Dans une œuvre dramatique ou narrative, l'intrigue est la structure de ses actions telles qu'elles sont disposées et ordonnées en vue de produire un effet particulier au niveau émotionnel et artistique. Cette définition n'est simple qu'en apparence, car les actions (qu'elles soient verbales ou physiques) sont accomplies par les personnages de l'œuvre, et leur permettent de manifester leurs qualités morales et psychologiques. Intrigue et personnages sont par conséquent des concepts interdépendants. »⁶¹⁹

Cette interdépendance impose de poursuivre la distinction formelle entre intrigue unifianse et intrigues épisodiques afin de repérer dans chacune d'elles la manière dont le narrateur construit les personnages. Trois perspectives de travail se dégagent, chacune reposant sur un des outils d'analyse narratologique des personnages. La première perspective consiste à classer les personnages selon le rôle actif qu'ils jouent dans l'intrigue : il s'agit d'envisager les protagonistes du discours en paraboles d'après leur nombre, leur degré de présence et les traits constitutifs dont le narrateur les dote. Une deuxième perspective consiste à repérer ce qui occupe les principales fonctions narratives essentielles à l'intrigue : il s'agit de comprendre ce texte dans sa dimension fonctionnelle. Une troisième perspective de travail consiste à aborder la question des personnages en Mt 13 à partir de leur rapport à la figure centrale du récit, c'est-à-dire Jésus. Les personnages en présence ont en effet un statut d'auditeurs dépendant du locuteur : il s'agit d'interroger cet auditoire afin de comprendre comment l'intrigue met en réseau *foules* et *disciples*. Ces trois approches envisagent les personnages selon leur fonction dans l'intrigue, dans la narration et dans le circuit de communication mais une quatrième approche consistera à envisager les absents, c'est-à-dire les personnages visés indirectement par ce discours, ceux avec qui le dialogue a été interrompu.

a) Des protagonistes

Trois figures apparaissent dans ce récit : une sous forme singulière (Jésus) et deux sous forme collective (les disciples et les foules). Aucun autre personnage n'intervient directement dans

⁶¹⁹ Meyer Howard ABRAMS – Geoffrey GALT HARRHAM, *A Glossary of Literary Terms*, Boston (MA), Wadsworth, 2012¹⁰, p. 139. Les auteurs mettent en évidence que la production d'actions dévoile un système de valeurs correspondant à chaque personnage. Ce point de vue est bien connu des théoriciens de la littérature et déjà présent dans la *Poétique* d'Aristote (1450a, 1-7). Cette imbrication *intrigue – personnages – système de valeurs* impose de rester attentif à la manière dont ces personnages produisent (ou non) l'action, aux éléments qu'ils mobilisent pour finaliser la transformation racontée. Cet aspect de l'étude devra conduire à comprendre les valeurs véhiculées par les personnages en action.

le récit porteur. Le principal protagoniste de cette histoire est évidemment Jésus qui joue le rôle le plus important et se situe donc au premier plan. Sa présence domine très nettement les autres : il contrôle l'espace géographique de la scène et occupe entièrement son espace sonore. Sujet à plusieurs reprises de verbes d'action et plus précisément de mouvement, il définit l'espace dans lequel se déroule l'histoire : ἐξέρχομαι / *sortir*, κάθημαι / *s'asseoir* (v. 1) ; ἐμβαίνω / *monter*, κάθημαι / *s'asseoir* (v. 2) ; ἀφίημι / *laisser*, ἔρχομαι / *aller vers* (v. 36) ; μανθάνω / *s'en aller* (v. 53). Cette maîtrise de l'espace est renforcée par le fait que les autres protagonistes se contentent de graviter autour de lui : ils sont entièrement dépendants de ses déplacements qu'ils peuvent même parfois subir (les foules sont laissées au v. 36). Les mouvements des protagonistes rendent compte d'un resserrement autour du personnage principal et le désignent clairement comme unique point de fixation. Ainsi les foules *se rassemblent auprès de lui* / σύναγω πρὸς αὐτὸν et *se tiennent* / ἵστημι face à lui (v. 2) et les disciples *s'approchent* / προσέρχομαι de lui à deux reprises (v. 10.36). À ce monopole spatial correspond celui de l'espace sonore. Sa prise de parole rapportée au discours direct s'étend du v. 3 au v. 52 et n'est interrompue que très brièvement une fois par le narrateur (v. 34-35) et à deux reprises par les disciples (v. 10.36)⁶²⁰. Le texte atteste la continuité de cet événement de parole en présentant une multitude de verbes d'élocution dont Jésus est l'unique sujet : λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles*, λέγω / *dire* (v. 3) ; ἀποκριθεὶς εἶπεῖν / *répondre* (v. 11) ; ἄλλην παραβολὴν παρατίθημι λέγων / *proposer une autre parabole disant* (v. 24.31) ; ἄλλην παραβολὴν λαλέω / *dire une autre parabole* (v. 33) ; λαλέω ἐν παραβολαῖς / *parler en paraboles*, χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν λαλέω / *parler de rien sans parabole* (v. 34) ; ἀποκριθεὶς εἶπεῖν / *répondre* (v. 37) ; λέγω / *dire* (v. 52). Aucune autre action ne vient interférer avec son discours. Le texte raconte une énonciation constituée en un acte (parler en paraboles) qui vise à modifier la situation de départ. Le récit ne prend d'ailleurs fin que lorsque ces deux monopoles (spatial et sonore) cessent : « quand Jésus eut fini ces paraboles, il s'en alla de là » v. 53.

Son degré de présence et sa prise de parole permanente font évidemment de Jésus le protagoniste principal mais la situation de communication dans laquelle il se situe suppose d'autres protagonistes. Ainsi foules et disciples apparaissent comme les protagonistes incontournables de cette mise en récit d'un discours tenu publiquement au bord de la mer. Peu présentes au fil de la narration, les foules sont pourtant le deuxième protagoniste à entrer dans

⁶²⁰ Ce discours en paraboles est rapporté en 53 versets dont 46 véhiculent les paroles de Jésus au discours direct. Le narrateur fait donc entendre la voix de ce personnage plus des trois quarts du temps de la lecture. L'auditeur/lecteur n'a accès à ce récit qu'à travers la voix du protagoniste principal.

le récit. Leur présence est en effet attestée dès le verset 2 mais elles n'accèdent pas au discours (ni direct ni indirect), ne produisent aucune action au service (ou non) de l'intrigue, restent statiques sans même faire l'objet d'une description. Elles ne sont sujets que de deux verbes dont un les présente en mouvement (*elles se rassemblent* v. 2) et l'autre en l'état (*elles se tiennent sur le rivage* v. 2). La plupart des commentaires font état de la dimension symbolique de ces foules dans le premier évangile et particulièrement dans ce chapitre 13 partageant ainsi cette remarque de Miler :

« Les foules sont présentes de manière continue dans l'environnement de Jésus jusqu'au discours des paraboles. Elles le suivent (12,15), elles manifestent leur admiration quand elles l'entendent enseigner ou le voient agir (12,23), elles en viennent à s'interroger, certes avec une certaine réserve, sur sa possible identité de Messie (12,23), elles assistent enfin à la controverse qui oppose Jésus aux pharisiens (12,22-45) et entendent ce qu'il dit de sa véritable fratrie (12,46-50). [...] Les foules constituent donc, dans ce début de l'évangile, un personnage sur l'expectative : elles manifestent un intérêt réel pour Jésus, mais gardent une certaine réserve à son égard. »⁶²¹

L'étude reviendra sur la question du statut des foules dans ce récit notamment lorsqu'il sera question d'identifier les auditeurs du discours. Il suffit ici de souligner plusieurs de leurs caractéristiques en tant que protagonistes. Ces foules sont les seules à être signalées comme les destinataires du parler en paraboles (v. 3 et 34), c'est à elles que Jésus s'adresse. Leur unique qualification précise qu'elles sont πολλοί / *nombreuses* (v. 2) : à cette importance du nombre correspond l'abondance du parler en paraboles signalée aux versets 3 et 34. Cette profusion de paraboles semble coïncider avec la masse des auditeurs en présence. Le sommaire (v. 34-35) précise encore que ces foules n'ont accès qu'à ce mode de langage qui a donc ici l'exclusivité de la communication établie entre elles et Jésus. Cette relation exclusive est interprétée par le narrateur comme l'accomplissement d'une prophétie (v. 35) ce qui valorise à nouveau l'événement auquel elles participent. On peut encore ajouter que d'un point de vue narratif les foules sont rarement sujets et plus souvent objets d'action : au v. 3 Jésus s'adresse à elles, au v. 10 les disciples interrogent Jésus sur leur compte, des v. 11 à 17 Jésus intègre dans sa réponse des pronoms qui semblent les désigner⁶²², aux v. 34-35 le narrateur rappelle que ce discours leur est destiné et qu'elles servent à l'accomplissement

⁶²¹ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 171.

⁶²² Dans sa réponse aux disciples (v. 11-17), Jésus n'utilise pas le nom « foules » mais construit son propos sur une série d'oppositions entre un ὑμεῖς / *vous* et un ἐκεῖνοι / *ceux-là*. L'étude de l'auditoire doit encore préciser si ces pronoms renvoient sans ambiguïté aux personnages en présence.

d'une prophétie, au v. 36 Jésus les laisse dans un état dont il ne dit rien et dont l'auditeur/lecteur ignore tout. Les foules ne sont d'ailleurs jamais mentionnées directement par leur nom, ni dans les échanges entre les disciples et Jésus, ni dans les paraboles, ni même dans les citations d'accomplissement⁶²³. Le narrateur est le seul à les nommer. Le silence qui entoure ces foules est un silence construit par le narrateur qui ne transmet aucun élément qualitatif à leur sujet. Leur discrète présence n'en est pas moins nécessaire d'un point de vue narratif puisque les paraboles leur sont destinées. Personnage simple, elles jouent néanmoins un rôle important dans l'intrigue qui s'appuie explicitement sur elles jusqu'au verset 36. Leur passivité n'est qu'apparente puisque ce sont elles qui justifient l'usage du parler en paraboles, elles sont présentées comme le motif de l'événement de parole. C'est ainsi que le narrateur fait de ce protagoniste un élément constitutif de sa mise en récit et donc de sa compréhension du discours. Narrativement absentes, elles n'en sont pas moins nécessaires au récit.

Le dernier protagoniste à entrer sur scène est le personnage collectif des disciples (v. 10). Ces derniers n'apparaissent que lorsque les principaux constituants du discours en paraboles sont présentés : au v. 10 l'auditeur/lecteur est déjà averti qu'il s'agit d'un discours public, que Jésus parle en paraboles et que *ceux qui ont des oreilles* sont exhortés à entendre, par exemple la parabole du semeur (v. 1-9). L'arrivée tardive des disciples sur la scène principale les met en valeur mais signale également que leur présence n'est pas nécessaire au déroulement du discours. Si les foules en sont le motif, les disciples se présentent davantage comme le prétexte. Leur degré de présence est nettement supérieur aux foules mais le récit ne génère pas distinctement une hiérarchie entre disciples et foules en ce sens que le parcours narratif des foules est tenu caché par le narrateur. Les disciples se manifestent davantage au cours du discours mais les foules en restent les destinataires au moins jusqu'au verset 36. Le mouvement d'approche des disciples (v. 10) les constitue en un seul corps et ils ne s'exprimeront d'ailleurs que d'une seule voix au fil du récit. Ils sont sujets à cinq reprises mais uniquement de deux verbes, προσέρχομαι / *s'approcher* (v. 10.51) et λέγω / *dire* (v. 10.36.51). Ils n'accèdent que trois fois au discours direct et dans un style particulièrement laconique. Leurs brèves prises de parole (v. 10.36) sont porteuses d'une demande mais n'énoncent aucun fait nouveau, n'exposent pas d'analyse et n'accèdent pas au *je*. Elles expriment un manque de compréhension et construisent le personnage à partir de ce manque. Leurs interventions suscitent la parole du protagoniste principal qui répond à chacune de leur demande (v. 11 « il leur répondit » et v. 37 « il leur répondit »). En ce sens les disciples

⁶²³ La première citation d'accomplissement (v. 14-15) utilise un *vous* représentant *ce peuple*. La seconde citation ne nomme aucun personnage. Les paraboles n'utilisent pas le personnage des foules et ne les mentionnent pas.

constituent une figure collective qui permet au récit de progresser en compréhension et de fournir un surplus d'explication : les auditeurs/lecteurs sont placés au bénéfice de leurs interventions. Leur exposition met à jour un manque qui désigne le langage parabolique comme la réponse à ce manque. Les disciples renforcent l'idée selon laquelle seules les paraboles véhiculent *la parole du Royaume*. Même à leur insu ils concentrent l'attention sur elles.

La classification des personnages d'après leur degré de présence ou les traits dont le narrateur les dote ne permet pas de les hiérarchiser clairement : *Jésus*, les *foules* et les *disciples* fonctionnent ensemble dans ce récit. Leur présence et leurs prises de parole se construisent en interdépendance : les foules motivent l'événement, les disciples facilitent son déroulement et Jésus en est le responsable. La classification des personnages fait davantage sens lorsqu'elle s'établit entre les protagonistes de l'intrigue unifiante et les protagonistes des intrigues épisodiques. Les paraboles utilisent des personnages désignés systématiquement par leur fonction. Seul leur *faire* permet de les qualifier :

- le semeur sème (v. 3)
- le maître de maison a semé (v. 24)
- l'homme ennemi a semé (v. 25)
- les serviteurs veulent ramasser (v. 28)
- un homme sème (v. 31)
- une femme cuisine (v. 33)
- un homme trouve, cache, part, vend et achète (v. 44)
- un marchand cherche, trouve, vend et achète (v. 45)
- on jette, rassemble, remonte, ramasse et trie (v. 48)

Il faut ajouter à cette liste les protagonistes sélectionnés dans la parole finale de Jésus (v. 52) au cours de laquelle *le scribe devenu disciple du Royaume* est déclaré équivalent à un maître de maison en action c'est-à-dire faisant sortir de son trésor des choses neuves et vieilles. Là encore, les personnages sont construits à partir de leur fonction (*scribe, disciple, maître de maison*) que le récit met en action. La reprise de la parabole du semeur (v. 19-23) fait correspondre chaque événement de la parabole mère à un individu en action. En ce sens elle raconte d'autres figures en action :

- ensemencement le long du chemin → le méchant vient et vole v. 19
- ensemencement sur les pierres → il entend, il prend, il tombe v. 20
- ensemencement dans les épines → il entend, il devient stérile v. 22

- ensemencement dans la belle terre → il entend, il comprend, il porte du fruit v. 23

À chaque reprise correspond une action un peu plus longue : la dernière propose un *faire* particulièrement rentable. L'absence d'action signifie l'échec. La reprise de la parabole des ivraies (v. 37-43) réactive ce procédé : après avoir révélé l'identité de plusieurs personnages de la parabole mère, elle met en action ses nouvelles figures :

- le fils de l'homme → il envoie ses anges v. 41
- les anges → ils ramassent et jettent v. 41-42

Les protagonistes des paraboles remplissent pleinement leur rôle en activant l'intrigue. Ces personnages simples n'ont pas d'autres qualifications que leur fonction et ne renvoient qu'à un *faire*. Cette activité des protagonistes dans les paraboles fait contraste avec l'inactivité qui caractérise les protagonistes dans l'intrigue unifiante. Si les uns sont en mouvement (ils sèment, amassent, plantent, cherchent, vendent, achètent et connaissent même la joie au v. 44), les autres, le plus souvent pronominalisés, apparaissent plus statiques et sans vie intérieure. Ce contraste entre protagonistes des paraboles et du récit englobant met en avant le motif de l'action : le *faire* apparaît comme un élément décisif du discours en paraboles. Aux personnages en présence, le locuteur renvoie des figures en mouvement qui jouent un rôle actif dans leur histoire. L'étude du contexte étroit de ce discours a souligné l'importance du lien à Jésus, évoqué en amont dans le récit avec la mère et les frères de Jésus (12,46-50) et en aval au cours du récit dans la patrie (13,54-58)⁶²⁴. En amont, l'auditeur/lecteur assiste à un rejet de la famille biologique de Jésus qui cherche à lui parler et reçoit une nouvelle définition du lien intime à Jésus : « quiconque *fait* la volonté de mon Père qui est aux cieux » (12,50)⁶²⁵. Ainsi le lien à Jésus ne s'établit pas selon une disposition naturelle mais se manifeste à travers un *faire*. Cette précision travaille la lecture des paraboles dont les protagonistes témoignent à nouveau de cette valorisation du *faire*⁶²⁶. En aval (13,54-58) Jésus sera à nouveau rejeté par des gens « de sa patrie », seconde qualification naturelle d'un lien à Jésus. Ce lien est disqualifié par le narrateur puisqu'il aboutit à l'exclusion du protagoniste principal. Sa fonction d'enseignant est rejetée : le prophète n'est pas admis, on ne reconnaît pas l'autorité de son *faire*. Les protagonistes qui encadrent le discours en paraboles ne sont déterminés qu'à partir du lien naturel qui les unit à Jésus et ce lien est raconté comme insuffisant pour établir

⁶²⁴ Voir *supra*, p. 139-146.

⁶²⁵ Cette définition repose sur un *faire*, déjà soutenu dans une précédente définition du disciple donnée au cours du Sermon sur la montagne : « il faut *faire* la volonté de mon Père qui est aux cieux. » (7,21).

⁶²⁶ Il faudra donc rechercher ce que recouvre ce *faire* notamment en interrogeant les fonctions qui agissent dans le récit (les actants).

une relation véritable avec le Maître. Leur fonction symbolique joue ici pleinement son rôle dans le lien établi à Jésus : ce qu'ils sont ne suffit pas à faire lien avec Jésus. Leur présence en amont et en aval du discours en paraboles amplifient la valorisation du *faire* déployée dans ce discours.

Deux familles de protagonistes sont convoquées dans la mise en récit du discours en paraboles : ceux constitués par les personnages en présence et ceux des paraboles. La première famille se présente sous forme statique, justifiant le discours du paraboliste et apportant des surplus d'explication à son acte de parole. La seconde renvoie aux auditeurs en présence (et aux auditeurs/lecteurs) une série d'actions valorisées qui entretiennent une dynamique narrative. Les frontières entre ces deux familles ne sont pas étanches, chacune travaille la lecture de l'autre et oriente son interprétation. Deux figures supplémentaires traversent les différentes intrigues du récit et favorisent la rencontre entre ces deux familles de protagonistes. La première figure est introduite à deux reprises, d'abord sous la responsabilité de Jésus puis du narrateur. La voix des prophètes s'insère en effet dans le récit à la manière d'un protagoniste, c'est-à-dire en participant au déroulement de l'intrigue. Deux citations d'accomplissement s'inscrivent dans le récit, d'abord sous la responsabilité de Jésus (v. 14-15) puis sous celle du narrateur (v. 35), convoquant ainsi d'autres figures que celles en présence. Ces citations nomment explicitement les prophètes et les justes, elles font même entendre leur voix portée par celle de Jésus (v. 14-15) et celle du narrateur (v. 35) ce qui leur confère autorité. Contrairement aux foules, la voix des prophètes accède au discours direct et contrairement aux disciples, elle parle en *je* (v. 35) témoignant ainsi d'un statut de sujet à la légitimité reconnue. En ce sens les personnages du passé participent activement au discours et le cautionnent. Le parler en paraboles entretient un dialogue qui dépasse les limites spatio-temporelles et s'enracine dans un macro-récit bien plus large, celui de l'histoire de Dieu avec son peuple (v. 15). Ces citations convoquent dans le récit des personnages qui font progresser l'intrigue notamment en l'inscrivant dans une chronologie. Elles balisent le parcours de lecture en inscrivant les principaux protagonistes dans une lignée, une histoire qui les précède. La seconde figure est systématiquement présentée *comme*, elle occupe l'espace du récit, elle en constitue l'arrière-plan. Le *Royaume des cieux* ne constitue en effet ni le sujet ni le thème de ce discours, mais se présente sous l'aspect d'une figure qui participe au déroulement de l'intrigue. Traité en véritable protagoniste, le *Royaume* est identifié à « la parole » (v. 19.20.21. 22.23), à un « disciple » (v. 52) ou à des « mystères » (v. 11) ; il peut être comparé à l'action d'un être humain (v. 45-46) ou à un simple événement naturel (v. 33). Il génère le discours puisqu'il en justifie l'énonciation (v. 31.33.44.45.47). Le traitement narratif

réservé au *Royaume des cieux* le distingue des autres protagonistes : il est l'objet d'une référence constante mais oblique, il n'est jamais sujet direct. Sur un plan narratif, il demeure en filigrane mais anime l'ensemble du récit. Un tel protagoniste déborde les intrigues épisodiques et génère de l'action tant dans les récits paraboliques que dans le récit évangélique où il est objet d'enseignement et visée du discours (v. 3.11). Il assume le passage du récit englobant aux récits paraboliques, il est ce qui unit les figures des paraboles aux auditeurs en présence et facilite le mouvement général du discours. Le *Royaume* est ce qui donne allure et couleur à l'ensemble du récit et plus particulièrement des récits paraboliques à qui l'on donne généralement son nom : les paraboles *du Royaume*.

Il faut encore préciser que le narrateur ne manque pas de construire ses personnages et de créer ainsi des espaces d'identification possibles pour ses auditeurs/lecteurs. On peut considérer trois sortes de sentiments éprouvés à l'égard d'un personnage : l'empathie, la sympathie et l'antipathie⁶²⁷. Le narrateur semble ici proposer en empathie le protagoniste des disciples, notamment en lui faisant exprimer des interrogations supposées ressenties par les auditeurs/lecteurs (v. 10.36). Le narrateur fait également entrer les disciples en discussion avec le protagoniste principal (principalement aux v. 10-17 et 36-43). Du point de vue narratif, ils accèdent de manière privilégiée aux explications des paroles du Maître comme aux v. 18-23. Au cours de ces échanges Jésus s'adresse toujours à un *vous* / ὑμεῖς (v. 11.16. 17.18.51), pronom de la deuxième personne du pluriel. Les disciples ne sont nommés qu'à deux reprises et sous la seule responsabilité du narrateur (v. 10.36)⁶²⁸. L'abondante utilisation des pronoms a d'ailleurs posé des difficultés aux copistes qui ont parfois hésité à en rendre compte⁶²⁹. Ces pronoms permettent de préserver la dimension publique du discours telle qu'elle est exprimée à l'*incipit* (v. 1-3), et au niveau narratif de garantir aux auditeurs/lecteurs

⁶²⁷ L'éventail des sentiments éprouvés par le lecteur est schématiquement et généralement ramené à trois. Cet outil n'étant pas déterminant dans ce chapitre, il n'est pas nécessaire de multiplier les sentiments de cette typologie qui ne sert ici que de repère. Sur ce point, voir particulièrement : Mark Allan POWELL, *What is Narrativ Criticism ?*, Minneapolis (MN), Fortress Press, GBS NTS, 1990, p. 51-68.

⁶²⁸ Ce procédé tranche nettement avec la péricope précédente au cours de laquelle Jésus nomme ses disciples et les désigne d'un geste de la main (12,46-50).

⁶²⁹ Dès la première intervention des disciples (v. 11), l'apparat critique signale qu'une grande partie des témoins grecs constants de premier et second ordre omet le complément d'objet indirect αὐτοῖς du verbe εἶπεν. Le maintien du pronom (datif masculin pluriel mis ici pour *les disciples*) peut se discuter. La qualité et la quantité des témoins le proposant semblent l'emporter, la traduction l'a donc retenu. Il faut néanmoins souligner l'hésitation à faire de la réponse de Jésus un enseignement pour les seuls disciples. Sans le pronom αὐτοῖς, la réponse de Jésus gardait le même large auditoire que la parabole du semeur. À plusieurs reprises dans ce corpus, l'apparat critique signale ce genre de variantes. Selon les leçons, les verbes *parler* ou *dire* n'ont pas de complément d'objet indirect (à qui parle-t-on ?) ou n'ont qu'un pronom pour sujet (qui parle vraiment ?). Ainsi, le texte laisse en flottement plusieurs imprécisions textuelles (particulièrement aux v. 13.29.36.37.51.52) sur lesquelles l'étude compte revenir. L'identification textuelle des auditeurs – et parfois même du locuteur – peut poser problème.

un minimum d'espace d'identification. Les disciples pronominalisés permettent d'ouvrir un espace d'empathie plus large dont les auditeurs/lecteurs restent la cible : ils peuvent investir ce rôle et s'approcher eux aussi du paraboliste en cherchant à comprendre. À l'opposé de ce *vous* est construit un *ceux-là* / ἐκεῖνοι ou αὐτοί (v. 11.13.14.34) que le narrateur propose à l'identification de manière moins intense. *Ceux-là* sont décrits comme ceux qui ne regardent pas, n'entendent pas et ne comprennent pas (v. 13) mais paradoxalement comme ceux à qui les paraboles sont exclusivement destinées (v. 13a). Les auditeurs/lecteurs se trouvent donc pris dans ce discours en paraboles qu'ils entendent tels *ceux-là* qui ne comprennent pas. En ce sens, le point de vue évaluatif induit par le narrateur suppose que l'auditeur/lecteur se déplace de *ceux-là* qui entendent sans comprendre à *vous* à qui sont données en surplus d'autres paraboles (comme aux v. 44-50). Il faut enfin indiquer qu'aucun sentiment d'antipathie n'anime les personnages de l'intrigue unifiante. Il est entièrement réservé aux intrigues épisodiques : les paraboles fonctionnent ici comme des catalyseurs d'antipathie. Elles utilisent le ressort de l'opposition pour faire avancer leur récit : tout ce qui s'oppose à la réussite de leur intrigue est interprété dans l'antipathie. Les opposants puisent à la réalité leurs caractéristiques et amplifient ainsi l'attrait sur l'auditeur/lecteur. L'antipathie suscitée par ces opposants favorise l'appropriation de la parabole par les auditeurs :

- les oiseaux qui dévorent v. 4
- les pierrailles qui causent le dessèchement v. 5
- le soleil qui brûle v. 6
- les épines qui étouffent v. 7
- le méchant qui vole v. 19
- l'oppression v. 21
- l'artifice v. 22
- l'ennemi qui sème les ivraies v. 25.28
- la petitesse jugée misérable v. 32.33
- les fils du méchant v. 38
- le diable v. 39
- les pourris v. 48
- les méchants v. 49

Cet ensemble d'opposants fait effet de réel dans le monde des paraboles et véhicule des valeurs perçues négativement par les auditeurs/lecteurs. Le point de vue évaluatif n'en reste pas aux réactions affectives induites par le narrateur mais manifeste aussi son jugement. Ce jugement est particulièrement présent dans les récits paraboliques où les personnages, le

monde décrit et les thèmes développés construisent un auteur implicite qui s'adresse à un lectorat radicalement situé du côté des foules puis des disciples. L'opposition au *Royaume* (l'opposition active) est exclue des choix d'identification. En réservant les opposants aux intrigues épisodiques, le lecteur (implicite) est contraint d'investir les voies de l'intrigue unifiante pour entendre ce parler en paraboles puis se l'approprier. L'injonction – « celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (v. 9.43) – laisse dans le texte deux traces explicites du narrataire, un narrataire invoqué⁶³⁰. L'impératif présent utilisé convoque le lecteur dans l'acte même de sa lecture et le somme de se situer face au récit.

Au niveau de la mise en récit des personnages, il faut enfin s'interroger sur la perception de cet événement de parole. Le concept de focalisation permet d'envisager la manière dont le narrateur a choisi de rapporter ces propos. Du point de vue de l'intrigue unifiante, le récit est entièrement construit en focalisation externe. Le narrateur ne donne accès à aucune intériorité des personnages : on ignore les effets véritables de ces paraboles chez les disciples comme chez les foules. Par le récit, on ne sait rien d'autre qu'on ne pourrait observer soi-même du milieu des disciples. Le récit précise en effet que les disciples *s'approchèrent* (v.10.36) de Jésus et par deux fois il resserre son cadre autour de ce groupe de personnages invitant les auditeurs/lecteurs à y entrer. Le choix de la focalisation externe est d'autant plus fonctionnel que les deux récits qui encadrent 13,1-53 changent la focalisation. En 12,46-49 le lecteur sait que la mère de Jésus et ses frères cherchent à lui parler avant que l'événement ne soit retranscrit. Le récit est donc construit en focalisation zéro. Et en 13,54-58 le récit reprend en focalisation zéro puisque le narrateur donne des informations qui dépassent le cadre de la scène observable. Le lecteur a accès à ce que croient, ressentent et pensent les personnages dans la patrie de Jésus. La focalisation externe (13,1-53) est réservée au discours en paraboles et confirme le choix narratif de placer les auditeurs/lecteurs en situation d'*entendre* les paraboles puis de *s'approcher* du paraboliste et enfin être directement interpellés par Jésus : « Avez-vous compris toutes ces choses ? » (v. 51).

« Les auditeurs se trouvent placés devant un choix : devenir les disciples de Jésus qui vont, en fin de compte, "comprendre" les paraboles et agir en

⁶³⁰ La traduction a choisi d'inclure l'expression « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » dans le discours direct rapporté et placé dans la bouche de Jésus. On peut néanmoins noter que rien n'indique qu'elle en fasse bien partie : l'expression pourrait n'appartenir qu'au narrateur et se situer au niveau du récit évangélique. L'emploi de cette interpellation dans Matthieu laisse supposer qu'elle relève bien du discours direct (en 11,15 il ne fait pas de doute qu'elle est placée sous la responsabilité de Jésus). Il est intéressant de souligner que malgré tout, à la lecture et à l'écoute du texte, l'ambiguïté demeure.

conséquence, ou bien demeurer parmi les foules pour qui l'enseignement de Jésus continue à paraître une énigme. »⁶³¹

Le texte ne donne pas accès au parcours intérieur des disciples qui sont racontés comme des personnages en évolution. Ils commencent par s'estimer dispensés des paraboles (v. 10), puis ils demandent une explication de la parabole des ivraies (v. 36) et sont finalement sommés de faire le bilan de « toutes ces choses » (v. 51). La narration n'indique pas un gain de connaissance chez les disciples, seul leur *oui* final fait effet d'apaisement en laissant supposer qu'une transformation a eu lieu. La nature du focalisé (Jésus + disciples⁶³²) reste externe : c'est au lecteur de se déterminer et de *les* déterminer. Une rapide comparaison avec Marc devrait permettre de mesurer l'impact de la focalisation externe chez Matthieu.

Marc 4,10-13⁶³³

10. Et lorsqu'il [Jésus] fut à l'écart, *ceux qui l'entouraient avec les douze* l'interrogeaient sur les paraboles.

11. Et il leur disait : « À vous, le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais à *ceux du dehors* tout arrive en paraboles,

12. afin qu'en regardant, ils regardent, mais ils ne voient pas et entendant, ils entendent, mais ils ne comprennent pas, de peur qu'ils se convertissent et qu'il leur soit pardonné. »

13. Et il leur dit : « *Vous ne comprenez pas* cette parabole, et *comment connaîtrez-vous* toutes les paraboles ? »

Selon Marc, les disciples n'ont aucune réaction et semblent figés dans l'incompréhension. En Marc 4,10 le narrateur fait place à d'autres personnages en proximité avec Jésus. Les disciples n'ont pas l'exclusivité de cette interpellation, les auditeurs/lecteurs peuvent donc s'y engouffrer plus facilement que chez Matthieu. Marc s'adresse aussi plus directement à ses auditeurs/lecteurs et sa stratégie narrative semble davantage renforcer le lien entre les disciples et les lecteurs. Dans la version matthéenne les disciples sont attaqués moins directement : ignorant tout de leur intériorité, leur compréhension se cantonne à quelques signes extérieurs. Comme souvent chez Matthieu, les disciples acquiescent plus facilement

⁶³¹ Mary Ann GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume. Jésus et le rôle des paraboles dans la tradition synoptique*, Paris, Cerf, 2010, p. 111.

⁶³² Dans le discours en paraboles, les foules ne focalisent pas. Leur point de vue est totalement évincé par le narrateur et donc laissé entièrement à l'imagination des auditeurs/lecteurs.

⁶³³ C'est nous qui traduisons.

que chez Marc à l'enseignement de Jésus. Leur lien au Maître n'est pas la garantie d'une compréhension mais plutôt la garantie de l'accès à la parole (ils *entendent*) : c'est le lien qui suscite ici l'auditoire et ce lien se construit au fil du macro-récit. Du point de vue des intrigues épisodiques, les récits sont construits en focalisation zéro. Le parler en paraboles permet de dépasser les cadres spatio-temporels. Les auditeurs/lecteurs ont accès à l'intériorité des personnages (comme la joie ressentie au v. 44), aux effets des actions dans la durée (comme le grain qui devient arbre au v. 32), aux raisons profondes qui motivent les actions (comme l'interdit de trier au v. 29). Autrement dit lorsqu'il s'agit de raconter le *Royaume*, les limites du monde réel (correspondant à celles du récit évangélique) explosent. Tout se passe comme si parler en paraboles ouvrait des fenêtres sur des espaces et des temps auxquels les auditeurs/lecteurs ne peuvent habituellement pas avoir accès. L'étude de la temporalité du récit reprendra ce point. Il suffit dans cette partie de montrer que les protagonistes mis en action dans ce récit témoignent de la dynamique à l'œuvre : ils servent à la valorisation des paraboles et visent à les rapprocher des auditeurs/lecteurs. Ces rôles mettent en lumière une dynamique du *faire*, servie par les paraboles, transférée dans le récit porteur, c'est-à-dire portée dans la réalité des auditeurs en présence. Ce couloir narratif qui permet de passer de l'activité des paraboles à l'écoute des auditeurs, qui assure le passage d'un *faire* à un *être*, peut se mesurer par l'étude des actants. D'un point de vue actantiel, la parabole acquiert en effet un véritable statut de sujet, en ce sens qu'elle suscite, détermine et dirige le mouvement d'ensemble du récit.

b) Des actants

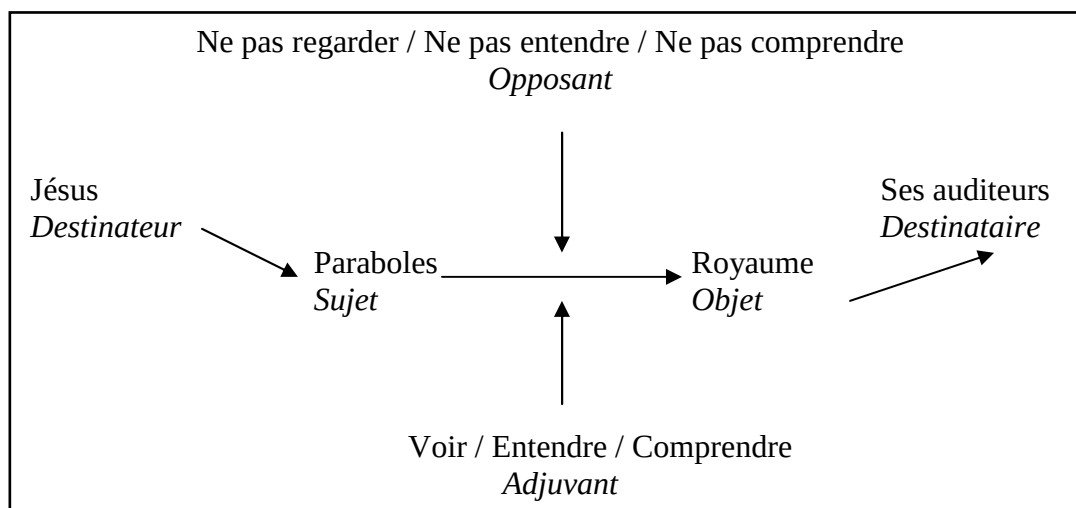
Les récits paraboliques proposent à l'identification, des protagonistes caractérisés par leur mouvement et une action à laquelle ils participent. Les personnages du récit porteur sont maintenus dans le mutisme (les foules) et l'immobilisme (les disciples). Ils facilitent le parcours de lecture qui traverse chaque intrigue épisodique en ce sens que leur propre récit ne parasite pas ceux des paraboles mais au contraire les met en valeur. Si l'action semble se concentrer dans les paraboles, il faut maintenant comprendre les fonctions qui sont essentielles aux intrigues, ce qui les gouverne en profondeur. Puisque les personnages ne possèdent ni complexité ni épaisseur psychologique, il faut chercher ailleurs les ressorts narratifs du récit. L'outil du schéma actantiel devrait aider à mettre en évidence la plupart de ces ressorts. Il faut tout d'abord analyser la manière dont le narrateur met ses personnages au service de l'intrigue unifiante, celle qui véhicule et donc donne accès aux intrigues épisodiques. Les six postes actantiels prédéfinis ne sont pas nécessairement occupés par un

personnage, ils ne représentent que les fonctions nécessaires à l'accomplissement de la transformation qui est au centre du récit :

« L'actant peut être conçu comme celui qui accomplit ou qui subit l'acte, indépendamment de toute autre détermination. Ainsi, pour citer L. Tesnière à qui ce terme est emprunté, "les actants sont les êtres ou les choses qui, à un titre quelconque et de quelque façon que ce soit, même au titre de simples figurants et de la façon la plus passive, participent au procès". Dans cette perspective, l'actant désignera un type d'unité syntaxique, de caractère formel, antérieurement à tout investissement sémantique et/ou idéologique. »⁶³⁴

L'intrigue unifiante vise la transformation de l'auditeur, le passage de celui qui n'entend pas (v. 13) à celui qui entend (v. 16). Le récit se structure donc selon une intrigue faisant la part belle à l'action transformatrice. Le protagoniste principal, peinant à liquider la difficulté du récit (l'incompréhension manifeste des disciples), doit prolonger son acte de parole pour permettre à l'intrigue d'aboutir. C'est en ce sens que la parabole est constituante de la transformation, c'est elle qui la génère, la déclenche et l'applique aux auditeurs. Le parler en paraboles constitue l'actant titulaire de la fonction sujet. Il initie la dynamique nécessaire pour conduire « aux mystères du Royaume des cieux » (v. 11), à sa parole (fonction d'objet). Le locuteur Jésus (fonction de destinataire) convoque ce mode de langage pour remettre cet objet à « celui qui a des oreilles » (v. 9.43). Dans cette perspective, la fonction de destinataire revient à tout auditeur de l'actant-sujet. L'intrigue unifiante signale de l'opposition qui contrarie la transformation visée. Les actants d'opposant et d'adjuvant semblent plus difficiles à déterminer car l'intrigue se contente de constater qu'il y a du rejet et de l'accueil mais elle ne permet pas de nommer définitivement ceux qui rejettent et ceux qui accueillent. Les paraboles racontent des histoires qui suscitent de l'opposition inopérante. Ce que l'intrigue unifiante n'atteste pas narrativement, les intrigues épisodiques le mettent en récit : cet acte de parole suscite du rejet et de l'accueil. Le schéma actantiel constitue une bonne grille de lecture du discours en paraboles car il dévoile la dynamique des paraboles. On peut ainsi résumer l'analyse des actants de l'intrigue unifiante sous forme de schéma :

⁶³⁴ Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, coll. « Langue – Linguistique – Communication » (3), 2006⁷, p. 3.



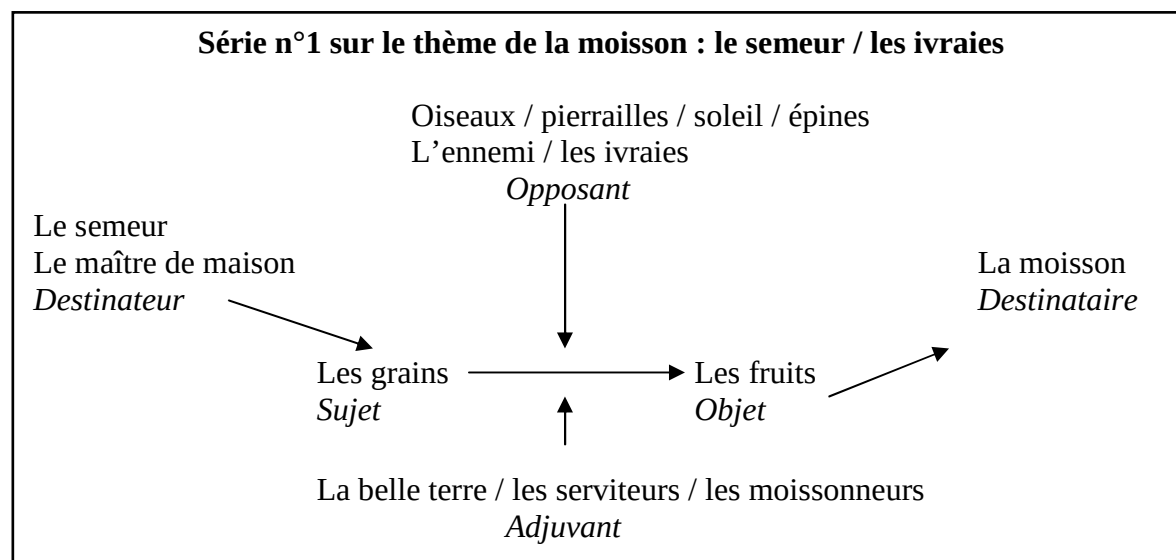
Ce schéma met l'accent sur la question des destinataires des paraboles. Ils sont l'ultime visée de la dynamique générale : c'est le *Royaume des cieux* qui, par Jésus, va vers l'auditeur. Il faut encore affiner ce schéma qui élude en partie la question de l'opposant et de l'adjuvant. En maintenant le parler en paraboles comme sujet de cette intrigue, les fonctions d'opposant et d'adjuvant sont contenues dans le sujet : le parler en paraboles génère lui-même cette double fonction. Il est à la fois le langage qui révèle, en ce sens qu'il est capable de porter au langage le *Royaume des cieux*. On peut donc dire qu'il aide à faire *voir*, *entendre* et *comprendre* le *Royaume*. Il est d'autre part le langage de l'opacité et du détour par la narration. Porteur d'une double fonction adjuvant/opposant : le langage parabolique nomme mais indirectement⁶³⁵. La fonction du sujet porte en elle son opposant et son adjuvant. Cette particularité transparaît dans le discours qui valorise une parole privilégiant la complexité d'un parcours à l'immédiateté d'un sens donné. Ce schéma souligne la dynamique du langage sélectionné et traduit une intrigue de type révélation : la succession de paraboles révèle le *Royaume des cieux*. En utilisant un langage de type performatif, le parler en paraboles instaure son objet en le disant. À la différence d'une parole descriptive, il crée un événement qui est de l'ordre de la révélation.

Sur le plan narratif, ce schéma indique également que le sujet en action ne vise pas l'élaboration d'un tri entre différents types d'auditeurs. La parabole ne vise pas un cercle restreint d'auditeurs qui auraient l'exclusivité de sa pratique. Au fil du récit, les disciples peuvent d'ailleurs occuper la fonction destinataire (« Vous donc, écoutez la parabole du

⁶³⁵ Issue du *mashal* qui a pour fonction de mettre la Torah à la portée de tous, la parabole est ici outil de communication. Le mot παραβολή, de παραβάλλω / *jeter le long de*, désigne une parole figurative dont le sens doit être cherché au-delà d'elle. Ce n'est pas un sens immédiat qui est recherché. La parabole en fait un discours qui dit plus qu'il ne dit.

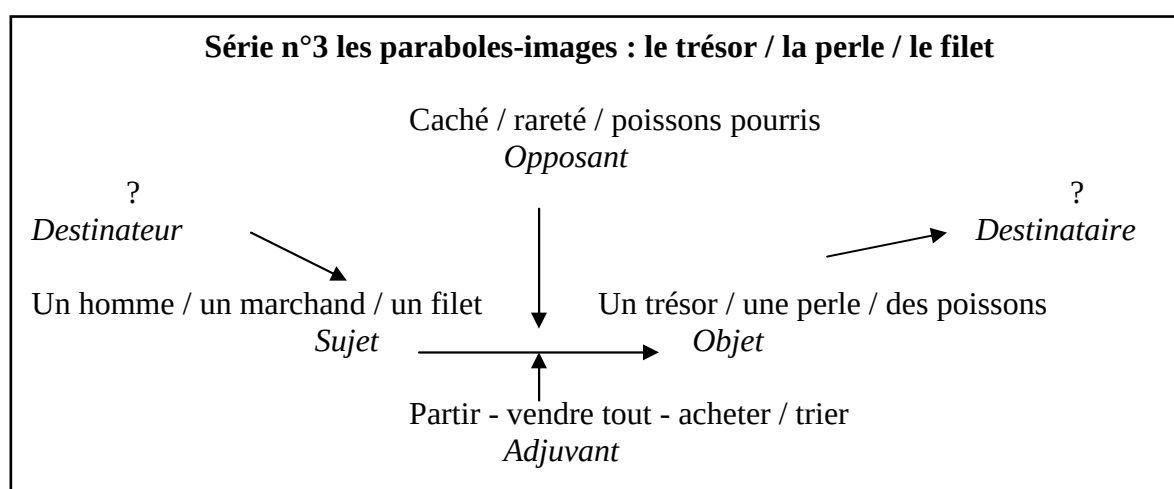
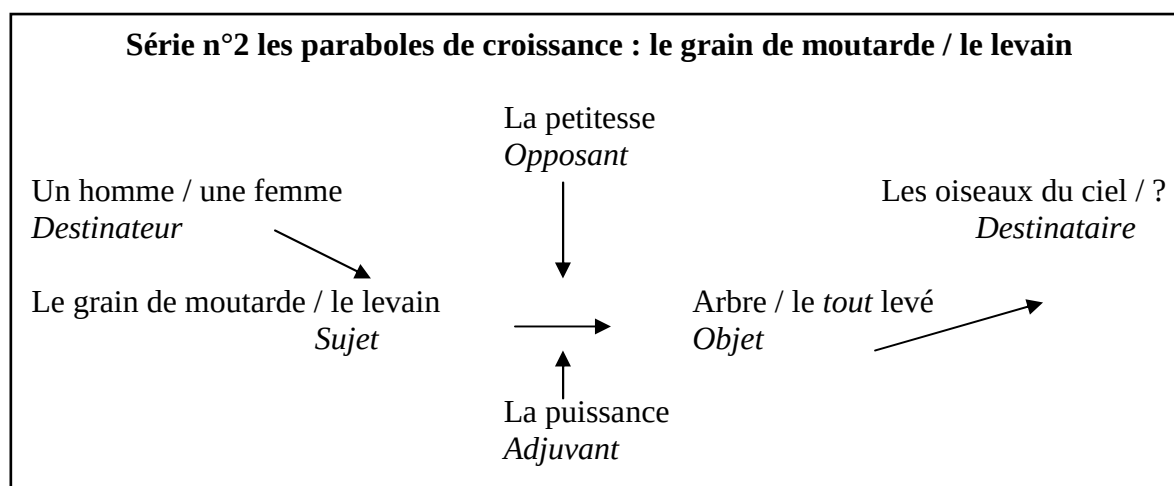
semeur » v. 18) comme la fonction opposant (« Explique-nous la parabole des ivraies du champ » v. 36). Les disciples s'estiment dispensés de ce discours en paraboles (v. 10) mais du point de vue narratif, ils finissent par participer au discours en tant que destinataires. Le schéma ne permet pas d'identifier la fonction d'opposition à des figures précises. Les personnages en présence (foules et disciples) sont construits à l'intérieur d'un système entièrement gouverné par la figure de Jésus⁶³⁶ : ils n'existent que dans leur rapport ou non-rapport à cette figure centrale. Pris dans sa dimension fonctionnelle, le texte propose différents types de mise en relation à Jésus, différents parcours pour parvenir au statut d'auditeur.

L'intrigue unifiante porte donc ses effets sur le destinataire, visée principale du mouvement généré par le parler en paraboles. Les paraboles permettent de mener à bien cette visée transformatrice en déployant l'objet de l'intrigue. En regroupant les paraboles selon trois catégories (moisson – croissance – paraboles-images), on parvient à une schématisation commune des actants⁶³⁷. La première série de paraboles raconte la garantie d'une moisson à venir. Ces paraboles nomment leur opposant mais témoigne de l'inefficacité de cette fonction. La deuxième série de paraboles met en lumière ce qui gouverne l'action en profondeur en racontant l'évidence d'une transformation. La dernière série cible essentiellement le récit de l'acquisition de l'objet valorisé par le sujet.



⁶³⁶ Le schéma actantiel proposé pour l'intrigue unifiante ne présente d'ailleurs qu'un seul personnage : Jésus.

⁶³⁷ La première catégorie regroupe les deux grands récits liés au thème de la moisson : les paraboles du semeur (v. 3-9) et des ivraies (v. 24-30). La deuxième série regroupe les paraboles dites de croissance : le grain de moutarde et le levain (v. 31-33). La troisième série se compose des trois paraboles-images racontées en fin de discours : les récits du trésor, de la perle et du filet (v. 44-50).



Ces schémas ne prétendent pas réduire l'ensemble des paraboles à trois procédés narratifs mais permettent de souligner au moins deux points communs à ces micro-récits. Le premier souligne la difficulté à discerner un destinataire, autrement dit à nommer le bénéficiaire du récit. Du point de vue de l'intrigue, la situation finale n'est généralement pas non plus formulée. Ces schémas actantiels confirment donc que l'état final n'est pas l'objectif de la narration et ne correspondent pas à des schémas de type transmission de savoir. Ils ne renvoient pas à un état mais à un événement. La dimension fonctionnelle du texte montre que la quête en cours de réalisation domine largement le récit. Le second point commun à ces paraboles est la réussite de la quête de l'objet. Cette quête constitue la colonne vertébrale du récit : l'objet est acquis par le sujet. Le récit, même réduit à un seul verset (v. 44), ne laisse pas la quête en suspens : elle aboutit nécessairement. Les schémas témoignent ainsi de la force de conviction qui sous-tend le fonctionnement de ces récits. Chacun d'eux raconte une certitude et non une possibilité. En ce sens, la fonction des actants de la narration (ou de l'énoncé) et particulièrement le couple sujet/objet accentue la fonction des actants de la

communication (ou de l'énonciation)⁶³⁸. La persistance avec laquelle les paraboles racontent l'acquisition de l'objet valorisé renforce la quête entreprise par le locuteur principal et lui confère une dimension insistante. La succession de paraboles équivaut à une accumulation de transformations réussies qui favorisent la transformation plus générale des non-comprenants en comprenants. Le procès de chaque parabole amplifie le procès du discours et favorise son déroulement.

La fonction narrative essentielle aux intrigues épisodiques se porte sur la réussite de la quête racontée. Différents opposants et adjuvants fonctionnent dans ces récits, leur réalisation ne se déroule pas sans encombre⁶³⁹. En revanche, si la narration signale une opposition (et l'opposant y est plus présent que l'adjuvant), elle ne l'explique pas. Les fonctions d'opposant sont occupées sans être motivées. Les schémas actantiels des paraboles témoignent d'un *Royaume* en mouvement, en cours de réalisation. Ils valorisent un parcours à emprunter et dont l'expérience est en cours de réalisation. Dans le cadre d'une étude sémiotique sur les paraboles, Le Guern en déduit une priorité donnée au mouvement *dans* et *par* la parabole :

« On peut penser que si le Royaume de Dieu ne peut pas être dit autrement qu'en paraboles, c'est, entre autres raisons, qu'il n'est pas présenté comme étant, mais comme arrivant. Ce que les paraboles disent du Royaume, c'est d'abord son dynamisme. »⁶⁴⁰

Dans la réalisation de la quête racontée par les paraboles, les fonctions actantielles sont rarement occupées par des personnages. Les dynamiques fonctionnent essentiellement grâce à des rôles occupés par des éléments pris dans la nature (les champs, la mer), des lieux du quotidien des auditeurs en présence. Ces emprunts favorisent évidemment l'appropriation des récits mais manifestent aussi une distance vis-à-vis de la dynamique globale du récit : les fonctions actantielles principales des paraboles sont hors de l'homme, elles n'en dépendent pas. En ce sens, on peut dire que ce qui gouverne en profondeur les paraboles, comme leur mise en récit, n'appartient pas aux auditeurs en présence, ni même aux auditeurs/lecteurs. Ces histoires sont fondées en dehors de l'histoire individuelle mais leur sont proposées à

⁶³⁸ « Typologiquement, on distinguera à l'intérieur du discours énoncé : - a) Les **actants de la communication** (ou de l'énonciation) que sont le narrateur et le narrataire, mais aussi l'interlocuteur et l'interlocutaire (qui participent à la structure de l'interlocution de second degré qu'est le dialogue). – b) Les **actants de la narration** (ou de l'énoncé) : sujet/objet, destinataire/déterminataire. », Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTÉS, *Sémiotique*, op.cit., p. 3.

⁶³⁹ Plusieurs paraboles font fonctionner de l'opposition (le semeur ou les ivraies) qui ne peut que nuire à la quête entreprise sans jamais l'interrompre véritablement. On peut ici noter que cette fonction de l'Opposant ne parvient même pas à imposer une redistribution des rôles en cours de récit.

⁶⁴⁰ Michel LE GUERN, « Parabole, allégorie et métaphore », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole*, op.cit., p. 34.

l'identification. Le schéma actantiel du discours indique que les fonctions principales sont occupées par le *parler en paraboles* et le *Royaume*, sujet et objet entretiennent une relation de dépendance avec le destinataire Jésus. Cette étroite dépendance permet au narrateur de raconter du lien possible à Jésus : les destinataires impliqués dans cette dynamique peuvent ainsi être mis en contact avec le locuteur Jésus. Leur présence dépend du lien qu'ils entretiennent avec Jésus mais l'étude doit maintenant interroger cette présence et déterminer quels sont les auditeurs placés au bénéfice de ce discours.

c) Des auditeurs

L'étude des protagonistes a montré comment le récit englobant utilise les figures en présence pour susciter toujours plus de parler en paraboles. Ainsi les foules désignées par le texte comme les destinataires du discours en paraboles (v. 3.34), justifient ce mode de langage et les disciples, désignés par le texte comme ayant connaissance des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11), entretiennent par leur incompréhension manifeste le flot de paraboles. Le narrateur raconte une prise de parole publique qui dépend d'un auditoire à deux composantes : les foules et les disciples. Les disciples apparaissent comme une partie de l'auditoire en présence puisqu'ils *s'approchent* du locuteur au v. 10. Leur mouvement signale une extraction tardive car le discours a déjà commencé : cette figure collective, qui n'était pas nommée à l'*incipit*, se détache de la figure englobante de départ en réaction à la première parabole. La distinction de ces deux figures collectives au cours du discours suscite un des principaux débats sur le chapitre 13. Les commentaires cherchent en effet à identifier plus précisément les différentes composantes de cet auditoire au fur et à mesure du récit. Dans une première partie faisant état de la question, l'étude a montré les enjeux que soulève la question des auditoires dans le chapitre 13⁶⁴¹. Il faut ici en rappeler brièvement les principaux éléments. Tout d'abord, la grande majorité des commentaires défend l'idée selon laquelle une nette distinction s'établit au cours du discours entre les foules et les disciples. Deux groupes d'auditeurs fonctionnent dans le récit : les foules qui rejettent la parole de Jésus et les disciples qui reconnaissent son autorité. Le parler en paraboles permet de distinguer ces deux camps et de mettre en lumière leur définitive séparation. Le commentaire de Luz, grand défenseur de cette hypothèse, précise encore que cette opposition raconte en filigrane celle qui se joue pour les auditeurs de Matthieu, c'est-à-dire la séparation entre Israël et l'Église des

⁶⁴¹ Voir *supra*, p. 46-59.

premiers chrétiens⁶⁴². À partir du v. 36 l'enseignement en paraboles s'adresse exclusivement aux disciples, auditeurs privilégiés préfigurant la communauté matthéenne construite en véritable modèle de foi. Deuxièmement, certains commentaires défendent l'hypothèse d'un discours à trois auditoires⁶⁴³ : les foules (ceux qui rejettent Jésus) et le *corpus mixtum* que constituent les disciples, image d'une communauté matthéenne elle-même composite. Autrement dit la communauté matthéenne à laquelle la seconde partie du discours (v. 36-53) semble s'adresser plus particulièrement, révèle un auditoire composé de véritables disciples (ceux à qui « il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » v. 11) et de disciples *en devenir* (ceux qui doivent encore accéder à la compréhension des paraboles). Cette hypothèse témoigne du contexte d'émergence de la communauté matthéenne elle-même en proie à des distinctions (notamment entre juifs et païens). Enfin certains travaux se détachent de ces lectures qui visent l'identification des auditeurs pour se concentrer sur la manière dont les paraboles construisent leur auditoire au fil du récit⁶⁴⁴. L'alternance des auditoires dont le texte témoigne, montre la capacité des paraboles à agir sur différents types d'auditeurs. En ce sens le discours en paraboles apparaît non plus comme un enseignement à comprendre et à assimiler mais comme un événement de parole dynamique auquel l'auditeur (« celui qui a des oreilles » v. 9.43) est appelé à participer⁶⁴⁵. Cette dernière hypothèse de travail concentre l'attention sur la mise en récit du discours en paraboles. La manière dont le narrateur raconte cet événement de parole ne semble effectivement pas construire de hiérarchie entre les personnages en présence d'après la catégorie du συνίημι / *comprendre*. Habitué à classer les personnages, les auditeurs/lecteurs sont pris ici dans un récit qui bloque toute possibilité d'identifier et de distinguer les « beaux » des « pourris » (v. 48), ou plus précisément encore de trier entre ceux à qui « il est donné » et ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 11). Cette ambivalence est maintenue principalement grâce à deux procédés narratifs : l'un consiste à fournir des repères notamment en faisant fonctionner des oppositions

⁶⁴² L'étude a déjà exposé la position que tient Luz à ce sujet : le discours en paraboles reflète la manière dont Jésus se détourne des foules au profit de ses disciples, figure collective annonciatrice de l'Église. Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 229-232.

⁶⁴³ Cette deuxième hypothèse de travail est largement défendue par la recherche d'Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E., op.cit.*

⁶⁴⁴ C'est l'axe de travail de Carter et Heil : Warren CARTER – John-Paul HEIL, *Matthew's Parables, op.cit.*

⁶⁴⁵ Le verbe συνίημι / *comprendre* sert de fil conducteur au chapitre 13. À six reprises (v. 13.14.15.19.23.51), il permet à Jésus de distinguer *ceux qui comprennent* de *ceux qui ne comprennent pas*. Le verbe n'est construit qu'une seule fois – dans une parabole – avec un objet direct (« la parole » v. 23). Laissé sans objet, sa signification n'est pas limitée à une application précise mais à l'expérience de la compréhension. Il s'agit de comprendre, pas de comprendre *quelque chose*. Cet emploi particulier est confirmé par son association régulière aux verbes sensitifs βλέπω ou ὁράω / *voir* (v. 13.14.15) et ἀκούειν / *entendre* (v. 13.14.15.19.23).

et l'autre à tenir sous silence les positions des auditeurs en présence. Le texte raconte bien une séparation en cours d'exécution mais n'en fournit ni les explications ni les positions.

Tout d'abord il faut examiner la manière dont le texte met en place un système d'oppositions. Ce système apparaît explicitement à travers le lexique sélectionné dans la réponse fournie par Jésus à ses disciples au sujet de sa manière de parler. Son propos repose alors entièrement sur une opposition entre un *vous* / ὑμεῖς et un *ceux-là* / ἐκεῖνοι (v. 11). Jésus justifie l'usage des paraboles en décrivant plusieurs possibilités d'être et de faire : parce que certains reçoivent, voient, entendent, comprennent et d'autres pas, il est nécessaire de parler en paraboles. Le premier échange hors paraboles a lieu entre les disciples et Jésus, il met en place un système normatif qui génère de la comparaison entre deux catégories de personnes. Les v. 11 à 17 décrivent en effet un lieu dans lequel les auditeurs/lecteurs évoluent et doivent nécessairement se situer. Deux pôles principaux s'opposent et construisent un espace où négatif et positif cohabitent :

<i>vous</i> / ὑμεῖς		<i>ceux-là</i> / ἐκεῖνοι
il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux v. 11	← →	ce n'est pas donné v. 11
celui qui a, il lui sera donné et il aura en surabondance v. 12	← →	celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui v. 12
Bienheureux vos yeux parce qu'ils regardent et vos oreilles parce qu'elles entendent v. 16	← →	je leur parle en paraboles parce qu'ils regardent sans regarder et qu'ils entendent sans entendre ni comprendre v. 13
voir ce que vous regardez entendre ce que vous entendez v. 17	← →	s'accomplit pour eux la prophétie d'Ésaïe : entendre sans comprendre / regarder sans voir v. 14

En établissant un espace évaluatif qui émerge entre un *vous* et un *ceux-là*, le locuteur fournit à ses auditeurs une grille de compréhension pour son discours. Jésus les informe que son mode de langage est lié à l'espace dans lequel ils évoluent et doivent se situer. Cette réponse établit une opposition radicale entre *celui qui a* et *celui qui n'a pas* (v. 12), c'est-à-dire qu'elle fournit une échelle de valeur du discours en paraboles. À l'écoute des paraboles

l'auditeur/lecteur peut se reconnaître comme celui à qui *il est donné* ou à qui *il n'est pas donné* (v. 11), s'identifier à *celui qui a* ou à *celui n'a pas* (v. 12), être au bénéfice d'une béatitude (v. 16) ou d'une prophétie accomplie (v. 14), succéder ou non aux *nombreux prophètes et justes* qui *ont désiré voir et entendre* (v. 17). La réponse de Jésus à ses disciples permet au narrateur de fournir à ses auditeurs/lecteurs un large panel d'identifications possibles, de places à prendre à l'écoute des paraboles. En s'orientant dans cet espace, les personnages en présence vont faciliter l'orientation des auditeurs/lecteurs dans leur circuit de compréhension. En entrant en relation avec le locuteur principal, les disciples permettent de baliser différents parcours à l'écoute des paraboles et de se mettre en réseau avec les foules. Disciples et foules font partie de ceux qui ont à se situer et au-delà d'eux, les auditeurs/lecteurs de Matthieu 13. Cet espace évaluatif rapporté par le locuteur principal est à l'image de celui que les paraboles racontent. En ce sens, chaque parabole propose à nouveau un espace où négatif et positif cohabitent, et dans lequel les auditeurs en présence sont appelés à se situer. Les *vous* / ὑμεῖς et les *ceux-là* / ἐκεῖνοι fonctionnent également dans les paraboles qui organisent leur récit dans un espace émergeant à travers un pôle positif et un pôle négatif. Un simple relevé lexical permet de mettre en évidence les principales oppositions qui travaillent la majorité des récits paraboliques⁶⁴⁶ :

Pôle positif (<i>vous</i> / ὑμεῖς)		Pôle négatif (<i>ceux-là</i> / ἐκεῖνοι)
la belle terre	← →	dévorer v. 4
donner du fruit v. 8		les pierrailles
		pas de terre en profondeur v. 5
		être brûlé
		pas de racine
		se dessécher v. 6
		tomber sur les épines
		étouffer v. 7
ce qui a été semé dans le cœur v. 19	← →	le méchant v. 19
être ensemencé v. 19.20.23		voler

⁶⁴⁶ Ce relevé ne prétend pas à l'exhaustivité mais suffit à montrer la manière dont le texte met en place un dispositif d'évaluation. On peut noter que seules les paraboles du trésor (v. 44) et de la perle précieuse (v. 45-46) ne font pas fonctionner d'oppositions : la valeur des biens trouvés suffit à évaluer positivement l'espace narratif. L'étude reprendra ces questions d'évaluation notamment lorsqu'elle abordera plus précisément les relations entre *valeurs* et *textualité* en Mt 13.

entendre la parole v. 20.22.23		les pierrailles v. 20
la prendre avec joie		pas de racine v. 21
la belle terre v. 23		être de brève durée
comprendre la parole		l'oppression ou la persécution
porter du fruit		tomber
		les épines v. 22
		le souci du temps présent et l'artifice
		de la richesse
		étouffer
		devenir stérile
semer une belle semence v. 24.27	← →	un ennemi v. 25.28
germer et produire du fruit v. 26		semer des ivraies
laisser croître ensemble v. 30		les ivraies v. 26.27.29
rassembler v. 30		déraciner le blé v. 29
		consumer entièrement v. 30
la plus grande v. 32	← →	la plus petite v. 32
lever v. 33	← →	cacher v. 33
le Fils de l'homme v. 37.41	← →	les fils du méchant v. 38
les fils du Royaume v. 38		le diable v. 39
des anges v. 39.41		les scandales v. 41
dans le Royaume v. 41.43		les faiseurs d'injustice
les justes v. 43		la fournaise du feu v. 42
resplendir comme le soleil		sanglot
		grincement de dents
les beaux v. 48	← →	les pourris v. 48
les justes v. 49		les méchants v. 49

Ces oppositions reprennent les dualités mises en place par le locuteur et prolongent l'espace évaluatif dans lequel les auditeurs en présence évoluent. Les motifs de l'exclusion, de la

radicalité, de la séparation et du tri travaillent à la fois le récit englobant et les récits épisodiques. En devenant auditeurs des paraboles, les personnages pénètrent des récits qui se déploient selon des critères négatifs ou positifs connus. Les paraboles leur laissent la possibilité d'expérimenter des oppositions qui travaillent leur monde et de prendre position dans cet espace. En revanche, si le texte construit un espace évaluatif auquel les auditeurs sont soumis, il ne permet pas de situer précisément ces auditeurs dans ce monde raconté. Des oppositions radicales fonctionnent dans le récit et sont reprises dans les paraboles, elles délimitent un espace et le dotent de repères négatifs et positifs, mais aucun indice ne permet de situer définitivement les auditeurs à l'intérieur de ce système normatif. Le narrateur cache à ses auditeurs/lecteurs les positions de ses personnages, il ne fait que raconter certaines évolutions (les disciples) mais maintient l'essentiel sous silence (les foules). Ce choix traduit une volonté de raconter la réalité des oppositions à l'œuvre, de construire un monde où coexistent différents camps.

Si la présence des foules (v. 2.3.34.36) et des disciples (v. 10.36) est textuellement attestée, il semble plus difficile de les distinguer en tant qu'auditoires⁶⁴⁷. Foules et disciples apparaissent comme deux aspects cumulatifs de l'auditoire de Jésus déjà présents aux chapitres précédents. Dès 5,1 ils apparaissent ensemble et leur distinction ne semble reposer que sur le lien que certains parviennent (ou non) à établir avec Jésus. Les foules écoutent l'enseignement de Jésus (12,9) et le voient agir en thaumaturge (12,15). Elles s'interrogent même sur son identité (12,23) et assistent à la controverse qui l'oppose aux Pharisiens (12,22-45). Elles entendent ce que Jésus dit de sa véritable fratrie (12,46-50). Le récit évangélique semble les tenir à distance mais elles constituent un auditoire ouvert et réceptif depuis deux chapitres déjà : les chapitres 11 et 12 signalent leur présence tout au long de la crise grossissante entre Jésus et les Pharisiens. Jésus ressent même de la compassion pour elles dès 9,36 mais encore en 14,14 et 15,32. Le récit fait état de leurs sentiments, notamment de leur étonnement et de leur crainte révérencielle à l'écoute des paroles et à la vue des actes de Jésus (7,28 ; 9,8 ; 12,23 ; 15,31). Les commentaires ont élaboré différentes hypothèses sur le personnage des foules dans Matthieu, aucun consensus n'est établi au sujet de leur fonction. Dans son étude consacrée

⁶⁴⁷ Dans son commentaire de Mt 13, Luz propose une structure en deux parties fondée sur un changement d'auditoire. Le premier auditoire est constitué des foules et des disciples (v. 1-36) et le second uniquement des disciples (v. 36-53). Cette distinction marque selon lui la rupture qui s'opère entre Jésus et Israël, l'émergence de l'Église primitive. La parabole est l'outil de révélation sélectionné qui met en lumière cette séparation et effectue le tri entre les *compreneurs* et les autres. Ce grossier résumé de l'interprétation de Luz entend simplement souligner que ce type de lecture fait coïncider les auditeurs aux oppositions qui travaillent le récit. À l'image de la parabole du semeur, il s'agit de repérer parmi les auditeurs ceux qui « se sont desséchés » (v. 6) et ceux qui « donnent du fruit » (v. 8).

aux foules dans Matthieu, Carter rappelle l'ambivalence de ce personnage régulièrement doté dans l'évangile de traits négatifs et positifs⁶⁴⁸. Selon lui ces foules ne peuvent pas être cantonnées à un rôle unique dans l'évangile : il s'agit davantage de comprendre la fonction de leur parcours sur l'ensemble du récit évangélique. Dans cette perspective il souligne particulièrement le rôle déterminant du chapitre 13. Jusqu'au chapitre 10 leur adhésion à Jésus semble possible ainsi que la reconnaissance de son identité messianique. Les foules se détachent progressivement de Jésus et font entièrement place aux seuls disciples. Comme la plupart des commentaires⁶⁴⁹, Carter défend l'idée selon laquelle le chapitre 13 marque sur ce point une nette différenciation entre foules et disciples :

« Instead of being the "applauding backdrop" for Jesus' ministry (Strecker) or being "theologically neutral" (Guelich), they provide a significant contrast with disciples. The audience learns more in chap. 13 about the basis of this differentiation. Disciples understand "the mysteries of the kingdom of heaven" (13:11a) and are blessed (13:16-17 ; cf. 11:6), but the crowds are qualitatively different from disciples and gain more instruction (13:36b-43), while Jesus leaves the crowds who do not understand (13:36a). »⁶⁵⁰

Après le chapitre 13, l'inadéquation progresse entre les foules et Jésus alors que les disciples gagnent en compréhension. Une hiérarchie s'installe plaçant les disciples au plus près de Jésus puis viennent les foules et enfin les chefs religieux. Cette hiérarchie ne résiste pourtant pas à la lecture du discours en paraboles dont la mise en récit ne permet pas de faire coïncider exactement les destinataires des paraboles aux auditeurs en présence. Aux foules qui ne voient ni n'entendent ni ne comprennent, Jésus adresse directement ce discours (v. 1-3) et les constitue comme les premiers et uniques destinataires⁶⁵¹. Aux disciples que la connaissance des mystères dispense des paraboles (v. 11), Jésus ne cesse de parler en paraboles. Foules et disciples fonctionnent ensemble selon un jeu de contraste permanent : deux groupes sont bien établis mais les frontières n'apparaissent pas hermétiques. La catégorie du συνήμι /

⁶⁴⁸ Warren CARTER, « The Crowds in Matthew's Gospel », *CBQ* 55/1 (1993), p. 54-67. Dans cet article, Carter attribue une fonction didactique aux foules. Selon lui, elles servent de modèle missionnaire à la communauté matthéenne, elles éduquent ses auditeurs sur la réalité de leur mission. Dans cette perspective, la présence des foules dès le début du discours en paraboles met en lumière les difficultés auxquelles le témoignage de la communauté matthéenne est confronté : les foules ne comprennent pas la parole annoncée.

⁶⁴⁹ Dans son commentaire, Kingsbury envisage le chapitre 13 comme le renversement de la fonction des foules dans l'évangile. Jack Dean KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, *op.cit.*

⁶⁵⁰ Warren CARTER, « The Crowds in Matthew's Gospel », *art.cit.*, p. 62-63.

⁶⁵¹ Il faut noter ici que des cinq grands discours habituellement reconnus dans Matthieu, seul le discours en paraboles est dès le début directement adressé aux foules. En dehors de cet exemple, elles sont globalement exclues des discours du Maître dont les disciples restent les privilégiés. La présence des foules en Mt 13 est donc narrativement valorisée, elle apparaît nécessaire au déroulement et à la compréhension du discours.

comprendre ne permet pas de distinguer plusieurs types d'auditeurs tous présentés en lien d'écoute avec la parole du Maître. L'aspect noétique de la relation à Jésus (de la foi) n'est pas l'enjeu véritable du discours en paraboles en ce sens qu'il ne le suppose pas⁶⁵². Dans son ouvrage consacré aux foules dans le premier évangile, Cousland nuance ce fameux contraste entre foules et disciples et refuse même de parler de rupture⁶⁵³. Cousland défend l'idée que les différentes fonctions de ces deux groupes permettent à la communauté matthéenne de maintenir ouvert le dialogue avec la foule et donc les juifs. En n'enfermant pas ces foules dans un rôle précis, Matthieu leur laisse une possibilité de changer et ne rompt pas le dialogue avec elles. Selon lui, le chapitre 13 distingue nettement les foules des disciples mais ne témoigne pas d'un rejet définitif :

« The disciples understand. The crowds do not. The interpretation of the parable relates explicitly, therefore, to the divine economy elaborated at 13:10-17. [...] Taken as a whole, therefore, 13 :10-23 presents a pessimistic view of the crowds. They are deliberately contrasted with the disciples in such a way as to make their deficiencies and obtuseness obvious. Such an understanding naturally poses problems for interpreting the crowds. »⁶⁵⁴

La coprésence des foules et des disciples permet au narrateur de raconter la variété des effets que les paraboles peuvent produire. En revanche l'opposition foules/disciples ne coïncide pas avec l'opposition compréhensibles/non-compréhensibles. Lorsque les commentaires font une nette distinction d'auditoires entre foules et disciples, ils fondent leur hypothèse sur les compétences de l'auditoire à *comprendre* une parabole. Or le texte raconte que les disciples ne comprennent pas les paraboles qu'ils entendent et qu'ils ont besoin d'explications : « Explique-nous la parabole des ivraies du champ » v. 36. Jésus les met en situation de recevoir toujours plus de paraboles : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur » v. 18. Le paraboliste multiplie les tentatives : « il leur proposa une autre parabole » v. 24, « il leur proposa une autre parabole » v. 31, « il leur dit une autre parabole » v. 33, « encore une fois »

⁶⁵² Sur la relation établie entre la foi et la compréhension dans le premier évangile, Zumstein défend l'idée selon laquelle la πίστις fonctionne séparément du συνιέναι : « Barth distingue avec raison le συνιέναι de la πίστις. Il montre que, chez Mt, le συνιέναι recouvre plutôt la confiance du disciple, sa volonté d'obéir à Dieu. Plus discutable est la relation qu'il établit entre la foi et la compréhension lorsqu'il soutient que le συνιέναι est la présupposition de la πίστις. 13,10-17 inviterait plutôt à comprendre cette relation sur le mode de la présupposition réciproque. Pourtant, au niveau de l'évangile dans son ensemble, il semble bien que Mt n'ait pas réfléchi à ce problème de manière systématique et qu'il traite ces deux thèmes de manière séparée. », Jean ZUMSTEIN, *La condition du disciple dans l'évangile selon Matthieu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 234.

⁶⁵³ Robert C. COUSLAND, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden / Boston / Köln, Brill, NovTSup (102), 2001.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 257-258.

v. 45, « encore une fois » v. 47. Ces répétitions ont valeur d'insistance et agissent comme des avertisseurs : toute sorte d'auditeurs doit entendre parler en paraboles du *Royaume des cieux*. Il ne s'agit pas de *comprendre* mais d'*entendre* le récit qu'elles génèrent, de « voir ce que vous regardez » (v. 17).

« La parabole met en jeu une compétence du récepteur qui échappe au contrôle logique : on peut postuler que c'est la compétence narrative, compétence qui diffère de la compétence lexicale par le fait qu'elle est en quelque sorte transculturelle, qu'elle ne dépend pas de la langue employée. »⁶⁵⁵

Le Guern rappelle ici que la parabole ne transmet pas une connaissance mais raconte une histoire. Distinguer des auditeurs en termes de compréhension revient à réserver cet enseignement à une catégorie prédéfinie d'auditeurs. La parabole est alors perçue comme véhiculant un savoir que seul des initiés, en l'occurrence les disciples, pourraient percevoir. Or le récit ne raconte pas les disciples dotés de compétences intellectuelles supérieures mais raconte la variété des auditeurs possibles. Foules et disciples cumulés permettent au narrateur de mettre en récit ce large panel d'auditeurs composés de comprenants et de non comprenants. La parabole mise sur une compétence narrative qui se déploie du seul fait d'être entendue et échappe au contrôle des auditeurs/lecteurs. Dans une contribution sur le thème de *la déroute* orchestrée par la parabole sur son auditeur/lecteur, Cusin souligne la force interpellatrice du récit parabolique :

« La parabole n'est pas un discours qui cherche à mieux faire comprendre ; sa visée n'est pas d'abord pédagogique. Si elle est adressée aux foules qui ne peuvent la comprendre, et non point réservée aux seuls disciples, c'est qu'elle est avant tout un appel à entendre [...] La parabole rappelle à qui sait la lire qu'elle peut être entendue de ceux qui croient la comprendre, mais aussi de ceux qui ne la comprennent pas. »⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Michel LE GUERN, « Parabole, allégorie et métaphore », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole*, *op.cit.*, p. 35.

⁶⁵⁶ Michel CUSIN, « Parole et symptôme dans la parabole », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole*, *op.cit.*, p. 45. Cet article propose une analyse de type psychanalytique sur le rapport qui lie la parole et la parabole. Même si cette étude se situe sur un tout autre plan, on peut noter ici que l'auteur insiste sur la déroute que génère la parabole. La parabole déplace son auditeur non pas pour qu'il comprenne mieux, mais pour qu'il entende.

Luz envisage la parabole comme ce qui sanctionne l'incompréhension des foules⁶⁵⁷ et crée un auditoire d'initiés en excluant le reste. L'étude défend plutôt l'idée que la parabole tient tout en même temps la compréhension et l'incompréhension : la structure parabolique, parce qu'elle est narration, repose sur cette tension. La parabole, littéralement « parole jetée à côté », ne désigne pas directement son objet mais impose le détour par le récit : elle dévoile et cache en même temps. Sa narrativité impose que ses auditeurs/lecteurs s'approprient son histoire. Sa structure suscite son auditoire qui, à l'écoute de son récit, part en quête de son objet. L'auditoire que la parabole constitue repose sur cette ambivalence contenue dans le récit et textuellement attestée : l'auditoire peut « entendre sans entendre ni comprendre » (13,13). Le paraboliste, par son autorité sur les personnages en présence, impose (plus explicitement à ses disciples) de chercher à comprendre, de partir en quête de son parler en paraboles. C'est lui qui prend l'initiative de ἀφίημι / *laisser* les foules (v. 36), ce qui signifie en creux qu'elles se maintenaient à proximité de lui. En ce sens, les propositions narratives des paraboles sont placées sous la seule autorité de Jésus. En dehors de lui, il n'y a pas d'accès possible à ces récits comparables au *Royaume des cieux*. En choisissant de parler en paraboles, Jésus cherche et vise « le tout » (v. 33) de ses auditeurs (intellect, émotion, sens, etc.). Il leur offre d'expérimenter une histoire comparable au *Royaume* : sous son autorité, les auditeurs en présence sont sommés de se saisir de ces récits. Greimas explique à propos des paraboles que la figure des disciples incarne « à travers différents auditeurs, des attitudes véridictoires graduées, passant de l'incompréhension du doute, à l'acceptation », cette figure sert « de relais et se prête à son identification avec le lecteur hors texte »⁶⁵⁸. En ce sens, l'auditoire n'est pas un ensemble constitué en amont ou en aval de la parabole selon un critère de compréhension mais il participe du même mouvement que la parabole. Il se constitue au fil du récit parabolique qui appelle à participer à l'événement raconté. Ainsi, il varie selon différentes modalités d'écoute et se constitue tour à tour d'incompréhension (v. 10b) et de compréhension (v. 51), de désir (v. 36c), de silence, de prise de distance (v. 36a) et de mise à proximité (v. 10a). Le narrateur cache les positions mouvantes des auditeurs en présence qui,

⁶⁵⁷ La proposition de Luz est reprise ici à titre de modèle. À sa suite, d'autres commentaires ont fait de la parabole un élément sélectif de l'enseignement de Jésus. Par exemple, dans un article abordant l'auditoire des paraboles en Mt 13, Genuyt fait de la parabole l'élément qui révèle l'incompréhension de l'auditoire : Jésus énonce des paraboles dans le but de sanctionner un aveuglement. La parabole est sujet du tri à opérer, « de la maladie à soigner ». François GENUYT, « Matthieu 13, l'enseignement en paraboles », *art.cit.*, p. 30-44.

⁶⁵⁸ Algirdas Julien GREIMAS, « Les paraboles au regard de la sémiotique », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole*, *op.cit.*, p. 386.

malgré leur diversité, n'ont tous accès à Jésus qu'à travers ce mode de langage⁶⁵⁹. Jésus parle en paraboles à ceux qui comprennent comme à ceux qui ne comprennent pas. Son mode de langage déborde des récits paraboliques et s'immisce dans les réponses qu'il fournit à ses disciples (v. 12-13) et dans son commentaire final (v. 52). Le narrateur ne permet pas aux auditeurs/lecteurs de cerner les personnages en présence : le texte n'atteste pas la connaissance des « mystères du Royaume » que les disciples ont reçue (v. 11) et maintient les foules dans le silence absolu abandonnant leur réaction à l'imaginaire du hors texte. Les auditeurs/lecteurs n'ont pas accès aux parcours narratifs des personnages dont la présence effective lors de ce discours reste ambiguë⁶⁶⁰. Les foules ne sont explicitement mentionnées qu'aux v. 2-3 et 36, et les disciples qu'aux v. 10 et 36. En dehors de ces mentions, le texte laisse incertaine l'identification des pronoms personnels qu'il emploie : « ὑμεῖς / vous donc, écoutez la parabole du semeur » v. 18 ; « ἑαυτοῖς / leur proposa une autre parabole » v. 24 ; « ἑαυτοῖς / leur proposa une autre parabole » v. 31 ; « ἑαυτοῖς / leur dit une autre parabole » v. 33⁶⁶¹. L'ambiguïté maintenue sur la présence des personnages agit sur l'auditeur/lecteur et facilite sa participation au récit. Le récit englobant entretient l'ambiguïté sur les positions des personnages en présence et cette ambiguïté est réinvestie dans les récits paraboliques. Le langage parabolique maintient en effet sous silence l'identité de « celui qui entend et comprend la parole » (v. 23), des « serviteurs du maître de maison » (v. 27) et enfin du « scribe devenu disciple du Royaume des cieux » (v. 52). Les reprises de paraboles ne livrent pas non plus l'identité des *compreneurs* : on ignore à qui peut être attribué le titre de « serviteur » (v. 37-43), qui est « celui qui porte du fruit » (v. 19-23) et enfin qui « est devenu disciple du Royaume » (v. 52). Le motif du tri, dont l'exécution définitive est le seul interdit explicitement posé (v. 29), travaille l'ensemble du récit et fonctionne aussi bien dans les paraboles que dans leur mise en récit. En revanche, le texte ne permet pas de procéder dès à présent au tri qui mettra définitivement à jour *au temps de la moisson* l'identité des *ivraies* et des *belles semences*. Cette impossibilité à fixer l'événement en cours dynamise le discours et lui confère une dimension interpellatrice : la mise en récit des paraboles favorise leur capacité

⁶⁵⁹ Jésus ne parle pas en paraboles à ses opposants (chapitres 11-12) et il a déjà enseigné sans parabole aux foules (chapitre 5). Ce discours déploie du langage parabolique aussi bien aux foules qu'aux disciples : en ce sens il n'est pas réservé à un auditoire particulier mais offre une possibilité nouvelle d'entendre *la parole du Royaume*.

⁶⁶⁰ L'étude reviendra sur l'analyse des parcours narratifs notamment lors de l'étude des valeurs véhiculées au niveau local par les personnages.

⁶⁶¹ L'étude a déjà noté les imprécisions du texte lorsqu'il s'agit de nommer le locuteur ou les auditeurs du discours : les noms sont rapidement pronominalisés puis les pronoms disparaissent au fur et à mesure des versions. Les leçons ont en effet tendance à abandonner les pronoms compléments d'objet direct, créant une tendance à l'élargissement de l'auditoire. Ces hésitations signalées par l'apparat critique reviennent à six reprises au moins (v. 13.29.36.37.51 et 52) et soulignent les difficultés textuelles à situer les personnages en présence.

à susciter à nouveau des auditeurs qui ne les comprennent pas ou ne cherchent pas à les entendre. Le langage parabolique est utilisé comme moyen de communication visant la transformation de ses auditeurs. La coexistence des deux groupes (*comprenants* et *non-comprenants*) est bien évidemment établie et le récit en rend compte, mais les frontières des deux camps en présence ne sont ni définitivement fixées ni étanches.

d) Des absents

La parabole n'est pas le mode de langage réservé à ceux à qui ce n'est pas « donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11) ni à ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 12) ni même à ceux qui « regardent sans regarder et entendent sans entendre ni comprendre » (v. 13) : Jésus ne parle pas en paraboles aux Pharisiens et a déjà enseigné sans parabole aux foules (chap. 5). Ce n'est pas l'auditoire qui détermine le langage employé, c'est le langage parabolique qui détermine ses destinataires. Dans cette perspective, les paraboles mettent en place une stratégie de communication : ce qu'elles communiquent n'est pas transmis directement mais véhiculé à travers un récit. Ce détour par la narrativité implique un discours masqué dont les destinataires ne sont pas nécessairement les auditeurs en présence dans le récit. Ce détour peut s'avérer utile pour éviter un affrontement ou résoudre une situation de crise.

« Les paraboles sont des paroles en situation. Elles supposent des circonstances dans lesquelles Jésus s'explique avec ses interlocuteurs, en vue de modifier leur point de vue. »⁶⁶²

Marguerat insiste sur la fonction dialogale du langage parabolique : la parabole permet à Jésus de maintenir un dialogue avec des interlocuteurs jugés difficiles et d'éviter ainsi un violent affrontement. Cette fonction dialogale agit au point de laisser des traces dans le récit qui permettent parfois de retrouver les points d'affrontements et l'identité des opposants. Dans ce discours, l'étude des actants a permis de montrer que l'intrigue englobante n'utilise aucune fonction d'opposition assumée par des personnages. Seules les intrigues épisodiques proposent et mettent en action des opposants. L'opposition à Jésus a pourtant atteint un degré élevé au cours des précédents chapitres du récit évangélique. Le contexte polémique de l'énonciation des paraboles ne fait pas de doute ici. La polémique a tant grossi au cours des chapitres 11 et 12 que la crise apparaît même irréversible. Ces premiers flots de paraboles se

⁶⁶² Daniel MARGUERAT, *Parabole, op.cit.*, p. 32.

situent exactement entre la première attestation d'un complot de mort contre Jésus (12,14) et le récit de mise à mort de Jean le Baptiste (14,1-12).

12, 14-15	14, 12-14
<i>Une fois sortis, les Pharisiens tinrent conseil contre lui, sur les moyens de le faire périr. → Mort</i> <i>L'ayant appris, Jésus se retira de là. Beaucoup le suivirent ; il les guérit tous.</i> → Mise à l'écart + guérison des foules	<i>Les disciples de Jean vinrent prendre le cadavre et l'ensevelirent ; puis ils allèrent informer Jésus. → Mort</i> <i>À cette nouvelle, Jésus se retira de là en barque vers un lieu désert, à l'écart.</i> <i>L'ayant appris, les foules le suivirent à pied de leurs diverses villes. → Mise à l'écart</i> <i>En débarquant, il vit une grande foule ; il fut pris de pitié pour eux et guérit leurs infirmes. → Guérison des foules</i>

Le chapitre 13 est encadré par deux annonces de mort, deux mises à distance volontaires de Jésus et deux récits de miracles avec les foules. Ce parallèle entre la mort de Jésus et celle de Jean le Baptiste se construit en dehors de la question des paraboles. Cette insertion du parler en paraboles entre deux retraits de Jésus peut néanmoins faire sens. Le récit utilise un procédé connu : Jésus s'écarte physiquement du lieu d'opposition dont le récit atteste qu'il est porteur de mort. Dans un même mouvement, le discours prend lui aussi de la distance en opérant un détour par le récit parabolique. Si la parabole peut être perçue comme une manière de transposer dans un ailleurs fictif un conflit réel soit pour le résoudre soit pour s'y exprimer, alors on peut dire qu'ici, Jésus transpose son éloignement des Pharisiens à travers son langage. La parole prend de la distance et devient un parler en paraboles, elle n'est plus directe mais indirecte. Tout ce qui relève de cette opposition bascule dans le langage parabolique qui met à l'écart et donc préserve pour un temps de la violence⁶⁶³. La parabole permet d'intégrer le durcissement des Pharisiens et la mort annoncée de Jésus. Les Pharisiens

⁶⁶³ À la suite de la première mention du complot de mort, Jésus se retire. Ce retrait est pourtant faussé par la présence des foules, occasion pour le narrateur d'insérer une citation d'accomplissement d'Ésaïe reprenant le thème du *Serviteur souffrant* (12,18-21). On peut simplement noter que la description de ce serviteur semble accentuer la mise à distance de Jésus. Il est question de ne pas « chercher querelles », de ne pas « pousser de cris », de ne pas « faire entendre sa voix sur les places », de ne pas « briser le roseau froissé ». Ce portrait justifierait à lui seul le détour par la parabole pour s'adresser aux opposants : l'échange frontal et l'injonction ne sont pas des caractéristiques du personnage du *Serviteur souffrant*. Quoi qu'il en soit, le lecteur est préparé à une telle lecture puisqu'il a enregistré ce portrait du serviteur avant d'accéder aux paraboles. Le récit a déjà raconté qu'une autre parole, détournée, est possible.

perdent leur statut de protagonistes pour être objectivés dans les récits paraboliques. Ils deviennent objet d'enseignement pour les foules et les disciples. Le récit englobant est ainsi relu à travers des récits paraboliques.

Il faut préciser que ce jeu de communication opère différemment au chapitre 21 qui souligne de manière plus évidente la fonction dialogale des paraboles. Le détour qu'elles effectuent est même narrativement attesté en 21,45-46 :

En entendant ses paraboles, les grands prêtres et les Pharisiens comprirent que c'était d'eux qu'il parlait. Ils cherchaient à l'arrêter, mais ils eurent peur des foules, car elles le tenaient pour un prophète.

Le contexte d'insertion des paraboles est différent puisque le chapitre 21 sollicite directement l'avis de l'auditoire : Jésus vient d'affronter les Pharisiens au sujet de l'origine de son autorité et fait appel au sens commun (« Quel est votre avis ? Un homme avait deux fils... » 21,28). Le conflit est détourné dans le langage parabolique mais les destinataires en restent les Pharisiens auditeurs attestés. Au chapitre 21 le fonctionnement de ce langage souligne donc l'importance de sa fonction dialogale. Au chapitre 13 le récit ne dit pas que les Pharisiens font partie des auditeurs présents mais leur absence suffit à orienter la compréhension des paraboles. Le contexte d'insertion de ces récits doit être à nouveau examiné, notamment en suivant la trace des Pharisiens, personnages d'opposition particulièrement actifs au chapitre 12. Après les controverses autour du sabbat, l'affrontement atteint son paroxysme et aboutit à un complot de mort contre Jésus. Le récit indique que les Pharisiens quittent la scène du récit (12,14) :

Une fois sortis, les Pharisiens tinrent conseil contre lui, sur les moyens de le faire périr.

La prise de distance physique entre Jésus et les Pharisiens est doublement signifiée par le retrait de Jésus en 12,15. Le narrateur met alors en avant le personnage collectif des foules. La présence des disciples est supposée tout au long du chapitre (12,1.49). Les Pharisiens resurgissent pourtant au chapitre 12 par des moyens détournés : le narrateur les maintient en présence mais comme pour mieux raconter la rupture. Jésus opère en effet un miracle qui suscite l'interrogation des foules (12,22-24) et c'est en voyant leurs réactions que les Pharisiens réitèrent leurs attaques contre Jésus. Comme en 12,15 (ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς / *Jésus ayant connu*), Jésus fait acte de prescience (εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν / *sachant leurs sentiments* 12,25) : le dialogue ne fonctionne plus directement, les foules servent d'intermédiaires. En fonction de ce qu'il sait de leurs sentiments, Jésus les interpelle

directement (v. 25-27), argumentant par de courtes paraboles (v. 29.33.35) et quelques sentences (v. 25.30.37). Un nouveau face à face est raconté (12,38) :

Alors quelques scribes et Pharisiens *prirent la parole* : « Maître, nous voudrions que tu nous fasses voir un signe. »

Jésus leur répond directement. Là encore, l'argumentation prend appui sur une parabole (12,43-45) mais les propos de Jésus sont particulièrement violents. En présence des foules, il semble désigner les Pharisiens à la vindicte publique (ce que laisse d'ailleurs supposer la conclusion en 12,45). Les invectives directes attestent la violence des propos : *engeance de vipères* (12,34), *vous êtes mauvais* / *πονηροὶ* (12,34), *génération mauvaise* / *πονηρὰ* et *adultère* (12,39), *génération mauvaise* / *πονηρᾶ* (12,45)⁶⁶⁴. Jésus s'adresse directement à ses opposants et depuis 12,14 c'est au péril de sa vie. Une fois le complot de mort fomenté, les Pharisiens ne quittent donc pas tout à fait la scène et continuent de rôder autour de Jésus et ses disciples⁶⁶⁵. Leurs interventions orales signalent la rupture définitive avec Jésus. Les Pharisiens endossent définitivement la fonction d'opposants. Les foules assistent à ces violents échanges et sont désignées par le narrateur comme les destinataires privilégiés de Jésus : « comme il parlait encore aux foules » (12,46). Contrairement aux Pharisiens, les foules maintiennent leur lien à Jésus. Le récit raconte des jeux de distance entre Jésus/les disciples et Jésus/les foules (12,15.46 et 13,2.36.53). Le chapitre 13 s'ouvre donc en présence des foules (signifiée à *distance*), des disciples (signifiés à *proximité*) et de Jésus (figure centrale). Le récit maintient en retrait les Pharisiens mais les auditeurs/lecteurs sont avertis de la présence latente de ces opposants en rupture de dialogue. Le chapitre 13 sélectionne des motifs, des images et un vocabulaire empruntés au chapitre 12. Une rapide comparaison témoigne de ces reprises lexicales :

⁶⁶⁴ Il faut noter ici la présence régulière de l'adjectif *πονηρὸς* / *mauvais* – *méchant* dans le chapitre 12 : il apparaît sept fois (v. 34.35^{x3}.39.45^{x2}). Le chapitre 13 l'utilise à trois reprises (v. 19.38.49). À cet adjectif est associé son contraire *καλὸς* / *beau* qui apparaît trois fois au chapitre 12 (v. 1.2.33) et que le chapitre 13 reprend à son tour sept fois (v. 8.23.24.27.37.38.45). Cette remarque entend souligner la continuité du vocabulaire employé dans ces deux chapitres qui crée du lien entre les différentes intrigues épisodiques. C'est à l'intérieur des paraboles que ce vocabulaire issu du chapitre 12 se retrouve plus spécifiquement. Il faut ajouter encore que ce vocabulaire transmet un système de valeurs appliqué aux Pharisiens dans le chapitre 12 et réinvesti sur les différents actants des paraboles. L'étude reviendra sur ce point, notamment en analysant les valeurs véhiculées dans les paraboles.

⁶⁶⁵ On pourrait ici jeter rapidement un pont narratif entre cette présence latente et ce qui est dit de *l'ennemi* dans la parabole des ivraies : « il a semé des ivraies au milieu du blé et il s'est éloigné » (13,25b). La traduction a proposé *s'éloigner* pour *ἀπέρχομαι* et non pas *s'en aller* comme la plupart des traductions françaises. La composition du verbe suggère un éloignement et non un départ : l'opposant n'est pas si loin, le texte atteste qu'il n'a fait que prendre de la distance.

Chapitre 12 ⁶⁶⁶	Chapitre 13
<u>v. 1-8 : les épis arrachés</u> σπείρειν / <i>semer</i> – ἐσθίω / <i>manger</i> Les Pharisiens condamnent les coupables.	→ vocabulaire de la parabole du semeur (v. 3-8) → thème de la parabole des ivraies (v. 24-30) + du filet (v. 47-49)
<u>v. 9-14 : l'homme à la main paralysée</u> Jésus se retire et va <i>dans leur synagogue</i> / εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν pour faire un miracle καλῶς ποιεῖν / bien faire Parler en parabole	→ à la fin du discours : Jésus se retire et va dans leur synagogue / ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν (v. 54) pour enseigner → beau/καλὸς (v. 8.23.24.27.37.38.45) → Parler en paraboles
<u>v. 15- 21 : Jésus, le serviteur de Dieu</u> Jésus interdit de le rendre φανερόν / <i>manifeste</i> Citation d'accomplissement (Es 42,1-4)	→ les ivraies ἐφάνη / <i>paraissent</i> (v. 26) → Citation d'accomplissement (v. 14-15)
<u>v. 22-32 : Jésus et Béelzeboul</u> Βασιλεία / <i>Royaume</i> – οἰκία / <i>maison</i> (au sens de <i>famille</i>) – ἀρπάζω / <i>voler</i> – δέω / <i>lier</i> – συνάγω / <i>rassembler</i> – αἶων / <i>ère</i> Interrogation sur son identité Enoncé de plusieurs paraboles + sentences Thème de deux camps qui s'affrontent	→ vocabulaire du discours et des paraboles du semeur + des ivraies → à la fin du discours : interrogation sur son identité (v. 54-58) → Parler en paraboles → Deux camps s'affrontent (par exemple dans la parabole des ivraies)
<u>v. 33-37 : les paroles et le cœur</u> καλὸν / <i>beau</i> – καρπὸν / <i>fruit</i> – δένδρον / <i>arbre</i> – σαπρὸν / <i>pourri</i> – πονηρός / <i>méchant</i> – περισσεύω / <i>avoir en surabondance</i> – θησαυρός / <i>trésor</i> –	→ vocabulaire de la parabole du semeur (v. 3-8) + des ivraies (v. 24-30) + de la réponse aux disciples (v. 11-13) → thèmes de la production de fruits

⁶⁶⁶ Les titres des péricopes sont empruntés à la T.O.B. Le tableau ne prétend pas à l'exhaustivité (les fréquences du vocabulaire ne sont pas indiquées) mais simplement à la mise en évidence des principaux ponts lexicaux et thématiques entre les chapitres 12 et 13.

ἐκβάλλω / *faire sortir*

Enoncé de paraboles

(v. 8.23.26) + du trésor (v. 44)

→ Parler en paraboles

v. 38-42 : le signe de Jonas

πονηρος / *méchant* – καρδία / *cœur* –

σοφία / *sagesse*

Thèmes de la conversion + du jugement

→ à la fin du discours : *sagesse* de Jésus

(v. 54)

→ *cœur* du peuple (v. 15)

v. 39-45 : retour offensif de l'esprit impur

πονήρος / *méchant*

Enoncé en parabole

→ *méchant* (v. 19.38.49)

→ Parler en paraboles

v. 46-50 : la vraie famille de Jésus

Μήτηρ / *mère* – ὄχλος / *foule* – ἀδελφοὶ /

frères – μαθηταὶ / *disciples*

Thèmes de la famille + du *faire* + définition
du disciple

→ à la fin du discours : rappel des mêmes

personnages (v. 54-58)

→ thèmes du lien à Jésus (patrie +

l'importance du *faire* dans les paraboles)

Ce tableau indique quelques ponts thématiques et lexicaux proposés aux auditeurs/lecteurs au fil du récit. Les différents épisodes sélectionnent un même vocabulaire et possèdent des thèmes communs. La fonction dialogale agit dans les paraboles en ce sens qu'elles reprennent des attitudes associées aux Pharisiens (le tri, le jugement, le rejet, la dispersion), des thèmes controversés (l'autorité, le choix, la sagesse, la demande de signe, la famille), des images identiques (la moisson, la semence, les fruits, le rassemblement). À ces remarques il faut ajouter que le chapitre 12 véhicule plusieurs valeurs réactivées dans les récits paraboliques, notamment grâce aux adjectifs *mauvais* – *méchant*⁶⁶⁷ (12,34 // 13,19) ou *bon* –

⁶⁶⁷ Le mot ὁ πονηρὸς est particulièrement intéressant puisqu'il est utilisé par Jésus pour qualifier directement les Pharisiens (12,34) et réapparaît au chapitre 13 dans les paraboles du semeur et des ivraies au sujet des opposants comme en 13,19 et 13,38. Le mot se traduit difficilement sans surinterprétation tant il est chargé de connotations diverses. Matthieu l'emploie régulièrement et semble même le préférer à tout autre signifiant équivalent (c'est ce mot qui apparaît dans la formulation du *Notre Père* en 6,13 et que Luc ne connaît pas). Dans la littérature grecque classique, le mot appliqué à une personne signifie d'abord « qui est dans la peine », « qui est en mauvais état » d'où « mauvais », « méchant » comme l'usage qui en est sans doute fait en Matthieu 5,11 et 12,34. En ce sens, les paraboles ne font que réactiver un terme que les auditeurs/lecteurs connaissent bien et peuvent facilement associer à des personnages du récit englobant.

*beau*⁶⁶⁸ (12,12 // 13,27) et grâce à la sélection des thèmes de l'injustice (12,2 // 13,41), de la productivité (12,33 // 13,8), de la condamnation (12,37 // 13,49) ou du vol (12,29 // 13,19). La parabole des ivraies (12,24-30) raconte la cohabitation de deux systèmes de valeurs opposés. En dehors de la reprise (v. 37-43), le lecteur peut difficilement identifier la (ou les) réalité(s) que la parabole dénonce. Marguerat cite quelques hypothèses parmi les plus probables à donner sens au récit : l'impatience d'éradiquer le mal (allusion à *la fièvre messianique* du contexte historique), la volonté d'établir *une communauté des purs* telle que les Pharisiens séparatistes l'envisagent ou encore le rejet d'Israël à l'égard de la prédication de Jésus⁶⁶⁹. En ce sens la parabole fait récit de l'opposition violente entre Jésus et les Pharisiens. Les Pharisiens sont alors envisagés comme des destinataires implicites des paraboles : leur identité et leur statut d'opposants fonctionnent dans le récit parabolique qui raconte aux auditeurs en présence leur échec à venir. Si les paraboles sont « des paroles en situation »⁶⁷⁰, elles supposent des circonstances précises et un contexte d'énonciation qui échappent nécessairement. Il faut donc nuancer les éventuels résultats concernant les interlocuteurs de ces paraboles mises par écrit pour un auditoire qui ne correspondait déjà plus à l'original. L'identité des premiers destinataires des paraboles s'efface au profit de récits paraboliques pouvant faire fonctionner leur narrativité à tout auditoire, l'assurant d'en être encore le destinataire⁶⁷¹. Cette origine perdue permet au narrateur d'ouvrir un champ d'investigation aux auditeurs/lecteurs et les interroge sur leur propre situation face au récit. D'un point de vue

⁶⁶⁸ L'adjectif *καλός* ouvre plusieurs possibilités de traduction qu'il faut préciser ici puisqu'il revient huit fois dans le chapitre 13 (v. 8.23.24.27.37.38.45.48) sans pour autant qualifier le même nom. Une telle répétition ne peut qu'amplifier les effets de sens (quels qu'ils soient). Les traductions optent généralement pour l'adjectif *bon* : la *bonne terre* est celle qui garantit à la semence les meilleures conditions de développement. L'adjectif *bon* appartient à une logique agricole, il ne surprend donc pas dans ce contexte. Mais la première acception de *καλός* est *beau* en parlant de la beauté physique de personne ou de chose. La seconde acception vise la beauté morale, c'est-à-dire *beau* au sens de *noble, honnête, glorieux*. Les dernières acceptions proposent des sens développés par analogie : on trouve *καλός* traduit dans un sens d'excellence (*parfait, achevé*) aussi dans le sens de *convenable*. Enfin, le sens de *favorable* est retenu. Pour ce dernier sens, on attend plutôt l'adjectif *ἀγαθός* (*bon, propre à*) que le chapitre 13 n'utilise pourtant pas une seule fois lui préférant exclusivement *καλός*. Un tel détour par l'article du dictionnaire indique que cet adjectif s'inscrit nettement dans une dimension morale : ici, il ne qualifie ni ne précise techniquement le nom auquel il est rattaché mais porte un jugement moral (au sens le plus large possible) sur ce nom (la terre, la semence, la perle, le poisson). La traduction a donc proposé de s'en tenir à l'adjectif *beau* afin de mettre en relief le jugement subjectif porté par l'adjectif et qui impose le détour par son contexte d'insertion.

⁶⁶⁹ Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 37.

⁶⁷⁰ *Ibid.* p. 32.

⁶⁷¹ Dupont considère ce point important pour procéder à une lecture actuelle des paraboles : « S'il est vrai qu'une parabole de Jésus est aussi étroitement liée à une situation historique qu'une réponse peut être liée à la question qui l'a provoquée, l'interrogation sur l'actualité doit porter sur ce lien également. Si le point de vue préconisé par Jésus dans telle parabole reste actuel, ce n'est pas indépendamment du point de vue de son interlocuteur ; et la première question à se poser aujourd'hui est sans doute celle de savoir en quoi et comment ce point de vue de l'interlocuteur reste encore le nôtre, en quoi et comment la question posée à Jésus reste une question pour nous, malgré la différence des temps et des situations. », Jacques DUPONT, *Pourquoi des paraboles ? La méthode parabolique de Jésus*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible » (46), 1977, p. 74.

diachronique, l'étude de l'auditoire a montré que des changements ont opéré : les premières communautés deviennent les destinataires privilégiés des paraboles⁶⁷². Ces récits sont utilisés différemment selon leur public et leurs auditeurs/lecteurs ont la possibilité de mettre l'accent sur l'élément narratif qui correspond à leur problématique. Cette force narrative typique du récit parabolique est utilisée par les premiers chrétiens comme outil d'évangélisation *intra* et *extra* communautaire. L'étude de Jeremias a largement montré ce phénomène, il explique les modifications d'auditoires des paraboles comme des stratégies de conversion mises en place par les premiers chrétiens. La parabole devient alors un outil argumentatif et persuasif. Jeremias note également que les paraboles ont tendance à voir leurs destinataires se restreindre : une parabole destinée à l'origine à un large public devient au fil du temps un récit réservé aux initiés, seuls capables de la déchiffrer. Il constate que le processus inverse n'a pas été démontré : une parabole réservée à un cercle restreint n'élargit pas son public au fil du temps⁶⁷³. Dans cette même perspective, Cusin remarque cette propension de l'imaginaire social à entendre la parabole comme un savoir initiatique réservé aux disciples et donc aux proches.

« Apanage des élites ou des élus, le savoir que la parabole ne dit pas, mais qu'elle implique, relèverait donc du discours universitaire, voire de la fable initiatique. »⁶⁷⁴

Les auditoires ont donc tendance à capturer le récit qui résiste à ses restrictions de sens. Il ne s'agit pas ici de revenir sur le contexte de transmission et de rédaction du discours en paraboles mais simplement de nuancer un peu plus encore la quête de l'identité des destinataires et d'abandonner toute prétention à en désigner les originaux : même implicites, même absents, les destinataires changent d'identité selon le lieu, le temps et le contexte d'énonciation. On ne saurait les désigner autrement qu'en dénaturant la structure parabolique elle-même qui tient ensemble opposants et adjuvants, échappe à l'appropriation. En 13,10 la question des disciples témoigne de cette difficulté à désigner les destinataires du langage parabolique sans se tenir à distance des paraboles et de leurs effets⁶⁷⁵. En interrogeant son auditoire, la parabole ne peut plus fonctionner en tant que narration mais devient un objet

⁶⁷² Voir *supra*, p. 221-226.

⁶⁷³ Sur ce point : Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, *op.cit.*, p. 39-48.

⁶⁷⁴ Michel CUSIN, « Parole et symptôme dans la parabole », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole*, *op.cit.*, p. 37.

⁶⁷⁵ Le texte *raconte* aussi ce paradoxe selon lequel les disciples interrogent sur les paraboles sans s'en reconnaître les auditeurs (v. 10). L'évolution du récit (notamment à travers le comportement des disciples – leur parcours narratif) montre bien que l'événement parabolique se produit à *l'insu* de ses auditeurs. Il faut donc interroger cette caractéristique de la parabole qui ne semble pouvoir agir sur ses auditeurs qu'en leur échappant en partie. La parabole ne produit d'effets qu'en assumant sa part d'indicible.

destiné aux autres. Réduire cet auditoire à une ou plusieurs catégories de personnages revient à réduire la parabole à une signification dont le sens se présente comme une réalité objectale. Comme le sens de ce langage n'advient que dans l'acte même de son appropriation, l'auditeur ne se dessine qu'au cours de cet événement de parole. La parabole programme son déchiffrement dans le parcours que son récit impose. De même, l'auditoire se constitue à travers le parcours que le récit parabolique balise. Ce lien de réciprocité entre le texte et son destinataire fait partie des présupposés de ce type de lecture pragmatique :

« Comment se construit le monde du texte et comment le lecteur, la lectrice est-elle incitée à le parcourir ? La force de ce questionnement est de postuler qu'un texte émane d'une volonté de communication, et que cette volonté se marque dans l'écriture par des indicateurs de compréhension disposés à l'intention du destinataire. »⁶⁷⁶

Dans le récit évangélique, l'auditeur/lecteur assiste à une prise de distance définitive, et traduite physiquement, entre Jésus et ses opposants. À cet éloignement des Pharisiens correspond une mise à distance du discours. Le dialogue se transforme en affrontement au point d'être détourné par la narration et de trouver son lieu d'expression dans le langage parabolique. La parabole vient littéralement dérouter le lien de parole entre les Pharisiens et Jésus pour lui permettre de se poursuivre autrement. Ce mode de langage impose à son auditoire un effort d'appropriation « qui amène le lecteur – mais aussi l'énonciateur – vers un ailleurs à explorer »⁶⁷⁷. Les paraboles ne définissent donc pas *a priori* leurs destinataires mais les suscitent. « Celui qui a des oreilles » (v. 9.43) devient destinataire à partir du moment où il consent au contrat tacite qui le lie à la narration. Le récit parabolique propose différentes possibilités d'appropriation donc de compréhension et de non-compréhension. La structure parabolique exige un acte de lecture qui ne présume pas de sa réussite. On peut enfin ajouter que ces mises à distance successives (éloignement des Pharisiens, détour du langage) mettent en valeur les liens et la proximité que suscitent les paraboles entre locuteur et auditeurs. Les deux récits qui encadrent le discours en paraboles maintiennent en partie l'auditeur/lecteur dans cette perspective⁶⁷⁸. En parlant en paraboles, Jésus privilégie le *dire* au *faire* et confère à ceux qui l'entourent le statut de destinataires de sa parole. Le parler en paraboles vise à établir un lien de connivence et repose sur l'investissement des auditeurs/lecteurs dans la narration,

⁶⁷⁶ Daniel MARGUERAT, « L'exégèse biblique : éclatement ou renouveau ? », *FV* 3 (1994), p. 17.

⁶⁷⁷ Algirdas Julien GREIMAS, « Les paraboles au regard de la sémiotique », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole*, *op.cit.*, p. 387.

⁶⁷⁸ Voir *supra*, p. 139-146.

leur engagement à chercher et à se déplacer *vers un ailleurs*. Les paraboles misent sur cette proximité et, de récit en récit, insistent pour mieux la renforcer.

3. La temporalité

Jésus parle en paraboles, il raconte des histoires qui se nouent entre un semeur et sa terre (13,3-8), un maître de maison et ses serviteurs (13,24-31), un marchand et une perle (13,45-46). Le récit succède au récit et fait du chapitre 13 de Matthieu un enchaînement d'histoires paraboliques. Si « tout récit est composé en vue d'exercer un effet sur le lecteur »⁶⁷⁹, l'un des signaux qui balisent et orientent le parcours de lecture du chapitre 13 est celui du temps : le temps que prend le narrateur à faire parler Jésus en paraboles, les époques citées, le temps passé et prochain, les durées évoquées, la vitesse avec laquelle s'enchaînent les récits, etc. D'un point de vue narratif, il faut donc interroger la temporalité mise en place dans ce texte et son impact sur la manière dont ce discours est communiqué aux auditeurs/lecteurs. Les répétitions du narrateur⁶⁸⁰, les insistance du locuteur⁶⁸¹, les références aux Écritures (v. 14-15.35), les retours sur parabole (v. 18-23.37-43), ces « choses neuves » et ces « choses vieilles » (v. 52) que le récit brasse sont autant d'indices de lecture. Le chapitre 13 ne transpose pas un discours mais fait récit d'une succession temporelle d'événements que le personnage Jésus organise et mène à sa fin. Une véritable intrigue surplombe la chaîne des paraboles racontées et les intègre dans une unité d'action : Jésus veut faire *voir, entendre et comprendre* « la parole du Royaume » (v. 19), ce désir structure l'intrigue par un jeu de causes à effets. En ce sens, le chapitre 13 de Matthieu réunit plusieurs indices forts de narrativité⁶⁸². L'œuvre de Ricoeur a particulièrement souligné l'importance de la temporalité parmi les composantes essentielles de la narrativité quelles que soient ses formes et modalités :

« À l'encontre de ce morcellement sans fin, je fais l'hypothèse qu'il existe une unité *fonctionnelle* entre les multiples modes et genres narratifs. Mon

⁶⁷⁹ Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 7.

⁶⁸⁰ On pense principalement aux expressions introduisant les récits paraboliques : « il leur proposa une autre parabole, disant [...] » (v. 24a.31a.33a.34).

⁶⁸¹ On pense aux clauses introductives placées dans la bouche du locuteur : « Le Royaume des cieux est semblable à [...] » (v. 24b.31b.33b.44a.45a.47a).

⁶⁸² L'étude fait référence ici aux quatre paramètres du récit décrits par Adam (une succession temporelle d'actions – un agent-héros – une intrigue englobante – un rapport de causalité structurant l'ensemble) : Jean-Michel ADAM, *Le récit*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? » (2149), 1999⁶.

hypothèse de base est à cet égard la suivante : le caractère commun de l'expérience humaine, qui est marqué, articulé, clarifié par l'acte de raconter sous toutes ses formes, c'est son *caractère temporel*. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté. Peut-être même tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une manière ou d'une autre. Cette réciprocité supposée entre narrativité et temporalité est le thème de *Temps et Récit*. »⁶⁸³

L'étude de la temporalité permet de mesurer les relations que le texte entretient entre temps raconté et temps racontant en vue d'en comprendre les effets sur les auditeurs/lecteurs. Ce jeu de relations a notamment permis au chapitre 12 de produire une impression d'accumulations d'événements : les intrigues, souvent d'intensité importante voire violente, s'enchaînent. Le lecteur traverse sans véritable pause narrative le récit des épis arrachés (12,1-8), plusieurs récits de guérisons (12,9-24), plusieurs controverses avec des scribes et des Pharisiens (12,25-45) et une interpellation de type familial (12,46-50). Le narrateur ne s'attarde pas sur les descriptions ou les détails de son récit mais vise à maintenir un rythme soutenu afin d'amplifier la montée de la violence que cristallisent les paroles et les actes de Jésus. Dans la foulée de ce chapitre 12, le chapitre 13 – essentiellement parce qu'il met en récit un discours – impose à son lecteur un ralentissement, lui proposant donc un rythme plus lent et surtout plus propice à l'appropriation du langage sélectionné. Ce long discours en paraboles ne semble pas particulièrement important pour la progression de l'intrigue du récit évangélique (moins que le chapitre 12 qui fait mention pour la première fois au v. 14 d'un complot de mort à l'encontre de Jésus) mais offre une sorte de pause narrative qui permet de mettre en valeur la parole délivrée en présence des foules et des disciples. L'étude de la temporalité devrait permettre de vérifier cette impression et d'en comprendre mieux le fonctionnement. Enfin les relations instaurées entre temps raconté, temps racontant et temps de la lecture devraient permettre de mieux appréhender la compréhension du temps que propose la narration et par-delà encore la compréhension du monde qui s'en dégage. L'étude propose ici de faire fonctionner trois types d'approche narrative pour poser la question de la temporalité : interroger la durée et la vitesse du récit, déterminer l'ordre chronologique mis en place par le récit et le rapport au temps instauré par le narrateur (sous l'aspect de la fréquence).

⁶⁸³ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 12.

a) Durée et vitesse du récit

Le chapitre 12 enchaîne plusieurs intrigues épisodiques creusant toujours un peu plus l'écart qui sépare Jésus de ses opposants. Les intrigues se succèdent à une vitesse normale où le temps du récit équivaut majoritairement au temps de l'histoire racontée. Très peu de pauses narratives sont accordées au lecteur : l'action de l'intrigue englobante semble progresser à grands pas. À la lecture du chapitre 12, le récit évangélique s'oriente vers un conflit violent qui menace de mort le personnage principal (12,14). La vitesse normale du récit maintient le lecteur à un rythme soutenu qui enchaîne les intrigues et nourrit le déroulement narratif global. Dans son étude du discours narratif, Genette définit la vitesse d'un récit à partir de sa relation avec le temps de l'histoire racontée et souligne ainsi l'importance de la cadence du récit.

« La vitesse du récit se définira par le rapport entre une durée, celle de l'histoire mesurée en secondes, minutes, heures, jours, mois et années, et une longueur, celle du texte mesurée en lignes et en pages. »⁶⁸⁴

Dans cette perspective, on peut noter qu'en cinquante versets, le chapitre 12 ne propose pas moins de six intrigues épisodiques dont la plupart fourmillent elles aussi de micro-intrigues. La rhétorique employée par Jésus face à ses adversaires déploie un large panel d'images qui véhiculent de brèves intrigues et nourrissent ainsi la narrativité de l'ensemble. Ainsi Jésus ne se contente pas d'adresser un discours argumenté aux Pharisiens et aux scribes mais il leur raconte des histoires de brebis qui tombe dans un trou (12,11-12), d'homme fort ligoté (12,29), d'arbre bon qui devient malade (12,33), d'homme qui extrait des choses de son trésor (12,35-37), d'esprit impur qui cherche le repos mais n'en trouve pas (12,43-45). Jésus sollicite également leur mémoire en leur rappelant l'histoire de David et de ses compagnons lorsqu'ils eurent faim (12,3-4), l'histoire de Jonas lorsqu'il fut dans le ventre du monstre marin (12,39-41), l'histoire de la reine du Midi lorsqu'elle vint du bout du monde pour écouter la sagesse de Salomon (12,42). La narration est au service de l'intrigue générale et participe à nouer le conflit qui oppose Jésus aux scribes et aux Pharisiens. Le rapport établi entre temps raconté et temps racontant produit une grande efficacité narrative en ce sens que la scène racontée se nourrit de multiples histoires et fait progresser au même rythme l'intrigue générale. Le temps du récit chargé de micro-récits équivaut à peu près au temps de l'histoire.

Le chapitre 12 maintient donc les lecteurs/auditeurs dans un rythme soutenu où la relation temps raconté et temps racontant reste normale. Le chapitre suivant propose un acte

⁶⁸⁴ Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1972, p. 123.

d'énonciation et dans ce cas, le temps du récit équivaut généralement au temps de l'histoire racontée⁶⁸⁵ mais le chapitre 13, récit d'un discours, est perçu comme une sorte de ralentissement dans l'intrigue englobante où les auditeurs/lecteurs ont le temps de reprendre leur souffle.

« En narrativité, le souffle n'est pas confié aux phrases mais à des macro-propositions plus amples, à des scansions d'événements. Il est des romans qui respirent comme des gazelles et d'autres comme des baleines ou des éléphants. L'harmonie ne réside pas dans la longueur du souffle mais dans sa régularité : et si, à un moment donné, le souffle s'interrompt et qu'un chapitre (ou une séquence) s'achève avant la fin complète de la respiration, cela peut jouer un rôle très important dans l'économie du récit, marquer un point de rupture, un coup de théâtre. »⁶⁸⁶

Eco rappelle ici l'importance de la cadence en narrativité. Il n'en va pas du discours en paraboles comme d'une scène romanesque mais on peut néanmoins souligner que le *faire* de Jésus raconté avec intensité au chapitre 12 s'interrompt ici au profit d'un *dire*. Ces deux aspects du personnage – *faire* et *dire* – mobilisent une même force narrative : dans les deux cas, Jésus raconte et ses histoires font réagir ses auditeurs. Le narrateur change de cadence au chapitre 13 en concentrant son attention sur un événement : la prise de parole de Jésus sur le rivage devant des foules et les disciples. L'étude propose ici de distinguer deux vitesses (normale et rapide), sélectionnées alternativement par le narrateur pour mettre en récit ce discours en paraboles. L'analyse de la durée et de la vitesse du récit porte jusqu'à la fin du chapitre 13. Les événements qui suivent le discours prolongent en effet l'événement : les versets 53 et 54 signalent le tuilage opéré par le narrateur. En ce sens, le discours en paraboles et les événements survenus dans la patrie de Jésus semblent appartenir à la même cadence (ou macro-proposition). L'enchaînement de ces intrigues souligne davantage le jeu du rythme et de la cadence orchestré par le narrateur de 13,1 à 13,58.

13,1-33 Temps de la scène / vitesse normale (le temps du récit se calque sur celui du parler en paraboles)	Le lecteur suit l'acte d'énonciation qui est : - <i>annoncé</i> en 13,3 : λαλέω ἐν παραβολαῖς - <i>interrogé</i> en 13,10 : διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς ;

⁶⁸⁵ Cette précision ne signifie évidemment pas que les paraboles ont été prononcées de cette manière et dans un même laps de temps mais seulement que le narrateur en a rendu compte ainsi.

⁶⁸⁶ Umberto ECO, *Apostille au « Nom de la rose »*, Paris, Grasset, 1985, p. 50.

	- attesté en 13,13 : διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς λαλῶ → indicatif présent / temps du dialogue
13,34-35 Sommaire / vitesse rapide « De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole afin que s’accomplisse ce qui a été dit par le prophète : "J’ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. »	Le lecteur assimile l’acte d’énonciation qui est : - désigné : ἐλάλησε ἐν παραβολαῖς → indicatif aoriste / temps de la scène - récapitulé : ἐλάλει → indicatif imparfait / temps de la durée - accompli : ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς → indicatif futur / temps de l’annonce
13,36-53 Temps de la scène / vitesse normale (le temps du récit se calque de nouveau sur celui du parler en paraboles)	Le lecteur suit le deuxième acte d’énonciation : - reprise du discours - répétition du propos attestée par l’expression πάλιν ὁμοία
13,54-57a Sommaire / vitesse rapide	Sommaire caractérisé en quatre verbes : - ἐδίδασκεν / il enseignait (indicatif imparfait) - ἐκπλήσσεσθαι / être stupéfait (infinitif présent/imparfait) - λέγειν / dire (infinitif présent/imparfait) - ἐσκανδαλίζοντο / ils étaient scandalisés (indicatif imparfait voix passive)

13,57b-58 Temps de la scène / vitesse normale	Reprise du temps de la scène qui propose une lecture de l'événement selon le mode du discours direct.

Le premier bloc (v. 1-33) situe les auditeurs/lecteurs dans un temps équivalent à celui de l'histoire racontée comme c'est souvent le cas lorsqu'il s'agit d'une prise de parole. Cette première partie indique bien que c'est un acte d'énonciation qui se déploie dans le temps. Dans cette perspective, on peut remarquer que le narrateur emploie le temps de l'aoriste pour développer son intrigue englobante. Le thème de l'aoriste traduit la notion verbale pure et simple, sans idée de temps ni de durée. L'aoriste, particulièrement au mode indicatif, est par excellence le temps de la narration historique et correspond au passé de la langue française (simple, composé ou antérieur). En 13,1-33 le temps du récit est mis en avant, voire accentué. Il est utilisé également par les récits paraboliques dans lesquels la volonté de narrer est manifeste⁶⁸⁷. De plus, cette partie propose pour la première fois un genre de discours totalement nouveau dans l'évangile (et supposé ainsi pour le lecteur). Le narrateur laisse à son lecteur des indices afin de mieux appréhender ce nouveau type de discours. Le verbe λαλέω (que Matthieu préfère à διδάσκειν employé dans le parallèle en Marc 4,1) assure en effet une continuité avec le chapitre précédent (le verbe est sélectionné à cinq reprises en 12,22.34.36.46.47). Pour la première fois dans l'évangile, le verbe reçoit une spécificité que l'ensemble du chapitre 13 se charge d'illustrer : il s'agit désormais de λαλέω **ἐν παραβολαῖς**. Le verbe λαλέω a pour sens premier « prononcer des sons articulés » et forge sa signification par opposition à λέγω qui signifie « dire » dans le sens de « produire un discours cohérent, réfléchi ». Cette simple remarque permet de souligner que l'expression *parler en paraboles* revêt une dimension strictement technique de la parole. Cette lecture du verbe est confirmée par la citation du prophète au verset 35 qui précise (littéralement) : « j'ouvrirai ma bouche en paraboles ». On se situe bien plus sur un plan pratique de la parole (articulation de sons) que sur un plan intellectuel (manipulation de concepts). On ne *fait* pas des paraboles, on ne *dit* pas des paraboles, mais on dit, on parle *en* paraboles. L'expression sous-entend qu'il s'agit bien là de pointer une manière de parler, un code de langage. Pour le

⁶⁸⁷ Dans la traduction, l'étude a proposé d'utiliser un passé composé lorsqu'il s'agit du récit de la parabole et un passé simple lorsqu'il s'agit de la narration de l'évangile. Cette distinction permet de maintenir les récits dans un contexte narratif fort, tout en rendant compte des deux niveaux de narration.

dire autrement encore, il s'agit d'acte d'énonciation plutôt que d'énoncé. En sélectionnant trois fois cette expression (conjuguée au présent de l'indicatif), le narrateur propulse son lecteur en tant qu'auditeur des paraboles, au même rythme soutenu qu'il l'a fait spectateur des événements du chapitre 12⁶⁸⁸. C'est ici la vitesse d'énonciation qui donne le rythme à l'ensemble du chapitre. Les auditeurs/lecteurs sont installés parmi les personnages en présence, ils suivent le récit au rythme de la voix de Jésus sans discontinuité pendant 33 versets. L'impression de ralentissement signalée en début de partie provient du passage d'une accumulation d'intrigues assumées principalement par le narrateur premier, à une accumulation d'intrigues rapportées sous forme de discours direct et assumées principalement par un narrateur second. La vitesse maintient donc son rythme soutenu mais au chapitre 13, elle travaille le récit davantage en profondeur et le locuteur Jésus en a la pleine responsabilité. Un sommaire est inséré aux versets 34 et 35. L'indice premier est la conjugaison à l'imparfait de l'indicatif des verbes principaux mais ce sommaire est également caractérisé (comme souvent dans le récit biblique) par son fonctionnement en synthèse. La récapitulation des 33 versets précédents est formelle et est même deux fois attestée par l'emploi du verbe introducteur de la scène λαλέω. Les temps propres au macro-récit et au micro-récit sont ainsi regroupés : l'événement du *parler en paraboles* est signifié à l'indicatif aoriste (ἐλάλησεν ἐν παραβολαῖς / *il parla en paraboles* – temps de l'événement du récit⁶⁸⁹), à l'indicatif imparfait (χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει / *il ne parlait de rien sans parabole* – temps qui inscrit l'événement dans une durée, un déroulement⁶⁹⁰) et à l'indicatif futur⁶⁹¹ (ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου / *j'ouvrirai ma bouche en paraboles* – temps qui garantit

⁶⁸⁸ Le verbe *propulser* semble adapté. L'introduction du verset 3 (« Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles, disant [...] ») signale une véritable plongée du lecteur au sein d'un parler en paraboles. Le verbe λαλέω conjugué à l'aoriste est directement inscrit dans le présent du lecteur par le verbe λέγω conjugué au présent de l'indicatif : le résumé de paroles (« il leur parla ») est interrompu par un discours au style direct. Le narrateur fraye un chemin aux auditeurs/lecteurs pour accéder directement à l'événement de parole.

⁶⁸⁹ Lorsque *parler en paraboles* est conjugué à l'aoriste, le texte précise l'objet de ce parler (ταῦτα πάντα / *toutes ces choses* v. 34a) et ses destinataires (τοῖς ὄχλοις / *aux foules* v. 34a). On peut faire ici une remarque : au verset 51, Jésus s'assure que ταῦτα πάντα / *toutes ces choses* ont aussi été transmises aux disciples. D'un point de vue grammatical, disciples et foules sont donc pareillement récepteurs de *toutes ces choses* et à travers un même langage parabolique.

⁶⁹⁰ Lorsque *parler en paraboles* est conjugué à l'imparfait, temps de la durée, le texte ne précise plus l'identité des destinataires mais se contente d'un pronom (αὐτοῖς / *à eux* v. 34b). On peut envisager ce passage du nom au pronom comme un élargissement de sens : selon le temps, les destinataires ne sont plus identifiés de la même manière. Cet appauvrissement du complément d'objet indirect se prolonge dans la citation d'accomplissement qui propose aussi un verbe d'énonciation en paraboles mais sans mentionner aucun destinataire. En fin de sommaire, le narrateur ne retient plus que l'acte d'énonciation, l'événement de parole.

⁶⁹¹ L'expression est traduite ici par « ouvrir ma bouche en paraboles » afin de préserver le parallèle avec l'expression de l'incipit ἐλάλησεν ἐν παραβολαῖς / *il parla en paraboles* (v. 3). En insistant sur l'expression « parler **en** paraboles », le narrateur valorise le sens premier du verbe λαλέω (articuler des sons) au détriment de l'idée d'un discours réfléchi argumenté selon la raison. Il insiste sur une dimension physique, la parole délivrée n'est pas désincarnée, elle passe par le corps du locuteur.

l'accomplissement). Ce sommaire inscrit la pratique du parler en paraboles dans la durée. Il pose le statut du langage utilisé : un moyen technique d'enseigner au sujet du *Royaume des cieux*. Ce sommaire met également en évidence la citation d'accomplissement (qui n'est pas placée dans la bouche de Jésus, contrairement aux v. 14-15) et qui souligne la fonction du langage parabolique : ἔρεῦγομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς [κόσμου] / *proclamer des choses ayant été cachées depuis la fondation [du monde]*. Il n'est donc pas question d'obscurcir le propos mais au contraire de le mettre en lumière. Enfin, sous sa propre responsabilité (et non celle d'un personnage), le narrateur inscrit le thème *Royaume des cieux* en dépendance avec le langage parabolique à qui il reconnaît l'exclusivité de dire *toutes ces choses* sans rien laisser en dehors.

Du v. 36 au v. 53, le récit s'inscrit de nouveau dans le temps de l'histoire racontée en reprenant l'acte d'énonciation en cours. L'adverbe de temps τότε / *alors* (v. 36), placé en tête de phrase, atteste cette reprise du fil du récit situé ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ / *en ce jour-là* (v. 1) et marque l'instant précis où le récit du discours en paraboles reprend⁶⁹². Du v. 36 au v. 53 un second ensemble accumule plusieurs récits paraboliques : ces dix-huit versets enchaînent quatre paraboles. Le narrateur reste à l'arrière-plan, les auditeurs/lecteurs ne sont pas ouvertement guidés dans ce récit. En tant que régisseur, le narrateur n'enferme pas sa propre compréhension du discours dans son récit mais prend soin de l'insérer dans le discours placé sous l'autorité de Jésus. Il est ici le serviteur qui se tient derrière les paraboles particulièrement mises en valeur. Dans cette section, le narrateur ne se révèle pas en mesure de tout savoir, il ne trahit rien de l'intériorité des personnages mais se retire au maximum de sa mise en récit (il n'en est pas pour autant totalement absent). Ne rendant compte de rien d'autre que du parler en paraboles, le narrateur laisse aux auditeurs/lecteurs le soin d'investir le discours entendu/lu. L'étude reviendra sur la question de la voix narrative dans ce chapitre 13 mais il suffit ici de signaler que la discrétion du narrateur amplifie l'adéquation entre temps raconté et temps racontant⁶⁹³. Autrement dit, aucune voix ne vient interrompre la

⁶⁹² L'adverbe de temps τότε est employé à trois reprises dans le discours en paraboles et exploité dans trois directions différentes. Au v. 26 il apparaît dans le récit de la parabole des ivraies pour traduire l'idée de succession immédiate entre la production du fruit et l'apparition des ivraies. Au v. 36 il apparaît dans le récit englobant pour marquer le temps précis où le discours en paraboles reprend après le bref sommaire du narrateur. Enfin au v. 43 cet adverbe est à nouveau sélectionné pour ouvrir sur un temps futur, celui où « alors les justes resplendiront comme le soleil ». Les différents usages de l'adverbe τότε montrent la richesse des jeux liés à la temporalité et mis en place par le texte. Un seul et même adverbe peut servir à orienter les auditeurs/lecteurs vers une compréhension de l'immédiateté, les guider dans le récit des événements et les ouvrir à un avenir.

⁶⁹³ L'étude proposera ultérieurement une analyse au niveau discursif des indications laissées par l'autorité narrative notamment en observant comment le narrateur use de sa fonction idéologique (la manière dont il intervient plus ou moins directement dans l'histoire), de sa fonction de régie (les formes implicites de ses

transmission des paraboles. Le texte fait récit d'un temps entièrement orienté vers les auditeurs/lecteurs et favorise ainsi leur appropriation des paraboles.

Le verset 53 clôt la mise en récit du discours mais la fin du chapitre 13 est narrativement rattachée à ce parler en paraboles⁶⁹⁴. L'épisode dans la patrie de Jésus (v. 54-58) reprend à son compte l'usage de l'indicatif imparfait pour inaugurer une nouvelle séquence où *il les enseignait dans leur synagogue* / ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ (v. 54). Ce court sommaire permet de rapporter l'état des auditeurs de Jésus dans sa patrie. Le texte raconte qu'ils sont *scandalisés par lui* / ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ (v. 57). Le verbe σκανδαλίζω apparaît déjà à la voie passive au v. 21 dans la reprise de la parabole du semeur et une de ses formes nominales plurielles – τὰ σκάνδαλα / *les scandales* – apparaît encore au v. 41 dans la reprise de la parabole des ivraies. Au v. 57 l'idée de scandale a débordé du récit parabolique au récit englobant, le temps raconté dans les paraboles a pris sur le temps du récit laissé à l'appropriation des auditeurs/lecteurs. Le temps de la scène est repris aux versets 57b-58. Après un long développement sur le *dire* de Jésus, le chapitre se conclut sur son *faire* dont Jésus rend compte de manière proverbiale.

La mise en récit du discours en paraboles maintient les auditeurs/lecteurs dans une cadence normale qui fait coïncider temps raconté et temps racontant. Seul le bref sommaire du milieu de récit permet d'amplifier la portée du discours dans le temps en couvrant le passé, le présent et le futur. Cette vitesse normale met particulièrement en valeur la manière dont le paraboliste traite son rapport à la temporalité. La cadence générale du récit englobant s'accélère nettement dans le récit parabolique et laisse percevoir l'urgence avec laquelle les événements paraboliques se déroulent. Si la mise en récit du discours oriente les auditeurs/lecteurs vers leur temps présent, chaque parabole semble s'engouffrer dans leur histoire pour capter la totalité de son déroulement. Ainsi la parabole du semeur (v. 3-8) présente une vitesse rapide c'est-à-dire que le temps du récit est nettement inférieur au temps de l'histoire qui se permet en trois mots de passer du grain semé aux fruits récoltés. Les deux paraboles de croissance (le grain de moutarde v. 31-32 et le levain v. 33) offrent le même condensé narratif : le temps du récit est là encore plus court que le temps de l'histoire qui rend pourtant compte de longs processus de maturation. Les trois paraboles du trésor (v. 44), de la perle (v. 45-46) et du filet (v. 47-50) manifestent également une vitesse rapide de récit alors que leur histoire se déroule

interventions) et de sa fonction modalisante (comment il cautionne plus ou moins ce que ses personnages véhiculent).

⁶⁹⁴ Voir *supra*, p. 137.

plus longuement dans le temps. Plus particulièrement, on peut relever la remarquable efficacité narrative déployée dans le sobre récit de la parabole du trésor (v. 44). Le texte grec y emploie en alternance l'indicatif aoriste (εὕρων / *ayant trouvé* ; ἔκρυπεν / *il cacha*) et l'indicatif présent (ὑπάγει / *il part* ; πωλεῖ / *il vend* ; ἀγοράζει / *il achète*). Cette parabole, comme les deux suivantes, propose un présent qui exprime l'action dans son développement, comme une ligne qui marque une vérité inscrite dans la durée. Sur cette ligne, l'aoriste permet d'exprimer l'action comme un point qui marque le commencement d'une situation nouvelle. C'est le temps sélectionné pour rendre compte du nœud de la parabole, c'est le temps qui réoriente la ligne continue du présent⁶⁹⁵. Ce jeu de conjugaison permet de créer des effets inattendus qui accentuent l'idée d'un surgissement dans le temps raconté. En s'accumulant, les récits paraboliques répètent ces effets et suggèrent de cette manière le caractère surprenant des transformations racontées. Seule la parabole des ivraies (v. 24-30) propose d'introduire du dialogue et par conséquent de ralentir sa cadence. Mais ce procédé permet essentiellement de mettre en lumière l'échange qui a lieu entre le maître de maison et les serviteurs : l'interdiction du tri entre les ivraies et le blé est donc particulièrement mise en relief. Le rythme ralentit également lorsque le temps signifié dans le dialogue est exprimé en perspective eschatologique : « laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson » (v. 30a). La conjonction sélectionnée ἕως / *jusqu'à* désigne à l'origine « l'aurore », c'est-à-dire l'instant précis où le jour se lève : elle traduit l'idée d'un moment à atteindre, d'un point temporel particulier. Le narrateur redouble cet effet de sens en répétant ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ / *au temps de la moisson*⁶⁹⁶. La conjonction ἕως / *jusqu'à* apparaît ensuite dans la parabole du levain où elle permet au narrateur d'insister plus sur le résultat de l'action que sur son déroulement : « jusqu'à ce que le tout ait levé » (v. 33). L'utilisation de cette conjonction dans la parabole des ivraies suffit à l'interpréter ici comme le rappel d'un point temporel particulier, elle inscrit la parabole du levain dans une même perspective eschatologique.

⁶⁹⁵ Le grec emploie souvent l'aoriste là où le français emploie le présent, généralement pour exprimer, sans aucune considération de temps, une vérité d'expérience : c'est ce qu'on appelle l'aoriste gnomique. Les formes d'aoriste employées dans les versets 44 à 48 pourraient très bien correspondre à cette catégorie et donner à ces versets une dimension plus universelle.

⁶⁹⁶ L'apparat critique révèle au sujet de l'expression ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ une nette tendance à l'ajout de précisions. Quelques témoins ajoutent en effet l'article τῷ devant καιρῷ. On peut retenir l'idée que ce temps sollicite des précisions ultérieures, il y aurait donc une tendance à déterminer davantage encore ce temps de la moisson. On retrouve ce penchant à plusieurs reprises dans le chapitre 13, notamment lorsqu'il s'agit de repères chronologiques. Par exemple, aux versets 39 et 40, quelques témoins de grande qualité proposent l'article défini (τοῦ) devant le nom αἰῶνος cherchant ainsi à faire coïncider le temps raconté avec la chronologie des auditeurs/lecteurs. Ces lectures signalent enfin que le texte traite son rapport à la temporalité en vue d'être reçu comme une interprétation du temps des auditeurs/lecteurs.

Alors que l'événement parabolique prend place dans un discours de type eschatologique, il est englobé dans un récit au rythme rapide : quelque chose advient mais advient rapidement, dans l'urgence que sous-entend l'accumulation de récits extrêmement brefs. Il s'agit de faire remarquer que l'étude de la vitesse et de la durée dans ce chapitre 13 révèle que les paraboles se situent plutôt du côté du surgissement et de l'instant mais s'inscrivent fondamentalement dans un récit à la vitesse normale, celle du temps qui passe de la même manière dans le monde des auditeurs/lecteurs que dans le monde raconté. Le lien temporel existe (même s'il se dit dans la rupture) entre le monde décrit dans la parabole et celui de ses destinataires. Le travail sur la vitesse du récit met enfin en avant l'urgence qui se traduit à la lecture des paraboles. Sur un plan diachronique, on peut rappeler que cet aspect des paraboles a considérablement influencé leurs interprétations. Les auditeurs de Jésus percevaient le *Royaume des cieux* comme un événement nécessairement proche ce qui suscitait un sentiment d'urgence. Cet événement s'avérant plus long à advenir, les premières communautés chrétiennes s'attellent à l'attendre *correctement*.

« Puisqu'il faut organiser le présent, l'intérêt pour les préoccupations morales croît. La chrétienté quitte l'urgence pour construire une éthique. »⁶⁹⁷

Les paraboles sont lues et travaillées par des auditoires qui portent cette problématique éthique. En investissant ces récits dans cette perspective, ils provoquent un déplacement du point d'application de la parabole. L'aspect parénétique est mis en avant et la parabole devient le récit exhortatif par excellence, celui qui fournit l'enseignement moral de l'Église⁶⁹⁸. La morale cherche à verrouiller l'application du récit parabolique pour en déduire un comportement, une règle de vie commune. Le thème de l'urgence qui transparaît dans les récits paraboliques influence donc leur réception et multiplie les possibilités de servir une théologie liée au contexte de la communauté chrétienne. Ce simple exemple de la réception des paraboles souligne la force avec laquelle le texte du discours en paraboles suggère aux auditeurs/lecteurs une compréhension du temps liée à l'urgence et à l'imminence d'un temps nouveau.

⁶⁹⁷ Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 55.

⁶⁹⁸ Sur ce changement d'aspect, l'étude renvoie plus particulièrement à : Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, op.cit., p. 48-54. Dans ce chapitre intitulé « L'Église utilise les paraboles pour son enseignement de la morale », Jeremias explique comment le contenu eschatologique des paraboles a été *concrétisé* dans l'exigence comportementale des premières communautés chrétiennes. Selon lui, la situation eschatologique dans laquelle l'Église s'est pensée a considérablement pesé sur son enseignement moral.

b) L'ordre chronologique

Dans le cadre d'une étude de la temporalité en Mt 13, il convient maintenant de préciser la manière dont le narrateur fait fonctionner l'équation entre la chronologie de l'histoire racontée et le temps du récit. Le narrateur a en effet cette possibilité de jouer sur des décalages (des anachronies) entre l'ordre du récit et l'histoire racontée.

« Quand on raconte une histoire référée à un Temps Narratif 1 (le temps raconté, il y a deux heures ou deux mille ans), le narrateur (à la première ou à la troisième personne) et les personnages peuvent mentionner quelque chose qui est arrivé avant le temps raconté. Ou bien, ils peuvent faire allusion à quelque chose qui, au temps de la narration est encore à venir – et qu'on anticipe. »⁶⁹⁹

Puisqu'il s'agit d'un discours rapporté au mode direct, les auditeurs/lecteurs sont *a priori* guidés dans le texte selon une parfaite synchronie avec le récit. La nette signalisation du début (v. 3) et de la fin (v. 53) du discours produit l'impression d'exacte synchronie : l'histoire racontée commence bien par le début et termine par la fin. Ce procédé apporte clarté et cohérence au discours et facilite le suivi des auditeurs/lecteurs. Un simple relevé des compléments circonstanciels de temps indique pourtant que le narrateur utilise au cours de son récit une large amplitude temporelle qui s'étend de « la fondation du monde » (v. 35) jusqu'à « la fin des temps » (v. 49). Il est donc nécessaire ici de préciser comment le narrateur déroule son récit selon une apparente synchronie liée au genre du discours, tout en opérant dans sa mise en récit des anachronies aux portées et aux amplitudes considérables.

Il faut à nouveau distinguer le récit englobant des micro-récits afin de mieux cerner la question de l'ordre. En s'en tenant à l'étude de l'histoire racontée à travers le récit englobant, une simple chronologie des événements permet de souligner la part majoritaire de simultanéité organisée par le narrateur.

⁶⁹⁹ Umberto ECO, *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, Paris, Grasset, 1996, p. 45.

→ Jésus s'assoit et parle en paraboles aux foules (v. 1-3a)

- Parole du semeur (v. 3b-9)
- Échange avec les disciples (v. 10-17)
- Reprise de la parabole du semeur (v. 18-23)
- Parabole des ivraies (v. 24-30)
- Deux paraboles de croissance (v. 31-33)

Citation d'accomplissement sous la responsabilité du narrateur (v. 34-35)

- Échange avec les disciples + reprise de la parabole des ivraies (v. 36-43)
- Paraboles du trésor – de la perle – du filet (v. 44-50)
- Échange avec les disciples (v. 51-52)

→ Jésus cesse de parler en paraboles et quitte les lieux (v.53)

L'ordre du récit respecte la forme du discours en ce sens qu'il se déroule selon une synchronie quasi permanente avec l'histoire racontée. Le narrateur souligne particulièrement le début de son histoire (v. 3) et sa fin (v. 53), signale les prises de parole en répétant abondamment les verbes d'élocution (λαλέω v. 3.33.34^{x2} – λέγω v. 3.10^{x2}.11.14.24.31.35.36.37.51.52 – ἀποκρίνομαι v. 11.37), indique les positions des personnages en début (v. 1-2), milieu (v. 36) et fin de récit (v. 53). Cette apparente ordonnance facilite le parcours de compréhension des auditeurs/lecteurs puisqu'elle met régulièrement en scène des éléments clefs d'organisation du récit. Le narrateur suit donc majoritairement la chronologie de l'histoire racontée. On peut rappeler ici l'utilisation au verset 1 de l'expression ἐν δε τῇ ἡμέρᾳ / *en ce jour-là*, sémitisme récurrent dans cet évangile à la fonction essentiellement structurante. Il ne s'agit pas d'indiquer que ce qui suit se déroule le même jour que les événements qui précèdent mais d'organiser le propos qui va suivre, de lui donner un cadre temporel nouveau. Le verset 53 utilise de la même manière l'expression καὶ ἐγένετο ὅτε / *et il arriva quand* moins pour indiquer la succession des événements que pour en attester le seuil. Ces traces laissées dans le texte indiquent le souci d'agencement apporté à la mise en récit et témoigne d'une volonté d'ordonnement de l'événement rapporté. Il s'agit de transmettre un parcours de compréhension logique qui insiste sur la dimension ordonnée de cet acte de parole favorisant ainsi son efficacité et amplifiant sa force de conviction. Le récit s'inscrit dans un cadre clairement établi entre un début (temps 0 de l'histoire racontée) et une fin d'énonciation, correspondant à l'entrée et la sortie de scène du même personnage principal. La coïncidence exacte entre présence du locuteur et événement raconté confère aux auditeurs/lecteurs une

place équivalente aux personnages en présence en les guidant au même rythme que l'histoire racontée : foules, disciples, auditeurs et lecteurs évoluent selon la même temporalité et semblent portés au bénéfice d'un même événement de parole⁷⁰⁰. Cette mise en scène rigoureuse respecte le temps chronologique de ses destinataires comme pour mieux s'y conformer et donc s'y immiscer.

Le narrateur opère néanmoins une incursion marquée dans ce jeu de rapport entre récit et histoire racontée. Les versets 34 et 35 donnent en effet aux auditeurs/lecteurs une information qu'aucun personnage en présence ne peut obtenir puisqu'elle est placée sous la seule responsabilité du narrateur et non portée par l'un d'eux. La référence faite aux Écritures prophétiques crée brusquement une anachronie orientée vers le passé (une analepse) en faisant faire au récit un bond de plusieurs siècles en arrière. Cette analepse est dite externe puisqu'elle fait une référence explicite aux Écritures : elle place ainsi en relation deux situations séparées l'une de l'autre par des siècles d'histoire (l'histoire entre Dieu et son peuple) et déborde largement du récit évangélique. Ce procédé est utilisé en milieu de récit (v. 35) et marque une sorte de mi-temps dans le déroulement narratif. Il permet de scander la mise en récit déployée du v. 3 au v. 53. Le procédé permet également de donner cohérence entre le temps passé et le temps présent. On peut remarquer qu'il le fait doublement en précisant sa portée *et* son amplitude.

« Une anachronie peut se porter, dans le passé ou dans l'avenir, plus ou moins loin du moment "présent", c'est-à-dire du moment de l'histoire où le récit s'est interrompu pour lui faire place : nous appellerons *portée* de l'anachronie cette distance temporelle. Elle peut aussi couvrir elle-même une durée d'histoire plus ou moins longue : c'est ce que nous appellerons son *amplitude*. »⁷⁰¹

Non seulement l'anachronie v. 35 est d'une portée considérable puisqu'elle fait référence aux textes prophétiques (« ce qui a été dit par le prophète ») mais elle couvre elle-même une durée

⁷⁰⁰ Quelques éléments de traduction permettent de souligner cette proposition de lecture. Parmi eux, il faut citer ici la traduction au v. 11 du verbe δέδοται (de δίδωμι – 3^e personne du singulier indicatif parfait voix passive). La traduction pourrait donc être « il a été donné » mais la valeur du parfait doit ici être interrogée. Le temps du parfait indique proprement l'état présent qui résulte d'un fait passé. Aussi doit-on le traduire le plus souvent par un présent. La traduction a donc choisi le temps présent pour souligner que *ce don* se produit alors que Jésus est en train de parler à ses disciples. La simultanéité des événements (parler – entendre – connaître) est ainsi signifiée. Le second δέδοται du verset (« mais à ceux-là, ce n'est pas donné ») doit être traduit de la même manière afin de situer ces actions passives sur un même schéma temporel. Dans la traduction proposée de La Pléiade, on relève que ces deux verbes ne sont pas conjugués au même temps : « Il répondit : Parce qu'à vous il a été donné de connaître les mystères du règne des cieux, tandis qu'à eux ce n'est pas donné. ». Ce choix de traduction induit qu'une séparation entre disciples et foules est consommée : les disciples ont *déjà* compris et les foules sont *déjà* exclues. Sur la valeur du temps parfait, l'étude renvoie la grammaire de RAGON, *op.cit.*, p. 177.

⁷⁰¹ Gérard GENETTE, *Figures III*, *op.cit.*, p. 89.

d'histoire immense « depuis la fondation du monde ». Son amplitude ne pouvait pas être plus importante. Le discours narratif propose donc une incursion dans l'histoire collective passée (supposée connue et reconnue de ses auditeurs/lecteurs) et oriente ainsi très nettement sa réception théologique. Le procédé même de l'anachronie (en l'occurrence ici de l'analepse) convoque les capacités de souvenance des destinataires et fait appel aux dimensions intellectuelles, sociales mais aussi affectives des auditeurs/lecteurs. Cette anachronie apporte justification et cohérence au récit, elle le fonde. Elle amplifie son autorité en inscrivant l'acte de parole dans l'histoire de Dieu et des hommes. Par ce détour dans l'histoire, le récit est perçu comme absolument nécessaire et patiemment attendu (« afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète »). La fonction théologique que cette analepse remplit s'appuie en partie sur une littérature de révélation promise à l'accomplissement. L'accomplissement a enfin lieu et accentue l'impression d'un discours qui répond à une très longue attente. L'analepse aide à faire croître le désir d'écouter « la parole du Royaume » (v. 19) et de s'inscrire dans la continuité des « nombreux prophètes et justes [qui] ont désiré voir ce que vous regardez » (v. 17). Sous sa propre responsabilité, le narrateur se sert de cette manœuvre narrative pour asseoir l'importance de l'événement qu'il raconte et lui attribuer une forte valeur révélatrice. En une citation d'accomplissement, il justifie le langage parabolique et indique sa visée, favorisant ainsi le lien de compréhension entre les paraboles et les auditeurs/lecteurs. Dans cette perspective, la position classique d'une narration ultérieure est adoptée : le narrateur premier (en position extradiégétique) raconte un récit au passé. Il intervient au milieu du déroulement en faisant appel aux temps anciens, ce qui donne un effet de cohésion au récit (du point de vue narratif) et de conviction au discours (du point de vue de l'acte de lecture).

Dans le récit englobant, Jésus est présenté comme un narrateur au second degré (en position intradiégétique). Le locuteur Jésus propose un discours qui ne semble pas suivre le même parcours temporel que le récit qui le met en scène. C'est donc sous l'autorité non plus du narrateur mais du personnage principal que les jeux temporels entre histoire racontée et ordre du discours s'avèrent plus originaux. En 13,1-53 la grande majorité des versets est consacrée à la prise de parole de Jésus, rapportée au style direct. Sur cinquante-trois versets, sept ne transcrivent pas directement le discours du paraboliste (v. 1-2.10.34-36.53), quarante-six en rendent compte. Dans ce discours au style direct, il convient d'observer comment opèrent l'ordre du récit et l'histoire racontée. Pour ce faire, il s'agit de repérer les décalages temporels

utilisés par le paraboliste Jésus dans ses récits⁷⁰². Ces micro-intrigues usent principalement de l'anachronie pour projeter le sens au-delà de leur histoire. Le contexte d'espérance et d'*attente du Royaume* transparait dans ces anachronies qui anticipent les événements : « il en sera ainsi à la fin du temps » (v. 40). La fonction de ce genre de prolepse repose principalement sur sa capacité à garantir la réussite en cours de ce qui n'est pourtant pas encore visible. En racontant la pleine réalisation de la *venue du Royaume*, la prolepse ouvre une fenêtre narrative sur ce qui n'est pas donné dans l'instant de manière immédiate. Elle rassure en anticipant des événements qu'elle raconte à partir des critères d'une même réalité que le temps présent. Ses récits prolongent les événements présents, leur offrent une pertinence et une cohérence en les inscrivant dans la durée. La prolepse répond à une incertitude, voire à une impatience, de mesurer les effets des événements présents dans la durée : elle apporte une clef de lecture en interprétant l'ici et maintenant de l'histoire racontée.

La parabole du semeur (v. 3-8) conduit ainsi le lecteur à travers quatre anachronies, plus précisément des prolepses internes, qui contribuent à construire la signification de son récit :

	→ le long du chemin	→ les oiseaux	
Le semeur sème → les grains tombent	→ les pierrailles	→ le soleil	
	→ les épines		
	→ belle terre	→ fruits	→ 100
			→ 60
			→ 30

À quatre reprises, le paraboliste Jésus réalise un bond en avant et situe le résultat pourtant à venir (qu'il soit négatif ou positif, important ou faible) dans le même lieu temporel. Dans ce lieu temporel se trouve également l'énonciateur du discours (en mode direct) : le verset 9 insère une interpellation directe de Jésus, « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! ». Au seuil du récit parabolique, ce qui est à venir (le résultat de la semence) s'inscrit, telle une réalité, dans le présent du discours⁷⁰³.

⁷⁰² Les deux reprises paraboliques (13,18-23 et 13,37-43) sont volontairement laissées à part afin de ne pas surcharger cette partie qui ne prétend pas épuiser son sujet. On peut néanmoins souligner au moins deux éléments à leur sujet : elles viennent confirmer le discours de type antérieur aux événements en s'inscrivant dans une perspective eschatologique et elles procèdent de la même stratégie que leur parabole mère en important des événements à venir dans le présent de l'acte d'énonciation.

⁷⁰³ Ricœur explique ce phénomène en parlant de « l'énonciation elle-même se projetant dans l'énoncé ». Il précise ce mouvement du récit dans la parabole du semeur selon Marc où selon lui « l'énonciateur se signifie lui-même à l'intérieur de son propre récit » (p. 352) et expose comment la fiction du récit peut ainsi sortir de ses frontières et s'orienter vers l'expression qui le polarise, à savoir « Royaume de Dieu ». Paul RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *RHPR* 62 (1982), p. 339-360.

La parabole des ivraies (v. 24-30) ajoute à ce fonctionnement un dialogue synchrone au temps du récit. Ce dialogue entre le maître de maison et les serviteurs permet de faire coïncider le temps présent des auditeurs/lecteurs avec temps présent des événements racontés comme à venir. Au cours de la parabole, Jésus fait un bond en avant dans le temps : la prolepse centrale du récit repose sur les événements au jour de la moisson, décrits comme une réalité qui commence dans le présent du récit. Cette manœuvre narrative accentue l'ancrage du dialogue (v. 27-30) dans un *ici et maintenant*. Elle rapporte au temps synchrone du récit ce qui se fera plus tard : ce n'est pas *raconté*, mais *importé* dans le même lieu temporel que le récit. Pour le dire autrement, ce travail narratif a pour effet principal de mettre en lumière ce qui est à venir dans le temps présent⁷⁰⁴. Il donne à la parabole un pouvoir de révélation immédiate dans le sens où sa proposition principale est donnée au temps présent. Au cours du dialogue entre le maître de maison et ses serviteurs, les verbes d'élocution utilisés favorisent cette impression. Alors que les serviteurs prennent la parole en *disant* /εἶπον ou λέγουσιν (v. 27.28 de λέγω), le maître *déclare* / ἔφη ou φησιν (v. 28.29 de φημί). La sélection du verbe φημί est réservée au maître de maison. Littéralement il signifie « rendre visible » d'où « manifester sa pensée par la parole », « déclarer ». L'écart d'usage entre les verbes λέγω et φημί signale dans le texte la portée des paroles du maître. Ses paroles éclairent l'histoire racontée, elles portent aux destinataires une révélation, visent une compréhension de leur temps présent. La valeur attribuée à la parole du maître conforte la valeur attribuée à la parabole.

Les deux paraboles de croissance (v. 31-33) utilisent aussi les anachronies de type prolepse en racontant le résultat final d'un événement qui amorce le récit. Ainsi la croissance du grain de moutarde et la levée de la pâte ne font aucun doute. La parabole du grain de moutarde ajoute implicitement à cette manœuvre narrative des références culturelles communes à ses destinataires. Plusieurs témoins grecs constants de premier et de second ordre (et des manuscrits notamment latins et syriaques) ajoutent en effet του οὐράνου / *du ciel* comme complément du nom τὰ πετεινά / *les oiseaux*. Cette expression n'apparaît pas dans le parallèle de Marc (4,4) alors que Luc la propose (8,5). « Les oiseaux du ciel » est une expression qu'on retrouve dans l'Ancien Testament à travers la LXX et qui est généralement

⁷⁰⁴ On remarque ici le choix de l'aoriste (parfois, c'est un futur comme en 25,1) comme temps du verbe principal de la clause introductive (v. 24). La plupart des commentateurs estiment que l'aoriste joue alors pleinement le rôle du parfait en hébreu, c'est-à-dire d'indicateur de vérité générale. Mt 13,24-30 culmine au temps de la moisson : c'est ce temps-là qui est en jeu. Pourtant la parabole reste *d'abord* un récit sur le *comment cela se passe dans le temps présent* : ivraies et blé sont côte à côte. Le temps de l'aoriste se justifie alors parce que la parabole se concentre non pas sur ce qui va advenir mais sur ce qui est en train de survenir. Encore une fois ce qui est à venir se dit déjà et se trouve importé dans le temps présent de l'histoire racontée et des auditeurs/lecteurs.

employée pour signifier symboliquement l'idée de multitude (par exemple dans le récit d'un songe de Joseph en Genèse 40,17). La traduction a choisi de ne pas garder ce complément de nom mais ces variantes mettent en évidence les références scripturaires à l'œuvre dans la constitution du récit⁷⁰⁵. Ainsi, on pourrait avancer qu'une analepse fonctionne discrètement sur les destinataires et ajoute du passé à leur présent, préserve la cohérence de leur inscription dans une chronologie, insiste sur la continuité de leur histoire avec Dieu. L'histoire qui les précède trouve sa justification dans l'événement présent, le paraboliste pratique ici l'interprétation du temps passé pour raconter *la parole du Royaume* au présent. Ces deux courts récits montrent comment le paraboliste compose à la fois avec la mémoire et l'attente de ses auditeurs et parvient à les assembler dans une même perspective. La narration puise aux temps passé et futur les moyens de provoquer des résonances avec les auditeurs du temps présent.

Les paraboles du trésor caché, de la perle et du filet (v. 44-50) proposent également des bonds dans le temps, des anachronies dites internes car faisant totalement partie du cadre du récit. Ces paraboles font ainsi allusion à des événements antérieurs (des intrigues sans développement) au temps 0 de leur récit : le trésor *a été caché* / κεκρυμμένω (de κρύπτω – datif masculin singulier participe parfait voix passive) un filet *a été jeté* / βληθείση / (de βάλλω – datif féminin singulier participe aoriste voix passive) dans la mer. Leur récit évoque également des événements qui se situent au-delà de leur seuil. La parabole du filet use notamment d'une prolepse largement externe (v. 49-50) puisqu'elle fait référence « à la fin des temps » (v. 49). Bien évidemment dans ce cas, les prolepses débouchent sur une conception de la fin des temps : leur mise en récit ancre les auditeurs/lecteurs dans leur présent et leur narration permet d'ouvrir sur les événements eschatologiques. Le langage parabolique offre à la parole la plus large amplitude possible : le récit parabolique peut en même temps faire mémoire de l'histoire des hommes et convoquer ce qui est à venir. Cette mise en lumière du présent *via* la dimension eschatologique met en place nécessairement une grille de lecture du monde présent.

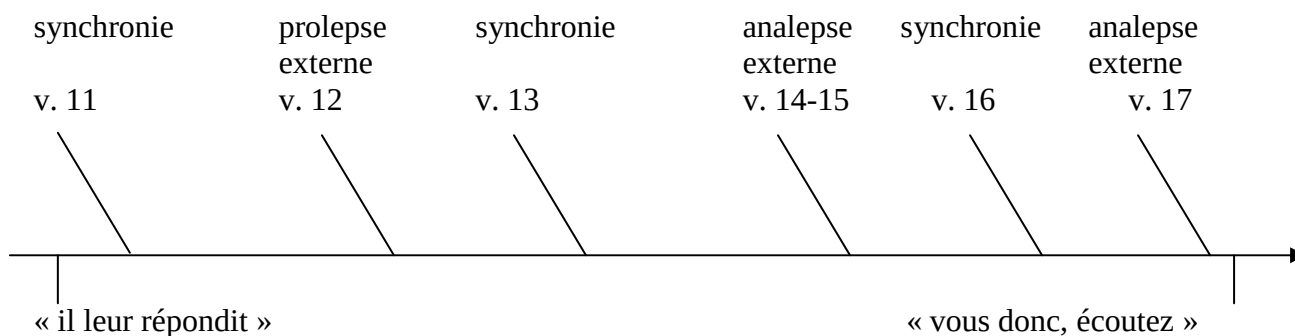
« Pour reprendre Genette, l'analepse semble réparer un oubli du narrateur,
la prolepse est une manifestation d'impatience narrative »⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ Cette remarque permet de souligner que d'autres références de type anachronique fonctionnent probablement dans ce récit. L'étude ne prétend pas les avoir notifiées de manière exhaustive. Il faut admettre aussi que certaines sont sans doute définitivement perdues.

⁷⁰⁶ Umberto ECO, *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, op.cit., p. 45.

Cette formule d'Eco rappelle que cette anticipation sur le déroulement de l'histoire racontée produit un effet d'urgence dans le récit. Cette « impatience narrative » dit l'imminence de ces événements *à venir* et inscrit leur attente dans la réalité présente. La prolepse a charge ici d'intégrer cet avenir dans la réalité des auditeurs/lecteurs, d'inscrire cette histoire dans le fil chronologique de leur histoire. Dans les récits seconds de parabole comme le semeur ou les ivraies, la parabole opère directement ce rapprochement et renvoie à ses destinataires une description de leur propre monde. Les reprises du semeur (v. 19-23) et des ivraies (v. 37-43) réduisent manifestement l'écart entre les événements à venir et la réalité présente des auditeurs, elles forcent le passage préparé en amont par leur parabole mère. Leurs repères temporels y sont plus marqués (ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος / *le souci du temps présent* v. 22 ; συντέλεια αἰῶνος / *la fin du temps* v. 39 ; ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος / *à la fin du temps* v. 40 ; τότε / *alors* v. 23.43) et leurs interpellations directes plus manifestes (ὕμεῖς οὖν ἀκούσατε / *vous donc écoutez* v. 18 ; παντὸς ἀκούοντος / *quiconque écoute* v. 19 ; εὐθύς / *aussitôt* v. 20.21 ; ὁ ἔχων ὦτα ἀκούτω / *celui qui a des oreilles, qu'il entende* v. 43). Cette urgence attestée par la prolepse traduit une conception du monde et du temps qui se fonde sur des valeurs appartenant au contexte et donc immédiatement déchiffrables par les destinataires (γενομένης δὲ θλίψεως ἢ διωγμοῦ / *l'oppression ou la persécution viennent* v. 21 ; ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου / *l'artifice de la richesse* v. 22 ; πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν / *tous les scandales et les faiseurs d'injustice* v. 41). En ce sens, la prolepse est mise au service de l'urgence du discours et facilite l'appropriation des récits par les destinataires. Elle fait entrer dans la réalité présente des auditeurs/lecteurs une partie de ce qui n'est ni visible ni même intelligible ici et maintenant. Ce type d'anachronie participe à la visée générale du discours qui est d'investir l'histoire présente de ses auditeurs en proposant une relecture de leur réalité.

Ces procédés anachroniques font donc partie intégrante du récit parabolique. La prolepse est la manœuvre narrative qui par excellence offre la possibilité d'investir le lieu temporel de la narration avec des événements et des éléments qui appartiennent à un *à venir*. Il est particulièrement intéressant de relever que le narrateur premier ne place sous son autorité qu'une seule anachronie qui renvoie à un passé. En revanche le narrateur second (le paraboliste Jésus) cautionne un nombre beaucoup plus important d'anachronies qu'il sélectionne abondamment et indifféremment dans le passé et le futur. La réponse que Jésus fournit aux disciples lorsqu'ils l'interrogent sur sa manière de parler illustre ce foisonnement d'anachronies :



- déroulement chronologique de la réponse de Jésus aux disciples (v. 11-17) →

Alors que Jésus répond à ses disciples sur le pourquoi du parler en paraboles, son propos convoque alternativement le temps passé (il cite Ésaïe v. 14-15 ; fait référence aux prophètes et aux justes v. 17) et le futur (il raconte par anticipation ce qui adviendra : « il lui sera donné et il aura en surabondance » et « même ce qu'il a sera enlevé loin de lui » v. 12). Ces deux types de convocations sont rendus présents sur le lieu temporel du récit. Jésus tient des propos qui font ici récit, une narration de type ultérieur (par exemple au v. 17) et une narration de type antérieur (par exemple au v. 12). Sa réponse condense les procédés temporels sélectionnés par les paraboles pour importer passé et futur dans le présent de ses auditeurs. Le parler en paraboles déborde des récits paraboliques et se prolonge dans le dialogue que ces récits déclenchent. Le temps présent que Jésus évoque est marqué par deux principales caractéristiques : « à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » et « à ceux-là, ce n'est pas donné » (v. 11). C'est dans un ici et maintenant que les deux catégories « celui qui a » et « celui qui n'a pas » sont appelées à fonctionner. Jésus convoque le passé et le futur pour ces deux catégories, rappelant la chronologie dans laquelle ces catégories sont inscrites et laissant entrevoir la suite de l'histoire. Sa réponse aux disciples s'appuie sur les mêmes procédés anachroniques que le parler en paraboles. Elle défie les limites temporelles pour amplifier sa visée interpellatrice et focaliser l'attention sur l'écoute présente des récits. En ce sens on peut dire que l'enjeu de transformation véhiculé dans les paraboles est repris dans cette réponse de Jésus qui raconte d'une autre manière encore que *voir* et *entendre* (v. 17) maintenant c'est prendre place dans l'histoire entre Dieu et les hommes (répondre à une attente) et participer aux événements à venir (anticiper la surabondance promise).

Dans ce texte les événements de parole se déroulent comme si, au cours du récit, les auditeurs/lecteurs étaient régulièrement sollicités pour effectuer des bonds dans le temps (prolepses et/ou analepses). Le fil conducteur du récit (le récit englobant) les maintient

cependant bien ancrés dans leur temps présent notamment en les inscrivant entre un début et une fin clairement établis, synchrones avec l'histoire racontée. Le narrateur favorise la cohérence de son récit en proposant essentiellement une lecture du temps passé qui vient éclairer le temps présent de ses auditeurs/lecteurs. Le narrateur ne manœuvre, dans sa mise en récit, qu'avec les deux temps à sa portée, le passé et le présent. En revanche lorsque le narrateur second (le paraboliste Jésus) prend sous sa responsabilité le récit, il convoque indifféremment passé, présent et futur (seul temps hors portée du lecteur et, sur un autre plan, du narrateur premier). Le paraboliste manipule dans ses récits des prolepses qu'il est le seul en mesure d'assumer. Jésus devient ainsi le personnage référence du lieu temporel du récit⁷⁰⁷. Par son langage, c'est le seul personnage qui peut donner cohérence à l'ensemble des niveaux narratifs (macro-récit et micro-récits). On peut enfin souligner que le procédé parabolique opère cette contraction chronologique selon une perception linéaire du temps. Le *Royaume des cieux* – événement à venir, externe au récit – est déplacé du lointain à la proximité de l'auditeur – événement qui devient interne au récit, sur un même lieu temporel. Porteur de l'histoire passée, le parler en paraboles opère un surgissement dans le présent d'événements à venir⁷⁰⁸. Le parcours ainsi proposé aux auditeurs/lecteurs ne connaît pas les limites temporelles mais au contraire les déborde pour les mettre au service de son efficacité présente.

c) La fréquence

Sur le plan de la temporalité, la dernière approche narrative que l'étude propose de faire fonctionner dans ce récit est celle de la fréquence. Il s'agit de déterminer la fréquence avec laquelle l'événement qui s'est passé est raconté. Dans ce cadre, il faut une nouvelle fois maintenir une distinction entre l'intrigue englobante et les intrigues épisodiques. Cette distinction reste artificielle mais devrait permettre dans un second temps de mieux comprendre l'interaction qui s'y joue.

⁷⁰⁷ On peut noter ici que cette unité du temps que Jésus constitue peut faire sens au niveau spatial. Les paraboles développent en effet une isotopie des lieux (le champ en est le sème le plus récurrent). Les deux courts récits qui encadrent le discours en paraboles posent également leur problématique en termes de lieu : ceux qui se tiennent dehors (12,46) et ceux qui mettent dehors (13,57). Les paraboles déploient une compréhension de l'espace et l'organisent en lui donnant sens. Les couples dedans/dehors et loin/prêt fonctionnent dans le récit englobant (v. 1-2 et v. 10.36) comme dans les paraboles (v. 4-8.25.27 et v. 48). Ricœur a abordé cette « isotopie spatiale » de la parabole, un des éléments de la métaphorisation, pour traiter le récit en tant que parcours narratif, donc de structure. Sur ce point, voir particulièrement : Paul RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *art.cit.* p. 348.

⁷⁰⁸ Sur l'idée que l'eschatologie néotestamentaire n'est pas uniquement un discours sur l'avenir mais l'irruption d'un temps (au sens de *kairos*) dans le temps (au sens de *chronos*), l'étude renvoie à : Élian CUVILLIER, « La temporalité chez Paul », in A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT (dir.), *Paul. Une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (51), 2004, p. 215-224.

Le parler en paraboles qui se déploie dans le chapitre 13 est encadré par deux récits de type singulatif dans lesquels le narrateur transcrit un récit unique pour un événement unique⁷⁰⁹. La scène familiale en 12,46-50 ne s'est déroulée qu'une fois et elle n'est racontée qu'une fois. La scène dans la patrie de Jésus en 13,53-58 ne s'est produite qu'une fois et le narrateur n'en rend compte qu'une fois dans son évangile. Il s'agit-là du procédé le plus souvent rencontré dans le récit évangélique. Cet encadrement classique aide donc le narrateur à mettre en relief les autres procédés qu'il sélectionne pour raconter la manière dont Jésus parle en paraboles. Le récit englobant tel que rapporté en 13,1-53 est majoritairement de type singulatif : dans l'évangile, Jésus ne s'est assis qu'une seule fois dans une barque pour parler en paraboles aux foules. D'autres discours en paraboles seront tenus par Jésus ultérieurement mais leur mise en récit ne répète pas cette situation précise. En ce sens, cette prise de parole est tenue par le narrateur pour un événement unique. La mise en récit de cet acte de parole repose essentiellement sur cet enchaînement de faits :

- Jésus s'installe en situation d'enseigner (v. 1-3a)
- Il parle en paraboles (v. 3b-9)
- Il répond à la demande des disciples (v. 10-17)
- Il parle en paraboles (v. 18-35)
- Il répond à la demande des disciples (v. 36-43)
- Il parle en paraboles (v. 44-50)
- Il s'en va (v. 51-53)

Cet enchaînement de faits constitue un événement unique mais le narrateur va pourtant jouer sur la fréquence avec laquelle il le raconte. Quelques versets seulement produisent du récit itératif, c'est-à-dire qu'ils racontent une fois ce qui s'est passé plusieurs fois. Les deux brefs sommaires que le narrateur insère dans son récit englobant se présentent en effet comme de véritables condensés narratifs⁷¹⁰.

v. 3a : Et il leur *parla* / ἐλάλησεν (de λαλέω – 3^e personne du singulier indicatif aoriste voix active) de beaucoup de choses en paraboles, *disant* /

⁷⁰⁹ Dans un récit singulatif, le narrateur a adopté « une stricte correspondance entre l'occurrence de l'événement et l'occurrence narrative, racontant une (ou deux, trois) fois ce qui s'est passé une (ou deux, trois) fois ». Yvan BOURQUIN – Daniel MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 122.

⁷¹⁰ Dans cette perspective, le verset 53 pourrait éventuellement être considéré comme un sommaire : « Et il arriva, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il s'en alla de là ». Il est délicat d'assurer que le pronom démonstratif ταύτας / ces désigne exclusivement les paraboles qui viennent d'être rapportées. On peut logiquement supposer que le groupe nominal « ces paraboles » sert de clôture en réponse à l'ouverture du verset 3. Jésus a ainsi fini de « parler de beaucoup de choses en paraboles » (v. 3). Envisagé comme un sommaire, ce dernier verset témoigne d'une liaison plus fréquente avec la suite du chapitre. Comme il s'agit simplement ici de repérer un type de fonctionnement narratif, l'étude n'a pas besoin d'ajouter ce verset 53 à la liste des sommaires.

λέγων (de λέγω – nominatif masculin singulier participe présent voix active)

Ce début de verset ouvre la scène du discours et atteste que Jésus a utilisé ce mode de langage en multipliant les thèmes abordés. Le choix du temps aoriste (ἐλάλησεν) suggère une installation du procédé dans le temps et insiste sur la durée de l'événement. Le choix du présent de l'indicatif pour le second verbe d'élocution (λέγων) rompt ce déroulement temporel pour relier au style direct les auditeurs/lecteurs au parler en paraboles. Ce premier verset indique aux auditeurs/lecteurs que Jésus a prononcé beaucoup de paraboles et qu'ils n'ont accès ici qu'à une partie de cette abondante production. Le récit propose une intrusion dans un flot parabolique abondant qui a commencé avant lui et qui ne prendra fin qu'au départ du lieu d'élocution. L'*incipit* ouvre un accès au parler en paraboles de Jésus et en signifie d'emblée l'abondance. Ce discours ne les contient pas toutes (v. 34-35) :

De toutes ces choses, Jésus *parlait* / ἐλάλησεν (de λαλέω – 3^e personne du singulier indicatif aoriste voix active) aux foules en paraboles et il ne leur *parlait* / ἐλάλει (de λαλέω – 3^e personne du singulier indicatif imparfait voix active) de rien sans parabole afin que s'accomplisse *ce qui a été dit* / ῥηθὲν (de λέγω – accusatif neutre singulier participe aoriste voix passive) par le prophète : « J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. »

Ce sommaire indique que le narrateur raconte ici en une fois ce qui s'est passé à plusieurs reprises et permet ainsi la transition entre les deux principaux flots de paraboles (13,3-33 et 13,37-50)⁷¹¹. L'itérativité installe dans le récit une situation générale (Jésus parle en paraboles) dont l'histoire racontée s'emploie à donner plusieurs exemples. Les v. 34-35 confirment l'abondance du parler en paraboles : les paraboles entendues ne sont que quelques unes parmi tant d'autres⁷¹². Le récit donne au discours retranscrit une large portée et insiste sur le *hors discours*, c'est-à-dire que les auditeurs/lecteurs perçoivent qu'ils n'ont accès qu'à un échantillon de cette parole abondamment délivrée. Le privilège suggéré ici renforce la valorisation des quelques paraboles rapportées. Ce mode de langage permet de recouvrir

⁷¹¹ « Récit itératif : récit mentionnant une seule fois ce qui s'est produit plusieurs fois dans l'histoire racontée », Yvan BOURQUIN – Daniel MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 124.

⁷¹² On pourrait alors s'interroger sur la portée de la citation d'accomplissement. Cette citation rapporte une parole prophétique prononcée une seule fois mais son insertion lui donne une autre portée. Quel est le sujet de l'accomplissement ? La prophétie est-elle accomplie définitivement, en une fois ou s'accomplit-elle à chaque nouveau parler en paraboles ? Pour le dire autrement, l'insertion de la citation est-elle de type singulatif (elle raconte un accomplissement qui se déroule une fois) ou répétitif (elle raconte un accomplissement qui s'opère à chaque fois). Dans ce dernier cas, la citation anticiperait la dimension à donner à chaque parabole prononcée dans la suite de l'évangile. Elle signifierait un accomplissement en cours et non pas réalisé.

l'ensemble de la réalité présente (« rien sans parabole » v. 34). Cette parole déborde du discours raconté, les paraboles n'en constituent pas les limites parce qu'elles fonctionnent au-delà de leur seuil. Ce débordement est d'autant plus important qu'il met à jour « des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » (v. 35) : par ce langage afflue désormais ce qui était caché et enfoui depuis les origines. Le récit se conçoit lui-même comme un accès étroit (quelques paraboles parmi de nombreuses autres) à des révélations attendues depuis les origines.

Dans les récits paraboliques Jésus emploie un autre procédé, celui du récit répétitif⁷¹³. Il utilise deux manières de répéter un même événement. La première manœuvre narrative consiste à revenir sur une parabole pour en développer une deuxième. La parabole du semeur (v. 3b-8) est ainsi reprise aux v. 19-23. Cette reprise explicative repose sur l'intrigue mère mais en modifie le point de vue : le deuxième récit relit le premier à partir d'une autre grille de lecture. Bien entendu certains éléments sont occultés, résumés, transformés d'une version à une autre : la répétition n'implique pas un calque, mais signifie plutôt que ce nouveau récit décompose le premier pour le recomposer différemment. Ce retour sur récit est textuellement attesté lorsque le paraboliste interpelle directement ses destinataires : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur ! » v. 18⁷¹⁴. Pour la deuxième fois, le narrateur premier raconte que Jésus (narrateur second) *raconte* au sens de *re-conter*, de structurer l'auditoire. On peut remarquer que l'exhortation finale de la première version n'a pas nécessairement échoué : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » v. 9. Le récit répétitif suggère en effet que les auditeurs peuvent *entendre* dans la durée, autrement et à nouveau. La parabole des ivraies (v. 24b-30) génère également une reprise aux v. 37-43. Le récit qui en émane aboutit à une injonction déjà entendue : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » v. 43. Là encore le récit recompose un même événement sous un autre angle de vue. Les effets recherchés dans la première version sont en partie *réinterprétés* dans le deuxième récit. En ce sens la répétition révèle la possibilité de production de sens d'une parabole pour les auditeurs/lecteurs : la reprise propose une manière d'entendre la parabole mère, propose une relecture possible. Le récit interprète le récit et les paraboles se répondent entre elles. La première version n'a pas été *entendue*, la seconde le sera peut-être plus facilement, par exemple en balisant plus clairement le parcours de compréhension. Mais la reformulation indique surtout que plus on *ra-conte*, plus on a de

⁷¹³ « Récit répétitif : récit revenant plusieurs fois sur un événement unique de l'histoire racontée », Yvan BOURQUIN – Daniel MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 124.

⁷¹⁴ Cette interpellation traduit un des aspects fondamentaux de la parabole. Le paraboliste invite à écouter la parabole déjà prononcée. Il ne se contente pourtant pas de la répéter mais il la recompose autrement. Il s'appuie en partie sur la capacité de ce mode de langage à faire sans cesse acte créateur en racontant une autre réalité.

chances d'être entendu. La répétition a valeur d'insistance et exprime le désir d'entrer en communication avec ses auditeurs/lecteurs. Elle n'est pas ici connotée négativement et ne résulte pas d'un agacement à ne pas pouvoir faire entendre mais plutôt d'une urgence à vouloir faire entendre, d'une recherche de connivence. En utilisant par deux fois la répétition, le paraboliste valide le principe des reprises : le récit parabolique s'offre comme un récit à poursuivre et à projeter dans un autre récit. Le récit succède au récit ou plus exactement encore, la parabole engendre de la parabole.

Le narrateur (premier et second) utilise encore une autre manière de répéter plusieurs fois un même événement en procédant à des assemblages. Il regroupe plus particulièrement certaines paraboles avec d'autres et les assemble selon un facteur commun. Cette tendance est à l'œuvre dans le chapitre 13 qui propose au moins deux séries de paraboles formant une chaîne narrative ininterrompue : l'enchaînement des versets 24 à 33 et celui des versets 44 à 50. L'enchaînement des paraboles dites de croissance répond à une certaine logique puisqu'à l'évidence elles développent toutes le thème de la maturation (d'un grain de moutarde ou du levain). Cette abondante succession de récits paraboliques sollicite particulièrement les auditeurs/lecteurs qui doivent, à chaque nouvelle intrigue, investir le texte, le parcourir. Il faut rappeler ici la force énonciatrice mise en œuvre pour occuper l'espace (spatial mais aussi sonore et temporel) des trois quarts du macro-récit. Les formules introductives insistent clairement sur cet aspect répétitif :

v. 24.31.33 : « Il leur proposa une autre parabole »

v. 45.47 : « Encore une fois »

v. 24.31.33.44.45.47 : « Le Royaume des cieux est semblable à »

Ces expressions suggèrent la répétition d'une parabole qui raconte à chaque fois le même événement selon un angle de vue différent : la parabole apparaît comme un mode de récit répétitif. En grossissant encore un peu plus le trait, on pourrait ajouter que le *Royaume des cieux* peut se répéter x fois dans le mode de discours parabolique. Ces assemblages laissent supposer que le parler en paraboles s'inscrit *nécessairement* dans la répétition : il abonde de possibilités de sens comme il abonde en propositions de récits. Cette remarque fait écho à la structure du chapitre 13 que l'étude a proposée⁷¹⁵. L'analyse a en effet défendu la lecture d'une intrigue générale qui peine à faire aboutir son dénouement et repose sur la répétition d'un même nouement (l'incompréhension des auditeurs). Cette incompréhension est exprimée deux fois (v. 10.36) et à chaque fois, l'obstacle génère de nouvelles paraboles. Cette

⁷¹⁵ Voir *supra*, p. 164.

accumulation vaut pour une insistance : la répétition désigne l'importance de ce dont est porteuse la parabole. Il ne s'agit donc pas d'une démarche d'obstruction mais il s'agit au contraire de lutter contre les difficultés d'appropriation des paraboles par leurs destinataires. En répétant, le paraboliste offre à chaque fois une nouvelle possibilité de *voir*, d'*entendre* (v. 17) et de *comprendre* (v. 51) ce langage. C'est sur ce point précis que récit englobant et récits épisodiques interagissent le plus efficacement.

La mise en récit de ce discours mêle le type singulatif au type itératif. Elle facilite l'accès aux auditeurs/lecteurs afin qu'ils participent à un événement de langage qui fait abonder l'expérience parabolique. Elle tisse des liens avec les destinataires et leur propose avec toujours plus d'insistance d'entrer dans l'ouverture que constitue la parabole. À ces abondantes propositions correspondent celles des répétitions orchestrées par les récits épisodiques. Les unes amplifient les autres et toutes insistent sur la potentialité de sens porté par le langage parabolique. Sur le plan du récit évangélique, les assemblages, les répétitions, les sommaires sont autant d'outils que le narrateur premier utilise pour solliciter ses auditeurs/lecteurs et leur faire « écouter la parole du Royaume » (v. 19). Au niveau des récits épisodiques, la variété des champs lexicaux, les références aux Écritures, les interpellations directes, les actions, les effets d'accumulation sont autant d'outils que le narrateur second multiplie pour faciliter l'accès au texte. Les narrateurs premier et second mettent en commun leurs efforts et insistent. Les aspects répétitif et itératif construisent un effet d'urgence : les récits, abondants et concis, accumulent les intrigues et augmentent la vitesse du parcours à suivre.

Une dernière remarque sur la fréquence s'impose. L'étude a souligné les efforts du texte pour démontrer la richesse du langage employé qui permet d'investir la totalité de l'espace et du temps. Le récit parabolique repose sur un principe de répétition. Il multiplie les possibilités de compréhension, ouvre de nouvelles voies en sollicitant les auditeurs/lecteurs pour qu'ils s'y engouffrent. La parabole ne les contraint pourtant pas puisqu'elle ne propose pas de discours construits, raisonnés et argumentés. Parce qu'elles misent sur le récit, les paraboles n'ont la garantie d'aucune forme de réussite : leurs auditeurs/lecteurs pourront toujours restés extérieurs à leur narration. Au beau milieu de ce foisonnement de paraboles, seul *le Royaume des cieux* semble faire effet de permanence. Le groupe nominal *Royaume des cieux* est systématiquement repris par le paraboliste. L'occurrence *Royaume* apparaît douze fois dans l'ensemble du récit mais de manière de plus en plus rapprochée, comme si, là aussi, une accélération était à l'œuvre. Le mot « Royaume » est repris v. 11.19.24.31.33.37.41.43.44.

45.47 et 52⁷¹⁶. La présence constante du *Royaume* met en lumière la fréquence des paraboles qui persévèrent dans leur recherche d'auditeurs. L'accélération finale exerce une plus forte pression encore et constitue une sorte de montée en puissance. La sollicitation finit par se faire pressante et traduit l'urgence du propos.

La manière dont le récit traite son rapport à la temporalité suggère aux auditeurs/lecteurs comment le texte veut être reçu. Non pas comme un discours clos dans le temps qui exigerait une explication de texte pour faire sens, mais plutôt comme la traversée d'un événement de parole. Le narrateur a cette possibilité de travailler le rapport qui existe entre la durée de l'histoire racontée et la durée de son récit. Ce rapport permet de qualifier la vitesse à laquelle le lecteur est soumis au cours de sa lecture. Dans cette perspective, les paraboles se situent du côté du surgissement : elles génèrent de la vitesse, des accélérations temporelles. Cet aspect de leur mise en récit s'inscrit radicalement dans le temps présent de l'histoire racontée. Cette particularité balise le parcours de compréhension en indiquant le caractère urgent de la réception des paraboles. Le narrateur peut également jouer sur les différents lieux temporels convoqués dans son récit. L'étude de la temporalité, sous cet aspect de l'ordre figuré, a montré les nombreux procédés anachroniques utilisés dans les récits paraboliques. Quant au récit englobant, il se contente de rester en synchronie avec le temps de l'histoire qu'il raconte, se permettant (sous l'autorité du narrateur premier) une convocation du passé pour mieux l'éclairer. Le paraboliste Jésus convoque régulièrement et indifféremment passé et futur pour les importer dans le présent de l'histoire racontée. Ces procédés soulignent l'importance accordée à une lecture du monde présent : c'est de lui qu'il s'agit. Le texte fait coopérer le récit du temps et le lecteur au déchiffrement du sens, il organise de cette manière sa réception comme le récit d'une parole qui situe dans le temps et donne prééminence au temps présent. Le narrateur peut enfin jouer sur la répétition de l'événement qu'il raconte. À ce jeu-là, le narrateur a investi les récits paraboliques d'une force répétitive qui semble leur être propre. Le récit englobant suggère l'abondance des récits paraboliques et le foisonnement des thèmes utilisés. La rencontre de ces récits (qui a lieu dans l'acte de lecture) multiplie les possibilités d'accès à cet événement de parole et de participation à son déploiement. Chacun des points

⁷¹⁶ On peut remarquer ici que seule la parabole du semeur (v. 3b-8) n'emploie pas le mot *Royaume*. Toutes les autres l'utilisent dans leur formule introductive y compris les reprises du semeur et des ivraies. Les commentaires n'ont pas manqué d'interpréter cette omniprésence du mot dans leurs travaux sur le langage du *Royaume*. L'étude propose d'y voir aussi un aspect de la fréquence du récit. Le *Royaume des cieux* n'apparaît que dans le discours direct et sous la responsabilité de Jésus : le narrateur premier l'abandonne au narrateur second. Le *Royaume* appartient donc pleinement à l'acte d'énonciation : il le constitue, le génère, en est le sujet et l'objet. Comme les paraboles sont des récits répétitifs, le *Royaume* se répète lui aussi (dans le récit et par la narration), se proposant aux auditeurs/lecteurs de manière de plus en plus pressante. L'insistance de la parabole traduit l'insistance du *Royaume*.

abordés met en évidence le travail du narrateur qui oriente volontairement ou non ses auditeurs/lecteurs. L'étude de la temporalité met essentiellement en évidence deux stratégies différentes : celle menée par le narrateur premier qui se dit à travers le récit englobant et celle du narrateur second qui se dit à travers les récits épisodiques. Bien sûr ces deux narrateurs ne se situent pas sur le même plan : le narrateur second reste un personnage construit par le narrateur dont il faudra repérer les traces dans le texte. La voix narrative médiatise en effet la vision du monde portée à travers le récit évangélique comme à travers les récits paraboliques et elle fera ultérieurement l'objet d'une étude plus précise. En conférant à l'événement raconté un caractère urgent, Mt 13 apparaît sous les aspects d'un véritable texte argumentatif. Le récit est ici mis au service du discours rapporté et la narrativité qui porte cette prise de parole renforce son aspect argumentatif : les paraboles influent sur le parcours des personnages et au-delà, visent leur transformation. Leur existence ici et maintenant est la cible privilégiée du discours, passé et futur sont convoqués par le langage parabolique pour rendre visible une autre réalité déjà présente et donnée « en surabondance » (v. 12).

Il faut brièvement rassembler les quelques éléments mis en lumière par cette lecture synchronique. La question de l'intrigue, telle qu'elle a été posée au texte, lève en partie le voile sur les effets que le discours en paraboles cherche à produire sur ses destinataires. Le récit de Mt 13 raconte en effet des tentatives de mise en relation. Comme tout texte, il cherche à atteindre ses lecteurs et à les transformer. Cette volonté transformatrice se traduit en Mt 13 par une succession d'intrigues particulièrement efficaces qui racontent l'abondance à venir, l'émergence dès maintenant d'une réalité nouvelle à peine visible. À travers le mode de langage sélectionné, ce grand discours de Jésus favorise la rencontre et le dialogue qui deviennent les lieux privilégiés d'une proximité possible entre le locuteur – Jésus – et ses auditeurs⁷¹⁷. La mise en récit du discours prolonge cette recherche de proximité en racontant la transformation possible des non comprenantants en comprenantants, en adressant ces paraboles à ceux qui ont comme à ceux qui n'ont pas (v. 12). Les difficultés que l'étude de l'intrigue met en évidence ne parviennent pas à interrompre le déroulement narratif général mais soulignent

⁷¹⁷ Sur ce point précis de la parabole comme tentative de rétablissement d'un dialogue, l'étude renvoie à Jean-François HABERMACHER, « Jésus, conteur d'histoires : la narration dans les paraboles », in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (dir.), *La narration, op.cit.*, p. 131-144.

au contraire l'insistance du personnage principal à mener à bien son projet. La succession des événements racontés favorise le lien avec les expériences des auditeurs/lecteurs, l'abondance des paraboles vaut pour une abondance de propositions à leur égard. À chaque intrigue développée correspond une transformation possible pour l'auditeur.

L'approche des personnages permet de mettre à jour la dynamique d'ensemble qui consiste à faciliter l'expérience narrative des auditeurs. Les personnages, en interaction les uns avec les autres, participent à un même événement de parole susceptible de provoquer du rejet. L'intériorité des personnages en présence n'est pas livrée aux auditeurs/lecteurs mais leur faible réactivité suffit à témoigner de la force transformatrice des paraboles. De récit en récit les auditeurs/lecteurs sont invités à entrer dans le circuit de communication instauré par Jésus. Ce que le locuteur prête (à tort ou à raison) à ses auditeurs comme inquiétudes, réactions, compétences ou espérances, pose un certain nombre de balises destinées à faciliter l'expérience d'écoute des paraboles. Il s'agit de participer à cet événement de parole et donc d'expérimenter les flots paraboliques en mouvement. La narrativité avec laquelle le discours en paraboles est rendu renforce son aspect argumentatif : on raconte un événement de langage qui cherche des auditeurs et peut les changer.

La manière dont Mt 13 traite son rapport au temps traduit la focalisation du discours sur le temps présent des auditeurs. Véritable fenêtre temporelle, la parabole peut convoquer passé et futur pour amplifier l'urgence d'une relecture de la réalité présente. Narrateur premier et second coordonnent leurs efforts – et mobilisent les outils à disposition – pour inscrire les auditeurs/lecteurs dans une chronologie justifiée, portée et orientée par la relation entre Dieu et les hommes. Les procédés narratifs qui consistent à faire appel à leur mémoire et à leur espérance prouvent que le texte cherche à leur faciliter l'appropriation des paraboles. En sélectionnant un langage capable de faire entrer dans le domaine du possible la connaissance des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11) et les « choses ayant été cachées depuis la fondation du monde » (v. 35), Mt 13 incite à reconnaître cet acte de parole comme du désirable.

Les questions habituelles de l'analyse textuelle portant sur la composition de la scène, les interventions des personnages et le traitement du temps dévoilent une partie des effets que le texte cherche à produire. Le récit de Mt 13 oriente naturellement vers une participation des auditeurs/lecteurs à l'intervention de Jésus sur ce rivage. Pour favoriser cette participation, Mt 13 construit un monde que le lecteur est capable d'appréhender et dans lequel il peut s'orienter.

« Je pense que pour raconter, il faut avant tout se construire un monde, le plus peuplé possible, jusque dans les plus petits détails. Si je construisais un fleuve, deux rives et si sur la rive gauche je mettais un pêcheur, si j'attribuais à ce pêcheur un caractère irascible et un casier judiciaire pas très net, voilà, je pourrais commencer à écrire, en traduisant en mots ce qui ne peut pas ne pas arriver. »⁷¹⁸

En expliquant ce que signifie « peupler un monde », Eco rappelle que raconter suppose de bâtir un monde avec des règles et des codes, même si ce monde de la narration dépend entièrement du monde réel. Mt 13 n'échappe pas à ce besoin de construire un monde et le paraboliste n'y échappe pas plus pour raconter ses histoires. En ce sens narrateur premier et second rapportent un monde avec des codes et des règles, construits selon un univers de valeurs, une conception de ce qui est bien ou mal, de ce qui est désirable. C'est cette construction d'un système de valeurs qui permet au texte d'élaborer un point de vue et de chercher à le transmettre aux lecteurs. L'analyse narrative du texte n'a permis jusque-là que d'approcher le fonctionnement du récit mais il faut maintenant entrer plus avant dans le texte pour comprendre comment ce récit mobilise et ordonne un certain nombre de valeurs pour traduire en mots « ce qui ne peut pas ne pas arriver » sur ce rivage⁷¹⁹.

⁷¹⁸ Umberto ECO, *Apostille au « Nom de la rose »*, op.cit., p. 26-27.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 27

3 – L’EFFET-VALEUR

Mt 13 raconte un discours prononcé publiquement par Jésus au cours duquel ce dernier parle abondamment en paraboles. Chacune des paraboles repose sur une intrigue qui développe des actions, mobilise des personnages, sélectionne des types de comportements et de mœurs dont l’ensemble constitue un système de valeurs. Ces courts récits traitent leur objet-*Royaume des cieux* en termes de nouveauté et d’actions transformatrices mais ils le préfigurent au moyen d’un système axiologique connu de leurs auditeurs/lecteurs. Le paraboliste se fait observateur et juge d’un monde qui est le leur mais pour mieux en dire un autre : en racontant des paraboles, il construit à son tour un univers évaluatif qui affiche plus ou moins ouvertement une certaine conception de ce qui est bien ou mal. La recherche a d’ailleurs mis en évidence plusieurs interprétations de type moral auxquelles ont donné lieu ce discours. Mt 13 a en effet servi à légitimer différentes représentations du bon et du mauvais, et à véhiculer différentes images des « fils du Royaume » et des « fils du méchant » (v. 38), des « beaux » et des « pourris » (v. 48). Ce texte a permis de justifier plusieurs règles comportementales, collectives et/ou individuelles, à respecter jusqu’au « temps de la moisson » (v. 30). Autrement dit, le discours en paraboles se prête à des lectures morales qui déduisent de ce texte une certaine axiologie généralement interprétée sur le plan de la philosophie, de l’histoire des idées ou de la sociologie. L’étude entend mener ici une analyse des valeurs en Mt 13 à partir d’une théorie sémiotique. Pour comprendre comment ce discours en paraboles mobilise et fait fonctionner des représentations du bien et du mal, l’étude s’appuie sur une méthode issue de l’analyse littéraire qui permet d’évaluer *l’effet-valeur* de n’importe quel texte.

Publié en 2001, la *Poétique des valeurs* de Jouve propose une méthode d’évaluation des valeurs dans un texte littéraire. L’auteur y théorise une manière de juger ce qu’il nomme *l’effet-valeur* d’un texte, c’est-à-dire sa capacité à mobiliser des contenus idéologiques, à les ordonner et à en programmer l’interprétation⁷²⁰. Jouve propose une approche sémiologique du texte en insistant sur l’interaction qui s’opère entre le récit et le lecteur afin d’appréhender le « système de valeurs inhérent à l’œuvre et qui s’impose à tout lecteur »⁷²¹. Pour comprendre la manière dont Mt 13 utilise des critères qualitatifs, comment il les sélectionne, les met en scène et les hiérarchise, l’étude vise d’abord à appliquer fidèlement cette méthode en mettant

⁷²⁰ Vincent Jouve, *Poétique des valeurs*, Paris, P.U.F., coll. « Écriture », 2001.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 10.

systématiquement Mt 13 à l'épreuve de ses trois grands champs d'application. Le premier consiste à interroger le lien entre valeurs et textualité, c'est-à-dire à saisir comment ce corpus se réfère à des valeurs préexistantes, qui existent *naturellement* en dehors de lui ou bien le cas échéant comment il en inscrit de nouvelles et d'originales dans sa mise en récit. En repérant les différents vecteurs d'évaluation liés aux personnages en présence comme la mise en récit de leur regard ou de leur langage, Mt 13 laisse en effet apercevoir sa manière de se référer à un système moral déjà existant. Il n'est pas non plus exclu de déceler *en texte* des dispositifs précis qui permettent de valoriser auprès des auditeurs/lecteurs telle idée ou tel comportement propre à Mt 13. Le deuxième champ d'application de la méthode nécessite de repérer les options existentielles localement défendues dans ce texte, c'est-à-dire de relever les univers axiologiques générés par les personnages au cours du récit. Ce qu'ils pensent, ce qu'ils disent et ce qu'ils font manifestent des *points-valeurs* qui, pris en globalité, fondent le système idéologique du texte. C'est donc dans un dernier temps que la méthode propose d'analyser la manière dont ces différents univers axiologiques s'organisent entre eux. À partir des valeurs locales qui interviennent dans la mise en récit du discours en paraboles (au niveau du macro-récit *et* des micro-récits), l'autorité textuelle construit un système idéologique qu'il défend auprès de ses auditeurs/lecteurs. L'étude cherche à rendre compte de ce que Jouve appelle *la valeur des valeurs*, il s'agit de comprendre ce que Mt 13 présente comme désirable aux oreilles et aux yeux de ses auditeurs/lecteurs.

I. Valeurs et textualité

Dans cette première partie il s'agit d'envisager la manière dont Mt 13 propose une vision du bien et du mal en se fondant sur des représentations qui existent en dehors de lui. Pour appréhender les valeurs inscrites dans le texte, il incombe d'abord de considérer le texte comme inscrit dans un contexte culturel et idéologique. Les approches cognitives de la lecture ont montré que la compréhension d'un texte est en effet fondée sur une intersection minimale entre le monde du lecteur et le monde du texte⁷²². Si Mt 13 développe une vision singulière du bien et du mal, il le fait nécessairement en se fondant, tout ou en partie, sur des représentations qui existent en dehors de lui. Il ne s'agit pas ici d'exposer la nature de ces valeurs extratextuelles : le propos dépasserait largement cette étude et soulèverait d'importantes problématiques de type philosophique, anthropologique et culturel⁷²³. Cette partie entend seulement mettre en évidence la manière dont Mt 13 met en texte des valeurs qui sont appréciables par ses auditeurs/lecteurs.

La méthode employée commence par analyser la manière dont le texte utilise des valeurs préexistantes et se réfère à des codes, des normes qui fonctionnent *naturellement* à la lecture sans que le narrateur ait besoin d'instaurer un dispositif textuel précis pour se faire comprendre. Le texte peut en effet qualifier qualitativement un personnage ou un événement sans pour autant se situer explicitement par rapport à des valeurs extratextuelles, il peut se contenter de les faire fonctionner. Pour déterminer ce mécanisme, la méthode de Jouve se fonde sur les recherches de Hamon. Dans *Texte et idéologie*⁷²⁴, Hamon propose en effet de repérer les systèmes normatifs qui fonctionnent dans le texte, qui génèrent de la comparaison et donc de l'évaluation⁷²⁵. Hamon rappelle ainsi qu'évaluer revient à comparer une action (un

⁷²² Sur ce point précis on peut citer : Bertrand GERVAIS, *Récits et actions, pour une théorie de la lecture*, Longueuil, Le Préambule, coll. « L'univers des discours », 1990. L'auteur résume une telle approche du texte en précisant que, dans cette perspective, la question n'est pas tant « que sait un texte ? » mais « que demande à savoir un texte ? ».

⁷²³ On peut simplement rappeler ici que le débat sur la nature des valeurs porte généralement sur l'exclusivité de l'origine culturelle des valeurs et souligne que si certaines valeurs reposent entièrement sur des conventions sociales, d'autres transcendent les particularités. Dans ce cas, leur évaluation souligne l'importance de la dimension synesthésique.

⁷²⁴ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1984.

⁷²⁵ « Évaluer êtres et procès de ses personnages (pour un narrateur), évaluer les autres personnages ou s'évaluer, (pour les personnages) c'est donc installer et manipuler dans un texte des listes et des échelles, des normes, des hiérarchies. Deux problèmes principaux se posent alors : Qui évalue [...] ? Sur qui [...] se porte préférentiellement l'évaluation ? », Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, *op.cit.*, p. 104.

procès de personnage sujet⁷²⁶) et une norme (un programme étalon) dotée d'une valeur stable qui est déjà connue du lecteur. Selon l'auteur, cet espace évaluatif s'organise autour de certains types de vecteurs :

« Nous avons fait l'hypothèse que ce discours d'escorte évaluatif tendra à se regrouper, dans le récit, à certains emplacements privilégiés, à se concentrer sur les deux aspects principaux du personnage : son *être* d'une part, en tant que *résultat* d'un faire passé, ou qu'*état* permettant un faire ultérieur ; son *faire* de l'autre et, à propos du *faire* du personnage (ses actes), sur certains actes ou types d'action qui font déjà, dans l'extratexte social, l'objet de réglementations plus ou moins explicitement codifiées. »⁷²⁷

Ces systèmes normatifs, qui peuvent fonctionner sur n'importe quel personnage sujet, se retrouvent de manière privilégiée dans la mise en texte du regard (le savoir-voir), du langage (le savoir-parler), du travail (le savoir-faire) et de l'éthique (le savoir-vivre).

Ces systèmes normatifs sont également mis en texte à travers la manifestation d'un lexique et d'oppositions spécialisées. Ces oppositions constituent généralement la base des valeurs plus ou moins partagées par l'orateur et l'auditoire :

« Les mots "exprimant des valeurs" sont fondamentalement des mots porteurs d'orientations argumentatives, constitués en couples antonymiques ; tout ce lexique peut être considéré comme un gigantesque réservoir de couples polémiques : "plaisir/déplaisir", "savoir/ignorance", "beauté/laideur", "vérité/mensonge" [...]. La dissociation s'exprime également par des syntagmes plus ou moins figés [...] ; et le discours peut construire de longues séquences anti-orientées sous la figure de l'antithèse. »⁷²⁸

Un simple relevé permet de mettre en évidence la construction de telles dualités dans le discours en paraboles tenu par le personnage Jésus. Au niveau local, le discours rapporté véhicule des oppositions (positif-négatif, bon-mauvais, beau-laid, réussi-raté, en excès-en défaut) qui exprime un combat entre deux systèmes de valeurs. Le discours prononcé affiche d'emblée, le rôle important de ces catégories en ce sens que son auditeur/lecteur est appelé à

⁷²⁶ « Il ne peut y avoir norme que là où un "sujet" est mis en scène. », Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, *op.cit.*, p. 104.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁷²⁸ Entrée « Valeur » in Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 599. À cette même définition, l'article précise que le langage (naturel) est fondamentalement biaisé en ce sens qu'il véhicule nécessairement des jugements de valeur (subjectifs, émotionnels, orientés).

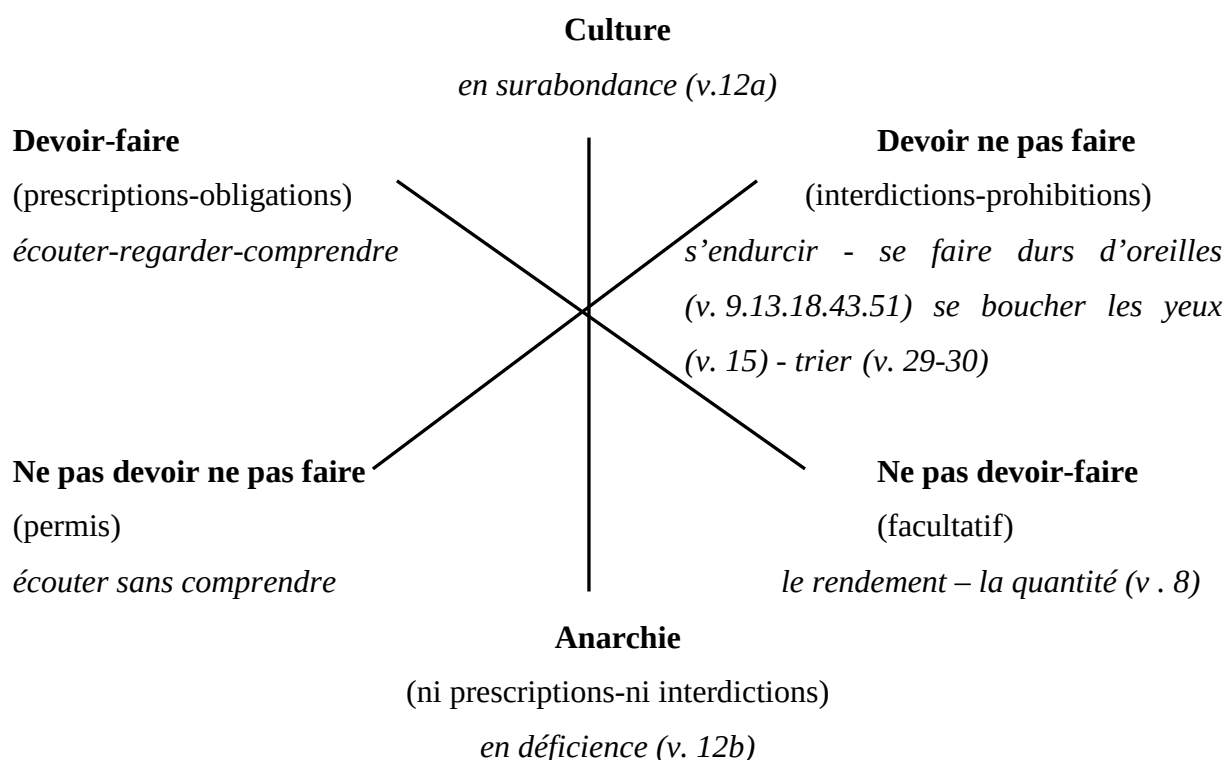
plusieurs reprises à se situer parmi elles. L'espace évaluatif délimité par le discours émerge donc à travers deux pôles⁷²⁹. Une rapide recension de ces oppositions doit suffire à mettre en évidence cet espace⁷³⁰ :

Pôle en surabondance de positivité	Pôle en surabondance de négativité
• il est donné (v. 11) • surabondance (v. 12) • entendre (v. 14.17) • regarder (v. 13.14) • voir (v. 17) • porter du fruit (v. 23.26) • les oiseaux font leur nid (v. 32) • les beaux (v. 27.37.38.45.48) • fils du royaume (v. 38) / anges (v. 39.41.49) / justes (v. 43) / fils de l'homme (v. 41) • trésor (v. 44) / perle précieuse (v. 46) • semer (v. 3.4.19.22.23.24.25.27.31.37.39) / germer (v. 26) / rassembler (v. 30) / • belle semence (v. 24.27) / blé (v. 25.29.30) • la plus grande (v. 32) • joie (v. 20.44) • trouver (v. 44.46) / acheter (v. 44.46) / croître (v. 30) / resplendir (v. 43) • rassembler (v. 30)	• ce n'est pas donné (v. 11) • enlevé (v. 12) • se faire dur d'oreilles (v. 15) / ne pas entendre (v. 17) • bouchés les yeux (v. 15) • ne pas voir (v. 13.17) • stérile (v. 22) • les oiseaux dévorent (v. 4) • les pourris (v. 48) • ennemi (v. 25.28.39) / méchant (v. 19.49) / fils du méchant (v. 38) / diable (v. 39) / faiseurs d'injustice (v. 41) • artifice de la richesse (v. 22) • pas de racine (v. 21) / brève durée (v. 21) / souci du temps présent (v. 22) • les ivraies (v. 25.26.27.29.30.38.40) • la plus petite (v. 32) • oppression (v. 21) / persécution (v. 21) / sanglot (v. 42.50) / grincement des dents (v. 42.50) / fournaise du feu (v. 42.50) • voler (v. 19) / tomber (v. 21) / étouffer (v. 22) / consumer entièrement (v. 30.40) • jeter dehors (v. 48)

⁷²⁹ Par la suite, il faudra montrer que cette dualité émerge non seulement au niveau local (dans le discours), mais aussi au niveau global, dans le cadre à l'intérieur duquel se développe le discours. La scène d'énonciation est elle aussi marquée par des oppositions construites précédemment (notamment au cours des chapitres 11 et 12).

⁷³⁰ Cette liste ne prétend pas à l'exhaustivité et peut faire l'objet de discussions, mais elle entend mettre en évidence la bipolarité de l'espace évaluatif construit par le texte. D'un point de vue quantitatif, on peut en effet faire remarquer que la grande majorité du lexique employé contient le mot et son contraire.

L'être et le faire des personnages apparaissent donc selon une scénographie déjà aménagée en deux principaux espaces. Ce lexique d'oppositions sous-entend également qu'une idéologie travaille le récit et l'organise, qu'elle « s'oppose donc, par sa logique, à l'espace amorphe de l'anarchie, où n'existent ni contraintes, ni interdictions, où tout est à la fois permis et facultatif, ou l'évaluation n'a ni cours ni sanctions, où il n'y a ni *oppositions* (l'idéologie structure) ni *scalarisations* (l'idéologie définit des degrés, excès ou défauts, des mesures) »⁷³¹. Hamon illustre ce propos par un schéma dont on peut rapidement rendre compte pour Mt 13 :



Dans cet espace évaluatif, les personnages sujets s'orientent et orientent le lecteur. Leurs effets d'accentuation et de valorisation sont plus particulièrement opérationnels dans leur mode d'être et de faire (regard-langage-travail-relation aux autres). Dans cette première partie, il s'agit de comprendre comment Mt 13 fait fonctionner ces quatre domaines qui expriment plus particulièrement la relation de l'homme au monde. En proposant une lecture de Mt 13 à partir de ces quatre vecteurs, l'étude entend mettre à l'épreuve la première étape de la méthode d'analyse de l'effet-valeur développée par Jouve :

« Toute évocation par le texte d'un personnage qui regarde, parle, travaille ou entre en relation avec autrui est à évaluer par rapport aux normes qui régissent ces quatre domaines dans le hors-texte de la culture. »⁷³²

⁷³¹ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 103.

⁷³² Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 19.

1. Le regard

Le texte débute par la présentation d'une scène d'énonciation : il découpe le site où le discours est prononcé. Ainsi c'est avant tout à travers un point de vue, une vision de la situation que le texte focalise et génère de l'évaluation. L'organisation de l'espace trace des lignes, forme un plan qui organise plusieurs éléments dont chacun peut recevoir une valeur particulière.

« Le topographique, d'emblée, tend à suggérer un univers évaluatif, pose un *sujet* comme ancrage, source, et origine du site. Le spectacle, valorisé, mis en relief, valorise en retour le personnage-spectateur (focalisateur), donc tend à le mettre lui-même en relief en lui faisant endosser rétroactivement un certain nombre de compétences et de qualification [...]. »⁷³³

Les deux premiers versets de Mt 13 présentent et organisent l'espace qui est donné à voir. Seul le lecteur assiste à cette installation des personnages et du décor⁷³⁴ : son regard est particulièrement dirigé et ne peut se poser que sur l'unique point de repère désigné, le personnage Jésus. Dans son essai, Hamon explique l'influence du mode de regroupement des personnages dans la construction du point de vue (au sens littéral) du lecteur⁷³⁵. Ce regroupement varie, de la foule (ensemble de personnages anonymes et indifférenciés) au *point-héros* du récit. Ici, un groupe homogène et plus restreint assure la transition : les disciples forment ce groupe de personnages non différenciés et dépourvus d'autonomie. Ils apparaissent en bloc. En revanche l'apparition du personnage Jésus n'est pas réglementée par l'apparition d'un autre personnage. Il peut ainsi alternativement évoluer au milieu des foules (comme en Mt 12,46) et accéder à des moments de solitude (comme en Mt 14,13). Mt 13,1-53 se situe donc dans une sorte d'entre-deux : Jésus est dissocié des foules en présence (le rivage marque une distance entre les deux, v. 2) et le groupe de transition, à proximité, gravite dans l'orbite de Jésus (v. 10 et v. 36). Dans ce cadre, les foules ont une fonction focalisatrice : les regards convergent tous au point de réunion des lignes de mire sur Jésus. Les foules ne possèdent ici ni savoir, ni vouloir, ni pouvoir mais participent à la construction du *point-héros*

⁷³³ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 111.

⁷³⁴ « La métaphore théâtrale est fréquente chez les analystes du discours inspirés par les courants pragmatiques [...]. On peut en effet parler de "scène" pour caractériser tout genre de discours qui implique une sorte de dramaturgie. La scène de parole ne peut donc pas être conçue comme un simple cadre, un décor, comme si le discours survenait à l'intérieur d'un espace déjà construit et indépendant de ce discours. Elle en est constitutive. », voir l'entrée « Scène d'énonciation » dans Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 515.

⁷³⁵ Sur ce point : Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 76-77.

en le désignant comme tel⁷³⁶. Les disciples servent plutôt ici d'intermédiaires exemplaires et stables entre les foules (lieu où les personnages ne possèdent pas d'identité) et le personnage principal⁷³⁷.

Le personnage Jésus donne le sens du regard, il oriente la vue en la faisant partir d'abord de la maison (« sortant de la maison » v. 1a), l'entraîne ensuite au bord de la mer (« s'assit au bord de la mer » v. 1b), pour se fixer enfin sur une barque (« il monta dans une barque et s'assit » v. 2b). Le spectacle qui est donné à voir impose un point de vue : Jésus est placé au centre, en situation d'hyper valorisation. De cette manière, le focalisateur (le narrateur) fait fonctionner sa propre évaluation du personnage mis en texte : le point de vue du récit sera celui du narrateur. Il fait de son personnage principal l'unique point de repère de la scène. Alors que deux autres éléments du décor sont cités (« la maison » v. 1a.36a et « la mer » v. 1b.2c), seul le personnage Jésus est utilisé comme repère permanent (« de grosses foules se rassemblent auprès de lui » v. 2 et « les disciples s'approchent de lui » v. 10.36). On peut ajouter à cette remarque que l'entrée en scène du personnage principal (« En ce jour-là, sortant de la maison, Jésus s'assit au bord de la mer » v. 1) et sa sortie de scène (« il s'en alla de là » v. 53) conditionnent le déroulement de l'acte d'énonciation. En dehors de sa présence, il ne se passe rien dans ce *là*, quand bien même d'autres personnages s'y trouveraient. Ce *là* que le narrateur prend le temps de décrire à son lecteur n'a de sens et ne sert que parce qu'il est investi par son personnage : il n'y a donc que le personnage Jésus à voir et à entendre sur cette scène. La scène d'énonciation lui est entièrement dédiée et la scénographie mise en place implique un discours didactique.

À la fin du verset 2 les éléments du montage sont prêts : le texte insère le lecteur dans ce site pour qu'il assiste à l'événement en cours. Le verset 3 introduit le lecteur afin qu'il écoute les paroles prononcées par le personnage Jésus. L'expression « il leur parla de beaucoup de choses en paraboles, disant : [...] » (v. 3a) suggère que le lecteur est introduit alors que le personnage a déjà commencé de parler. Cet effet accentue la législation induite par la composition du site. En effet le lecteur est propulsé dans un espace public qui autorise

⁷³⁶ À l'inverse, le pouvoir des foules est particulièrement important dans le récit de la Passion de Jésus. On peut citer par exemple le rôle qu'elles tiendront face à Pilate lorsqu'il s'agira de choisir le prisonnier à libérer (27,20).

⁷³⁷ On peut également noter que la transition entre la foule et le personnage principal n'est confiée, du point de vue narratif, qu'au groupe des disciples. Le groupe familial est éconduit par Jésus lui-même en 12,46-50 et le groupe social (les gens de sa patrie) le rejette en 13,54-58. La proximité du personnage principal fait déjà état d'un espace évaluatif : le cercle tracé autour de Jésus est synonyme d'accès privilégié à son dire (12,46) et à son agir (13,58). Pénétrer cet espace implique d'être confronté aux actes et aux paroles du personnage.

l'activité de Jésus, son enseignement, son discours. Il porte donc un regard autorisé sur la scène. Ce même regard est en attente de Jésus. En évaluant positivement le personnage Jésus, le narrateur a signifié à son lecteur qu'il y a un profit à tirer du spectacle regardé. Parce que le lecteur est invité à venir *voir* ce qui se passe sur cette scène, le narrateur lui signifie, qu'il y a un gain à acquérir en regardant, en exerçant son savoir-voir sur Jésus.

Il faut maintenant examiner la mise en texte de ce savoir-voir pour comprendre ce qu'il recouvre. Le premier constat est qu'aucun des personnages sur la scène d'énonciation n'échange ni ne pose de regard. Une fois que le regard du lecteur a été pointé sur le personnage principal, aucun autre point de vue ne vient brouiller ce champ de vision. Le narrateur ne fait jouer ni le regard des foules, ni celui des disciples ni celui de Jésus. Aucun d'eux n'est directement sujet d'un verbe qui exprime un savoir-voir. La mise en texte du regard se concentre donc exclusivement dans l'acte d'énonciation et plus précisément encore dans la réponse que Jésus fournit à ses disciples lorsqu'ils l'interrogent sur les raisons de son parler en paraboles. Au cours de cette réponse, Jésus parle en effet abondamment d'un savoir-voir qu'il construit en lien avec un savoir-entendre (v. 13-17) :

Voilà pourquoi je leur *parle* / λαλῶ en paraboles, parce qu'ils *regardent* / βλέποντες sans *regarder* / βλέπουσιν et qu'ils *entendent* / ἀκούοντες sans *entendre* / ἀκούουσιν ni *comprendre* / συνίουσιν, et s'accomplit pour eux la prophétie d'Ésaïe qui dit : « Pour *entendre* / ἀκοῆ, vous *entendrez* / ἀκούσετε, mais vous ne *comprendrez* / συνῆτε sûrement pas et pour *regarder* / βλέποντες, vous *regarderez* / βλέψετε, mais vous ne *verrez* / ἴδητε sûrement pas. En effet, le cœur de ce peuple s'est endurci, et ils *se sont fait durs d'oreilles* / ἥκουσαν, et *se sont bouchés les yeux* / ἐκάμυσαν, de peur qu'ils *voient* / ἴδωσιν de leurs yeux et qu'ils *entendent* / ἀκούσωσιν de leurs oreilles et qu'ils *comprennent* / συνῶσιν avec leur cœur, et qu'ils se convertissent et que je les guérisse. » Mais bienheureux vos yeux parce qu'ils *regardent* / βλέπουσιν et vos oreilles parce qu'elles *entendent* / ἀκούουσιν. En vérité, en effet, je vous dix que de nombreux prophètes et justes ont désiré *voir* / ἰδεῖν ce que vous *regardez* / βλέπετε et ils n'ont pas *vu* / εἶδαν, et *entendre* / ἀκοῦσαι ce que vous *entendez* / ἀκούετε et ils n'ont pas *entendu* / ἥκουσαν.

Dans l'ensemble du corpus, seuls ces versets 13 à 17 font fonctionner un savoir-voir. Il s'agit ici d'un regard de compétence : les mentions du regard sont accompagnées d'un commentaire évaluatif sur la capacité à regarder des personnages nommés. C'est le personnage Jésus qui prend en charge ce commentaire : il évalue la compétence du regardeur, de son regard et du profit retiré par le regardeur du spectacle regardé. La norme établie pose ainsi une négativité sur deux périodes, l'une passée et l'autre présente.

D'abord une négativité est posée sur les prophètes et les justes antérieurs au lieu temporel du récit⁷³⁸. Jésus évalue leur résultat et constate leur échec : ils n'ont pas vu⁷³⁹. Ils étaient le modèle extérieur attendu mais ont échoué. Ainsi un horizon d'attente est créé chez le lecteur : cet échec passé annonce une performance attendue de la part des personnages sujets du présent. Discrètement, un mode d'organisation du temps et de l'espace prend forme à travers la mise en texte du regard : le passé est marqué par un regard qui échoue et le présent devient le temps de la réussite possible. La négativité des personnages sujets du passé produit, de manière sous-entendue, une positivité des personnages sujets du présent. Sur le plan narratif, du suspense s'installe : les personnages sujets d'aujourd'hui feront-ils mieux que ceux d'hier ? Ensuite, la norme établie pose une part de négativité dans le temps présent, particulièrement sur un pronom personnel pluriel, « eux » (αὐτοῖς v. 13⁷⁴⁰ et 14), mais le nom auquel il renvoie n'est pas précisé par le personnage Jésus. La prophétie d'Ésaïe (qualifiée d'accomplie, donc signifiante pour une lecture du présent) s'adresse à une deuxième personne du pluriel (v. 14) que le texte n'identifie pas et constate l'échec du savoir-voir de « ce peuple » (v. 15) que le texte ne nomme pas davantage. On peut en déduire que les personnages sujets du présent, dont le regard ne fonctionne pas, restent anonymes : il y a quelque chose à voir aujourd'hui mais certains (non identifiés) ne le voient pas⁷⁴¹. Cette insistance intensifie l'enjeu du temps présent et met au défi les personnages sujets en présence

⁷³⁸ Il faut préciser ici que cette partie du discours adressée aux disciples contient un nombre important d'anachronies. Ces versets convoquent indifféremment le passé (procédés d'analepse externe v. 14.15.17) et le présent dans le temps du récit.

⁷³⁹ On peut faire remarquer ici que l'apparat critique du v. 17 souligne l'existence d'un témoin grec constant de premier ordre qui propose : « de nombreux prophètes et justes ont désiré voir ce que vous regardez et ils n'ont pas pu / ἠδυνήθησαν voir ». Cette leçon n'est pas assez attestée pour être prise en compte, mais elle fait apparaître l'idée d'une compétence jusque-là absente. Le verbe δύναμαι exprime en effet la notion de capacité. Pourtant, l'échec attesté par Jésus ne porte pas sur l'incapacité des prophètes et des justes mais sur leur insatisfaction : ils *ont désiré* / ἐπεθύμησαν voir mais ce désir n'a pas été satisfait.

⁷⁴⁰ On note que quelques témoins constants de premier et second ordre omettent ce pronom pour ne se contenter que du verbe. Leur version préserve ainsi davantage l'anonymat de ceux qui, aujourd'hui, ne *voient* pas.

⁷⁴¹ Les deux verbes au futur indicatif de la citation d'Ésaïe (« vous entendrez » et « vous regarderez » v. 14) et l'ensemble des verbes au présent de l'indicatif placés dans la bouche de Jésus (« ils regardent » / « ils entendent » v. 13 et 16 + « vous regardez » / « vous entendez » v. 17) convergent vers un même temps présent.

de montrer (de donner à voir), ultérieurement, qu'ils peuvent réussir là où les autres ont échoué et échouent encore.

Dans cette justification du parler en paraboles, le savoir-voir ne possède pas d'objet. Les deux verbes utilisés (βλέπω et ὁράω) sont construits sans complément d'objet, ce qui valorise l'action de voir et non pas l'objet qui est perçu⁷⁴². Cette remarque vaut également pour le verbe entendre (ἀκούω) qui ne reçoit pas non plus de complément dans ces versets. Encore une fois, c'est bien sur l'événement de l'écoute que le propos se concentre⁷⁴³. En revanche à la suite de cette réponse de Jésus (v. 13-17), le verbe ἀκούω connaît un complément d'objet direct récurrent puisqu'il s'agit de ἀκούω τὴν παραβολὴν (v. 18) ou ἀκούω τὸν λόγον (v. 19.20.22.23). Le lecteur reçoit donc une information sur son savoir-écouter qu'il ne reçoit pas directement sur son savoir-voir. Le narrateur laisse pourtant quelques balises au lecteur qui permettent de l'orienter vers un objet à regarder. L'étude vient de préciser qu'il n'est pas fait mention de regard en dehors de ces versets 13 à 17. En revanche, par la suite et à deux reprises au moins, il est question de choses qui se voient, qui sont données à voir. Dans la parabole des ivraies, il est fait mention de ce qui apparaît dans le champ (v. 26) : « sont apparues / ἐφάνη aussi les ivraies »⁷⁴⁴. Dans la seconde citation d'accomplissement, le prophète explique qu'il ouvre sa bouche en paraboles et proclame « *des choses ayant été cachées* / κεκρυμμένα depuis [la] fondation du monde » (v. 35). Le verbe κρύπτω est employé à nouveau deux fois dans la parabole du trésor (v. 44)⁷⁴⁵. Au fil du texte sont donnés à voir à la fois des objets évalués négativement (les ivraies) et positivement (choses + trésor). Le vecteur du regard permet donc au narrateur de construire un espace et un temps présents où se tiennent ensemble négativité et positivité. Le narrateur aiguisé le savoir-voir de son

⁷⁴² La seule construction qui pourrait être assimilée à une construction verbe + complément se trouve au verset 17 : « voir ce que vous regardez ». Or, l'étude vient de montrer que, dans cette scène, rien d'autre n'est donné à voir que le personnage principal. En n'identifiant pas sur quoi porte le regard, ce verset 17 insiste doublement sur l'action de voir.

⁷⁴³ Dans cette perspective, on peut citer l'usage des deux injonctions « celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (v. 9.43) qui utilisent le verbe sans objet comme pour mieux souligner l'idée même d'écouter.

⁷⁴⁴ A propos du verbe φαίνω, il convient de souligner ici le contexte de révélation, signe d'intervention divine, dans lequel Matthieu semble l'utiliser systématiquement (1,20 ; 2,7.13.19 ; 24,30 et 27,53). Il faut noter aussi que le verbe apparaît au chapitre 12 dans le cadre d'un interdit : ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερόν αὐτὸν ποιήσωσιν / « il les menaça afin qu'ils ne le rendent pas "manifeste" » (12,16). Dans ce qui est rendu *manifeste*, le texte fait fonctionner une opposition : est rendu manifeste à la fois le bon et le mauvais. L'interdit se pose sur le fait de ne pas confondre ni mélanger tout ce qui se donne à voir.

⁷⁴⁵ En 13,35 κρύπτω apparaît sous la forme d'un participe conjugué au passé parfait de la voix passive. La même forme verbale de κρύπτω est utilisée en 13,44. Cette répétition vaut pour une insistance : des choses (évaluées positivement) sont révélées. De plus, chez Matthieu, le verbe semble être en adéquation avec le genre de la parabole puisque sur sept occurrences, il est employé cinq fois dans un contexte parabolique (13,35.44a.44b ; 25,18.25). Les deux premiers usages s'inscrivent dans un contexte de révélation où il s'agit, là aussi, d'insister sur ce qu'on donne à voir (5,14 et 11,25).

lecteur et utilise le regard pour découper le réel en deux camps. De manière plus générale encore, les finales de paraboles donnent à voir le résultat de leur action principale : certains grains semés donnent du fruit (v. 8.23.26), un grain de moutarde devient un arbre (v. 32), du levain fait lever le tout (v. 33). Le regard n'a donc pas seulement, ici, une fonction utilitaire qui permet de décrire une scène, mais il est aussi le lieu d'une évaluation de celui qui regarde, de l'objet qu'il regarde et de la compréhension qu'il en retire.

À la question « pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » (v. 10), le personnage Jésus répond en se servant du regard comme mode d'évaluation. Le regard permet de percevoir l'extérieur, de l'appréhender et d'en rendre compte. L'être de différents personnages est ici évalué à partir de trois compétences : ce qu'ils voient, ce qu'ils entendent et, comme une conséquence de ces deux modes de perception, ce qu'ils comprennent⁷⁴⁶. Dans sa réponse aux disciples, le personnage Jésus associe d'ailleurs explicitement les verbes « regarder », « entendre » et « comprendre ». Un simple relevé des occurrences permet de mettre en évidence ce fonctionnement : le savoir-voir, associé à un savoir-entendre, renvoie à un savoir-comprendre. Chaque verset reprend en les associant les verbes « voir » et « entendre ». Ces mêmes verbes aboutissent à l'utilisation du verbe « comprendre » :

	<i>Regarder</i>	<i>Entendre</i>	<i>Comprendre</i>
<i>Verset 13</i> Parole de Jésus adressée à un <i>eux</i> → verbes au présent, en synchronie avec le présent du récit	βλέπω (× 2)	ἀκούω (× 2)	σύν – ἴημι
<i>Verset 14</i> Parole rapportée d'Ésaïe → verbes au futur, importés dans le présent du récit	βλέπω (× 2) ὁράω	ἀκούω (× 2)	σύν – ἴημι

⁷⁴⁶ Cette équivalence entre « voir », « entendre » et « comprendre » fonctionne dans l'ensemble du chapitre. Jésus s'installe pour être vu, entendu et cherche à faire comprendre son parler en paraboles. Les injonctions (v. 9.43) somment l'auditeur d'entendre ce qui est en train de se dire. Depuis le début de la scène, l'enjeu repose sur le fait d'entendre. Et la seule question que Jésus pose à ses disciples est *avez-vous compris* / συνήκατε ? Ce *comprendre* final s'inscrit dans la continuité du récit, à savoir qu'il s'agit autant (et indistinctement) d'évaluer leur savoir-voir, leur savoir-entendre que leur savoir-comprendre.

<i>Verset 15</i> Parole rapportée d'Ésaïe → verbes au passé et au présent, importés dans le présent du récit	καταμύω ὁράω	ἀκούω (× 2)	σύν – ἴημι
<i>Verset 16</i> Parole de Jésus adressée à un <i>vous</i> → verbes au présent, en synchronie avec le présent du récit	βλέπω	ἀκούω	
<i>Verset 17</i> Parole de Jésus adressée à un <i>vous</i> → verbes au passé et au présent, importés dans le présent du récit	ὁράω (× 2) βλέπω	ἀκούω (× 3)	

Ces cinq phrases offrent une profusion de verbes appartenant aux trois champs sémantiques de la vue (onze verbes), de l'ouïe (dix verbes) et de la compréhension (3). Il est intéressant de souligner l'association systématique entre les verbes « regarder » et « entendre ». Ils sont présentés comme les conditions nécessaires à la compréhension de l'événement raconté⁷⁴⁷. C'est à l'aune de ce que les personnages *regardent* et *entendent* qu'on évalue leur *compréhension*. Dans cette perspective, il faut rappeler que le verbe σύν-ἴημι signifie d'abord « lancer ensemble ». Par extension, il désigne le fait de « rapprocher par la pensée », d'où « faire attention à », « écouter la voix ou la parole de quelqu'un » (grec classique)⁷⁴⁸. Il est donc légitime et usuel de le traduire par le verbe « comprendre » mais il faut en retenir l'idée

⁷⁴⁷ On pourrait parler ici d'équivalence entre « compréhension » et « guérison ». La citation d'Ésaïe fait déjà mention de ce lien (v. 15c). L'auditeur/lecteur a déjà été préparé à recevoir cette équivalence à travers le récit de guérison d'un possédé aveugle et muet. Sa guérison est définie (et donc attestée par le récit) en ces termes : ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν / *de sorte que le sourd-muet parle et voit* (12,22). Il accède à deux fonctions prépondérantes dans le chapitre 13 qui, conjuguées, permettent également de *comprendre*, c'est-à-dire *être guéri*.

⁷⁴⁸ Ces orientations de traduction s'appuient sur l'article du verbe σύν-ἴημι : Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, *op.cit.* Sauf indications contraires, ce dictionnaire est la référence utilisée dans cette étude en matière de justification de traduction.

de deux éléments qui se rejoignent. L'écoute fait partie du sens véhiculé par ce verbe, ce qui souligne ici son association naturelle avec le verbe ἀκούω⁷⁴⁹.

Dans cette mise en texte du regard, deux verbes sont employés pour signifier le fait de regarder : ὁράω et βλέπω⁷⁵⁰. Le premier n'est utilisé qu'avec des personnages sujets antérieurs à l'action rapportée (les prophètes et les justes, v. 17 et dans la citation d'Ésaïe, v. 14.15). Il ne présente pas de difficultés particulières à la traduction qui propose généralement en première acception les verbes « voir » ou « porter ses regards sur ». Attribué aux personnages sujets antérieurs, le verbe signe l'échec : c'est un regard qui frappe d'incompétence son auteur. Le verbe βλέπω est systématiquement employé pour les personnages sujets présents dans l'action rapportée (« eux » v. 13 et « vous » v. 16.17 : il n'est fait usage dans ce contexte que de pronoms dont les noms auxquels ils renvoient sont discutables). L'emploi du verbe semble bien correspondre à son sens littéral. βλέπω signifie d'abord « avoir le sens de la vue ». Selon cette première acception, le verbe se traduit littéralement par « voir la lumière du soleil », c'est-à-dire « être vivant », « vivre »⁷⁵¹. Ce n'est que dans une seconde acception que le verbe signifie plus simplement « regarder », « porter ses regards sur ». Il existe une différence d'intensité, de mesure (et donc d'évaluation) entre ces deux verbes : ὁράω (au sens plus étroit, centré sur la fonction de la vue) est réservé à un passé marqué par la négativité (par la mort) et fait place dans le discours présent au verbe

⁷⁴⁹ Le verbe συνίημι semble tisser un fil conducteur au cours du chapitre 13. Par trois fois (v. 19.23.51), il est placé dans la bouche de Jésus et permet de distinguer « ceux qui comprennent » de ceux « qui ne comprennent pas ». Le complément d'objet direct est alors par deux fois « la parole » (la troisième occurrence est sans objet). Le rapprochement systématique entre « comprendre » et « entendre » indique fortement que la compréhension n'est pas synonyme ici d'apprentissage de savoir mais d'expérience d'écoute. D'ailleurs, pour Ésaïe, il s'agit de comprendre avec son cœur / τῇ καρδίᾳ συνῶσιν (v. 15), là même où, selon l'explication parabolique, il faut semer la parole du Royaume / ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (v. 19). Le narrateur a préparé son auditeur/lecteur à recevoir ainsi la dernière question que Jésus adresse à ses disciples (« avez-vous compris toutes ces choses ? » v. 51a). Parce que *comprendre* est construit ici comme une expérience d'écoute, le *oui* des disciples (v. 51) peut être lu comme l'attestation d'une expérience vécue sans rien préjuger d'une quelconque acquisition de connaissance. Le plan de l'état est privilégié à celui du faire.

⁷⁵⁰ La présence du verbe καταμύω au verset 15 est intéressante. En littérature classique, il est utilisé pour signifier « fermer les yeux » en parlant de gens effrayés, « avoir les yeux fermés » en parlant de mourants ou de statues. Dans ce cas, ne pas voir est synonyme d'une totale rupture avec le monde extérieur. Son contexte d'origine porte déjà des marques de négativité.

⁷⁵¹ Pour souligner encore plus cet usage, on peut rappeler ici que chez Eschyle ou Sophocle, ce verbe est employé au sens figuré pour parler de choses « vivantes », c'est-à-dire présentes, actuelles. Dans cette perspective le verbe est construit sans objet (direct ou indirect) comme c'est le cas dans ces versets 13 à 17. Une telle traduction serait ici abusive, mais elle indique dans quelle direction la production de sens du verbe « regarder » dirige le lecteur. « Regarder » oriente le lecteur vers un champ lexical appartenant à la vie, « fermer les yeux » (καταμύω) prend alors tout son sens en l'orientant vers la mort. Ces deux niveaux de sens se situent sur le plan de l'état et non du faire.

βλέπω (au sens plus large, pointant la relation à l'extériorité, tourné vers la vie). Cette graduation intensifie l'enjeu (de vie ou de mort) porté par les jeux du regard.

Cette remarque peut expliquer également en partie qu'aucun personnage sujet ne porte de regard au cours du récit. La notion même de *voir* est exclusivement concentrée dans cette explication que donne Jésus sur sa manière de parler. Si un personnage venait à *voir* ou à porter *un regard*, le lecteur serait déjà à même de l'interpréter comme l'attestation narrative de sa compréhension. En suspendant le regard des personnages dans cette scène, le narrateur empêche le lecteur d'accéder à leur intériorité, de faire le tri entre *ceux qui comprennent* et *ceux qui ne comprennent pas*. Le lecteur est maintenu dans l'ignorance. Au même titre que les récits paraboliques, le jugement est reporté en un temps ultérieur.

Au cours du chapitre 13, par l'usage du parler en paraboles, le narrateur privilégie le dire au faire. L'acte d'énonciation est placé au coeur de la construction narrative : il occupe l'ensemble de l'espace visuel et sonore. Le lecteur est propulsé dans cette situation d'énonciation, tel l'auditeur des paraboles. Son regard, qui avait été largement sollicité tout au long des événements du chapitre 12, est suspendu le temps du discours, rivé sur son énonciateur. En introduisant le vecteur du regard dans son explication aux disciples sur sa manière de parler (v. 11-17), le personnage Jésus en fait un espace évaluatif. Le texte fait ici passer la valeur du propos pour équivalente à ce qu'il a déjà été donné de voir et qui se donne encore à voir : le regard, au même titre que l'écoute, donne accès à un corpus de propositions narratives (les paraboles), à ce qui est valorisé par le texte (état qualifié de *bienheureux* / μακάριοι v. 16). Le regard met en corrélation : il permet au narrateur de mettre en lien son lecteur avec son personnage principal. Le personnage principal devient ce par quoi on *regarde*, *entend* et donc *comprend*. Pour le dire autrement, il est construit comme la voie d'accès (exclusive) à la surabondance donnée à voir dans les paraboles.

En pointant l'importance du regard à porter sur le présent du récit, le narrateur valorise nettement le temps présent de son auditeur/lecteur. Quelque chose n'a pas été vu avant, certains ne le voient toujours pas, mais il peut encore être vu. C'est le langage parabolique qui donne *in fine* à voir l'objet à acquérir : le récit parabolique raconte *le Royaume des cieux*. Ce *Royaume* appartient pleinement à l'acte d'énonciation, il le constitue, le génère, en est le sujet et l'objet. Dans ce cas, il est donné à voir autant qu'à entendre à travers un langage, second vecteur à étudier dans sa mise en texte.

2. Le langage

Le chapitre 13 rapporte un acte d'énonciation : le texte transcrit essentiellement un discours direct. Pour la première fois dans l'évangile, le personnage principal s'exprime en paraboles et sur un sujet jusque-là encore jamais abordé en tant que tel, *le Royaume des cieux*. Ces premiers constats soulignent l'importance que revêt le langage dans ces versets : le langage est ici porteur et générateur de nouveauté. Le verbe λαλέω (que Matthieu préfère à διδάσκειν employé dans son parallèle en Marc 4,1) est fréquemment utilisé dans cet évangile. Sa présence ne constitue donc pas un indice pertinent sur la valeur de la parole énoncée. En revanche, sur les vingt-six occurrences du verbe λαλέω contenues dans le premier évangile, exactement la moitié se trouve aux chapitres 12 et 13. La concentration de son usage est manifeste dans ce corpus. Le verbe établit une continuité entre le chapitre 12 (v. 22.34^{x2}.36.46^{x2}.47) et 13 (v. 3.10.13.33.34^{x2}). On peut noter aussi que ce verbe est retenu pour ouvrir la scène d'énonciation : il est employé dans l'expression *parler en paraboles* / λαλέω ἐν παραβολαῖς qui apparaît pour la première fois dans ce contexte et est reprise en trois autres lieux du récit (v. 10.13.34)⁷⁵². C'est également ce verbe qui caractérise la compétence linguistique du sujet parlant (Jésus). Dans ce cas, le verbe λαλέω reçoit un complément de moyen (ἐν παραβολαῖς). Le parler du chapitre 12 se précise donc au chapitre 13, en se dotant d'un complément. On pourrait dire qu'il est techniquement illustré. Le verbe λαλέω souligne que l'expression *parler en paraboles* revêt une dimension technique de la parole. Cette dimension est rappelée v. 35 : *j'ouvrirai ma bouche en paraboles* / ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου. La bouche évoque la mécanique du langage, une articulation de sons plutôt qu'une énonciation de concepts⁷⁵³. À cette représentation du langage correspond celle que l'étude a pointée sur le regard : le savoir-parler est construit en corrélation avec le savoir-voir. Ces deux modes de relation au monde constituent dans le texte l'être des personnages : le langage du personnage principal implique une manière de voir et d'entendre (et de comprendre) des autres personnages. L'approche technique du langage est d'autant plus marquée que le texte sait en utiliser d'autres. La question des disciples adressée à Jésus au verset 36 fait mention, par exemple, d'un usage de la parole beaucoup plus

⁷⁵² La construction de l'expression *parler en paraboles* / λαλέω ἐν παραβολαῖς permet aussi une anticipation de l'énoncé cité au verset 35. Le lecteur est préparé à intégrer la citation du prophète : *ouvrir la bouche en paraboles* / ἀνοίγω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα. Il faut noter que le mot παραβολή est indistinctement employé en complément d'objet direct (v. 18.24.31.33.36) et indirect (v. 3.10.13.34.35) : le mot désigne autant le moyen que le genre de la prise de parole.

⁷⁵³ Cette accentuation vient conforter l'idée selon laquelle le verbe *comprendre* / συνίημι ne convoque pas tant l'auditeur/lecteur sur un plan du raisonnement que sur celui d'une expérience (d'écoute/de lecture).

intellectualisé : *Explique-nous la parabole des ivraies du champ* / φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ⁷⁵⁴. En littérature grecque classique, le verbe φράζω s'utilise en opposition à φημί ou λέγω dans le sens « expliquer ce qui a été dit » : c'est un retour critique sur des paroles déjà prononcées. Le verbe φράζω est employé pour signifier la prise de parole d'un maître en vue d'enseigner ses disciples (par exemple chez Platon). La variété des verbes d'élocution employés dans le texte montre le large éventail de nuances (l'espace évaluatif) à disposition du narrateur pour qualifier le langage de ses personnages, donc pour les évaluer. Le narrateur sélectionne l'aspect le plus technique du langage pour mettre en texte la prise de parole de son personnage principal. Ce choix d'écriture permet d'envisager cette prise de parole comme un véritable acte de langage, en ce sens que le discours en paraboles convoque autant le dire que le faire du sujet parlant. En ce sens, la manière dont le langage est ici construit, appelle une théorie pragmatique du langage, celle de l'acte de langage⁷⁵⁵ :

« "dire", c'est sans doute transmettre à autrui certaines informations sur l'objet dont on parle, mais c'est aussi "faire", c'est-à-dire tenter d'agir sur son interlocuteur, voire sur le monde environnant. Au lieu d'opposer, comme on le fait souvent, la parole à l'action, il convient de considérer que la parole elle-même est une forme et un moyen d'action. »⁷⁵⁶

Dès l'installation de la scène d'énonciation, le narrateur envisage cette prise de parole comme une forme d'action, comme la continuité de l'agir de son personnage principal. En ce sens, la ligne de discours du personnage Jésus se présente dans la continuité de sa ligne de conduite. Le vecteur du langage présente un personnage en cohérence entre son agir et son dire. Cette construction marque le personnage positivement et autorise l'auditeur/lecteur à évaluer ce discours à l'aune des actes dont l'histoire du personnage est déjà porteuse.

Cette prise de parole de Jésus constitue l'élément essentiel du texte. À l'importance de l'action, il faut ajouter celle du moment. Sa longue prise de parole survient dans un contexte où le personnage a été évalué du point de vue de son activité (son agir). Au cours du chapitre

⁷⁵⁴ Le verbe utilisé dans ce verset est l'objet de variantes : on trouve notamment διασάφῃσον à la place de φράσον. L'étude a choisi φράζω compte tenu de la quantité et de la qualité des témoins de cette leçon. Matthieu connaît déjà ce verbe que le lecteur retrouvera dans un contexte narratif identique en 15, 15.

⁷⁵⁵ Cette théorie pragmatique, appelée généralement la théorie des *speech acts*, trouve son origine dans l'ouvrage d'Austin, *Quand dire c'est faire*, publié pour la première fois en 1962. Cette publication ouvre le champ d'analyse d'un nouveau type d'énoncés, celui des énoncés performatifs. John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1991.

⁷⁵⁶ Extrait de la définition de l'« Acte de langage » in Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 16.

12 le lecteur a suivi différentes intrigues qui ont conduit le personnage à être rejeté par l'autorité religieuse en place. Au point qu'en 12,14 le lecteur intègre la première mention d'un complot de mort à l'égard de Jésus : « une fois sortis, les Pharisiens tinrent conseil contre lui [Jésus], sur les moyens de le faire périr. ». En menant son activité, le personnage a livré à évaluation son agir : foules, disciples et Pharisiens en ont été spectateurs (ensemble ou séparément) et donc, juges. Pour une partie au moins de ces spectateurs, le lecteur sait que l'agir du personnage a été qualifié négativement. Au chapitre 13 l'agir est suspendu au profit d'un dire. Dans cette perspective, on peut dire que, cette fois, le personnage livre à évaluation sa parole. Ce moment de la prise de parole est d'autant plus fort dans l'histoire du parleur qu'il permet au narrateur d'établir un bilan sur la situation. En effet, dans ce parler en paraboles, il est question d'oppositions et de rejets. Le discours intègre les conflits du récit, mais le détour par la narration que les paraboles imposent, concède une pause au suivi de l'action. Cette remarque souligne l'importance des enjeux abordés au cours de la prise de parole. Entre le moment où le personnage principal s'assoit dans une barque pour parler aux foules (v. 1-3a) et le moment où il cesse de parler et s'en va (v. 53), la prise de parole a développé son intention. Le langage a fait progresser le récit et la compréhension que le lecteur peut en avoir. Cette idée est exprimée à la clausule du récit : *et il arriva, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il s'en alla de là* / καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν. Pour signifier la fin de la prise de parole, le verbe τελέω est employé transitivement avec le nom παραβολή pour complément d'objet direct. Selon sa première acception (la plus usuelle), le verbe τελέω désigne bien l'exécution d'une action mais dans le sens d'un accomplissement (« accomplir une œuvre », « exaucer une prière », « satisfaire un désir »)⁷⁵⁷. Dans cette perspective il est donc question ici d'une action (ou d'une parole) accomplie, réalisée. Matthieu l'utilise en ce sens à cinq autres reprises (7,28 ; 10,23 ; 11,1 ; 19,1 ; 26,1)⁷⁵⁸. Le verbe met fin à un discours adressé aux foules ou aux disciples, parfois dans un contexte eschatologique et/ou parabolique. L'expression τελέω τὰς παραβολὰς ταύτας inscrit la prise de parole dans la lignée des enseignements de Jésus et lui donne ainsi une valeur pédagogique. L'idée même d'accomplissement réfère le discours à un passé en relation avec les Écritures et souligne le lien qui peut exister entre l'énoncé et

⁷⁵⁷ Ce n'est qu'en deuxième acception, et par métonymie, que le verbe prend le sens de « terminer », « finir ». Il ne serait pas abusif de traduire ici la clausule par : *Et il arriva, quand Jésus eut accompli ces paraboles, qu'il s'en alla de là*.

⁷⁵⁸ On peut noter que parmi les évangiles synoptiques, Matthieu est le seul qui emploie ce verbe : Marc l'ignore et Luc ne l'utilise qu'une fois en 7,14 (dans un contexte identique à celui de Matthieu). Cette répartition s'explique facilement par l'attention que porte l'évangile de Matthieu à la notion d'accomplissement.

l'énonciateur, entre ce qui est dit et ce qu'il est. La *clausule* donne la mesure de l'action menée par le personnage et évalue son exécution comme un moment fort de compréhension sur le dire du personnage, et donc, sur le personnage lui-même.

« Autorisée par la segmentation même de tout discours (toute chaîne de parole est articulée en unités discrètes et en syntagmes concaténés), cette différence entre le signe d'évaluation d'un *incipit* et le signe d'évaluation d'une *clausule* permet, [...] de faire porter un signe *globalement* ambigu sur le dire du personnage du parleur, donc sur le personnage lui-même. »⁷⁵⁹

Pour comprendre le signe porté sur le personnage Jésus au cours de cette prise de parole, il faut envisager la mise en texte du langage (à travers le personnage du parleur) et le jeu relationnel qui s'établit entre le narrateur et le personnage parlant.

La mise en texte du langage à travers le locuteur crée un premier espace évaluatif en faisant référence à un genre littéraire connu. La première comparaison qui s'impose est en effet celle entre le procès du *parler* sélectionné et son programme-étalon déjà connu. Le texte qualifie lui-même le genre du discours qu'il présente, il inscrit d'emblée cette prise de parole dans une histoire qui la précède : parler en paraboles sous-entend qu'on emprunte une forme de langage qui existe déjà⁷⁶⁰. « Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles, disant [...] » (v. 3a) suffit à signaler l'inscription du paraboliste dans la lignée des enseignements rabbiniques⁷⁶¹. Par cette simple mention, un mécanisme comparatif est enclenché et permet d'évaluer la prise de parole du personnage en fonction d'une norme connue. Une des bases de la tradition d'Israël repose sur cette transmission (d'abord orale) de la sagesse biblique, notamment dans une relation de maître à disciple. Par cet usage l'auditeur/lecteur s'attend à une approche non

⁷⁵⁹ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 130.

⁷⁶⁰ « Jésus a usé de la parabole comme les rabbis de son temps. Malheureusement, nous ne disposons d'aucune parabole rabbinique qui serait contemporaine de Jésus. La Mishnah, qui est la plus ancienne anthologie de l'exégèse rabbinique, achevée à la fin du 2^e siècle, ne rapporte aucun dit parabolique antérieur à l'an 70 [...]. On peut s'appuyer sur la stabilité de la tradition juive et sur la fiabilité de la tradition orale pour penser que la pratique parabolique attestée par la Mishnah reflète un usage antique ; les quelques paraboles de la fin du 1^{er} siècle témoignent en effet, du point de vue de leur forme et de leur construction d'un stade d'élaboration poussé au sein de la tradition orale. », Daniel MARGUERAT, *Parabole*, op.cit., p. 8.

⁷⁶¹ L'étude ne prétend pas à une analyse comparative entre les paraboles de Jésus et les paraboles rabbiniques. Un tel sujet dépasse largement la problématique abordée. Il s'agit simplement ici de souligner que la mise en texte du langage inscrit le parleur dans une histoire qui le précède. De nombreuses études ont abordé les paraboles de Jésus selon cette perspective, on peut citer parmi elles : David FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, op.cit. ; Bernd KOLLMANN, « Jesus als jüdischer Gleichnisdichter », art.cit. ; Eta LINNEMANN, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, Londres, SPCK, 1966.

pas métaphysique de Dieu mais fondée sur l'expérience humaine⁷⁶². Il mobilise l'imaginaire en faisant fonctionner des images déployées en récits. Le langage utilisé signe une volonté de proximité (entre la Parole de Dieu et l'auditeur), il est le vecteur sélectionné pour éclaircir et rendre accessible ce qui, par définition, ne l'est pas. Le paraboliste se conforme ici aux exigences du genre : utiliser un langage perceptible par tous. Les récits des paraboles correspondent aux critères énoncés : la familiarité des images et des champs lexicaux sélectionnés le manifestent. Ce parler est nécessairement orienté puisqu'il vise une compréhension de la relation entre l'homme et Dieu. Légitiment, les maîtres utilisent ce mode d'expression traditionnel : ils ont recours à la parabole comme procédé didactique. La mise en récit du langage témoigne que le savoir-dire du personnage principal puise à un fonds commun populaire et connu de la tradition juive⁷⁶³. À cette époque la parabole est un genre canonique pour un maître juif en Palestine : c'est dans ce genre que leur enseignement s'est en partie manifesté et a trouvé ses règles. Ce repérage implique une mise en comparaison et donc une évaluation du point de vue de la tradition juive : l'évangéliste Matthieu (et le personnage Jésus) se mesure à des codes langagiers assimilés par leurs auditeurs/lecteurs. En endossant le statut de rabbi, le personnage principal expose son savoir-dire à la comparaison : son langage est mesuré selon qu'il présente des ressemblances ou des originalités par rapport à son milieu d'origine. Le personnage livre à évaluation sa compétence à parler une langue, celle des paraboles. Il permet de préciser son identité énonciative, c'est-à-dire qu'à travers l'emploi du genre parabolique, il indique son positionnement. Le narrateur précise la position que le personnage Jésus occupe dans le champ de discussion : il a autorité pour enseigner et il défend certaines valeurs (une relation à Dieu qui se dit dans la proximité). En retour, il est caractérisé comme un maître écouté.

Ce milieu d'origine implique également un rapport au langage qui désigne le parleur comme étant le maître, celui qui a accès à la compréhension de la Parole de Dieu. Le langage le tient

⁷⁶² On suppose qu'au premier siècle déjà, les rabbis usaient des paraboles comme mode d'enseignement pour mieux faire comprendre la Loi. Cet objectif explique le rattachement systématique des paraboles rabbiniques à une citation des Écritures. Or, il faut souligner qu'ici, le lien aux Écritures ne s'établit pas par ce biais. Le texte insère des références aux prophètes et aux récits antérieurs, mais les récits paraboliques ne servent que de moyen de communication.

⁷⁶³ Ce point est conforté par le travail de traduction qui souligne les origines littéraires à l'œuvre dans la constitution du texte. Les références à l'Ancien Testament, notamment à travers la LXX, sont nombreuses. On peut citer par exemple l'expression « les oiseaux du ciel » au verset 5, l'image des oiseaux du ciel venant faire leurs nids dans les branches au verset 32, le choix du vocabulaire comme au verset 41. On peut ajouter la référence à la codification de la Loi orale (qui deviendra ensuite la Mishna) au verset 31 ou les liens avec la littérature apocalyptique juive comme aux versets 39 et 42 et les nombreux sémitismes présents dans ce corpus (v. 1.4.24.25.33.44).

en relation exclusive avec Dieu⁷⁶⁴. Dans cette perspective, le lecteur mesure le silence des foules (qui n'ont pas accès au langage) comme le signe de l'ignorance, de la méconnaissance de la Parole de Dieu⁷⁶⁵. Les disciples, qui ont brièvement accès à la parole, correspondent manifestement au statut qui leur est dévolu. Leur comportement langagier (ils posent des questions de compréhension, v. 10.36) leur fait endosser le rôle d'élèves : leur rôle langagier correspond ici parfaitement à leur statut social de disciple⁷⁶⁶.

Il ne s'agit pas ici de montrer la totalité des enjeux d'un travail comparatif entre le langage parabolique de Jésus et le langage parabolique de la tradition rabbinique. En revanche, il convient de souligner que la mise en texte du langage inscrit d'emblée le personnage principal dans une tradition langagière connue de ses auditeurs/lecteurs. Cette prise de parole marque le parleur par un langage (et donc une compréhension du monde) qui le précède nécessairement. Le vecteur du langage permet de repérer le personnage principal comme un héritier de la Parole qu'il enseigne. Cette précédence n'empêche ni l'originalité ni l'exclusivité du propos tenu, mais rappelle que son langage est audible et recevable parce qu'il est l'objet de codifications antérieures précises. Dans ce chapitre 13 le personnage Jésus, en parlant, est confronté aux normes langagières du peuple juif, de son histoire, de son contexte, et de ceux qui l'écoutent (les foules et les disciples) comme de ceux qui le rejettent (les Pharisiens). Cette confrontation est une prise de parole, au sens propre de l'expression, c'est-à-dire une prise de position et une prise de risque. En même temps, le paraboliste Jésus devient un support de clarification pour le lecteur à qui il offre une interprétation possible de l'histoire qui le précède. Les citations d'accomplissement (v. 14-15.35) et les références aux prophètes et aux justes (v. 17) ajoutent à ce souci pédagogique de donner un sens à l'histoire de l'auditeur/lecteur. Un jugement positif en ressort sur Jésus : il est celui qui explique, éclaire, ordonne le déroulement des événements. Un jugement négatif en ressort, de fait, sur ceux (les Pharisiens du chapitre 12) qui font obstacle au parler de Jésus : ils sont ceux qui obscurcissent

⁷⁶⁴ Dans le Nouveau Testament, le genre parabolique n'est utilisé que par Jésus. Cette exclusivité ajoute des marques d'autorité et de connaissance au personnage. De même que le personnage Jésus utilise ici un genre canonique emprunté aux rabbis, de même l'auditeur/lecteur accueille des récits paraboliques devenus canoniques. Désormais toute création de parabole est évaluée, volontairement ou non, à l'aune des paraboles de Jésus qui en sont devenues le canon.

⁷⁶⁵ Selon cette même lecture, les Pharisiens deviennent les personnages en rupture avec la Parole de Dieu : ils se coupent de l'accès à la compréhension de la Parole.

⁷⁶⁶ En sociologie et en psychologie sociale, le rôle désigne une position déterminée parmi les différents comportements de la vie en société. À chaque statut peut correspondre plusieurs rôles. Le groupe social assigne ainsi des attitudes, des valeurs ou des comportements à toute personne qui occupe un même statut. En ce sens on peut dire que, dans cet acte d'énonciation, chaque personnage tient un rôle que son statut lui désigne (et donc que le groupe social attend de lui) : le maître enseigne et le disciple écoute.

le sens des événements et même le détournement⁷⁶⁷. Un jugement de valeur se porte dans le texte, dans et par la citation, en faisant référence à une parole étrangère : le parleur est, sans ambiguïté, l'interprète qualifié des prophètes. Citant les autres textes, le texte de l'évangéliste se situe.

Le personnage Jésus est évalué dans ce corpus comme parlant à partir d'autres paroles (prononcées antérieurement par d'autres : v. 17), à partir de textes déjà référenciés (citations prophétiques aux v. 14-15.35) et dans un genre déjà fixé (le genre parabolique). La mise en texte de son langage démontre donc une multitude d'origines à l'œuvre dans la constitution de son parler⁷⁶⁸. Un tel rapport au langage indique que le personnage ne possède pas la parole qu'il parle, en ce sens qu'il n'en est pas l'origine. En revanche le parleur est montré comme en étant responsable, véritable sujet d'énonciation, par la nouveauté qu'il propose. Cette nouveauté est caractérisée par le sujet abordé, *le Royaume des cieux*, et attestée par l'étonnement et l'incompréhension narrativement construites des auditeurs (v. 10.36). Les deux tendances travaillent le parler qui use d'un genre connu et produit pourtant de l'étonnement, du nouveau⁷⁶⁹. Le sujet-*Royaume des cieux* est présenté comme un sujet à part, qui a son langage spécifique. Les auditeurs/lecteurs ne peuvent pas aborder spontanément une compréhension du *Royaume*. Dans ce cas le rapport au langage montre qu'il y a besoin d'un médiateur, qu'il n'y a pas d'accès direct ou naturel de même que le mode de langage choisi (la parabole) impose la médiation de la narration⁷⁷⁰. Le parler du personnage est utilisé comme vecteur de nouveauté, il est ce par quoi l'auditeur/lecteur peut accéder à la compréhension du *Royaume des cieux*. À l'image de son énonciateur, l'énoncé parabolique

⁷⁶⁷ Les affrontements et les jeux de questions-réponses du chapitre 12 entre Jésus et les Pharisiens indiquent aux lecteurs les points de rupture entre les personnages. Les Pharisiens sont ceux qui usent d'une parole trompeuse (12,10), qui maintiennent les foules dans l'erreur (12,24) : leur parole est fortement marquée négativement. Le narrateur a rendu ces personnages ambigus (dangereux) en frappant leur langage d'un signe ambigu (être -vs- paraître / vrai -vs- faux).

⁷⁶⁸ L'intertextualité est partie prenante du genre parabolique. Les paraboles servent initialement à dispenser un enseignement sur les Écritures : leur récit prend nécessairement sa source dans un autre corpus. Elles parlent à partir d'un autre texte. La question de l'intertextualité sera traitée ultérieurement, notamment dans l'étude de la valeur des valeurs ou comment Mt 13 renvoie à un système idéologique qui lui est extérieur.

⁷⁶⁹ Cette lecture a souvent servi d'interprétation du verset 52 : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles. ». Le « neuf » et le « vieux » servent alors de clefs de lecture pour les paraboles qui relèvent de ces deux caractéristiques. Généralement elles permettent aux exégètes de reconstruire l'image de la communauté matthéenne qui travaille ce corpus.

⁷⁷⁰ La relation que les personnages seconds entretiennent avec le personnage principal est mise en question dans les deux récits qui encadrent le discours en paraboles. En 12,46-50, le lien familial (naturel) est désigné comme insuffisant pour accéder au parler du personnage. En 13,53-58, le lien social est à son tour désigné comme inopérant pour accéder au parler du personnage. Ce travail d'insertion sera repris ultérieurement dans l'étude, notamment lorsqu'il s'agira d'étudier le parcours narratif du personnage Jésus, particulièrement la phase de la sanction (interprétation et évaluation de l'action).

désigne autre chose que lui-même : le récit ne porte pas sa fin en lui-même mais impose à son auditeur/lecteur une recherche. Dans cette perspective, on peut noter que, du point de vue narratif, ce qui fait ici obstacle ne se situe pas entre les différents groupes de personnages (foules-Pharisiens-disciples) mais « entre le réel et le "surréal" »⁷⁷¹.

La fonction médiatrice du personnage se traduit en partie en termes d'autorité. La maîtrise qu'il exerce sur son langage est signifiée par une maîtrise rhétorique : le personnage manie le genre parabolique sans difficulté. Cette technicité est associée à l'aisance du personnage : son habileté est signifiée par la tenue d'un discours public qui ne montre aucun signe d'hésitation, mais présente toutes les caractéristiques de la maîtrise (les codes – langagiers et relationnels – sont respectés). Le rapport au langage accentue la situation d'autorité dans laquelle le personnage est placé. Le silence des foules (personnage collectif muet, ici marqué plutôt négativement) et la rusticité des propos des disciples amplifient également cette autorité. Les personnages collectifs en présence n'accèdent que trois fois, et brièvement, à la parole (v. 10.36.51). Leurs deux premières interventions marquent leur soumission à l'autorité langagière en place : ils expriment deux demandes d'éclaircissement⁷⁷². La dernière intervention est limitée à un mot : leur « oui » (v. 51) traduit une déficience verbale proportionnelle à la maîtrise du personnage parleur. Les personnages secondaires sont donc maintenus en position de secondarité et du côté de l'information pédagogique. La brièveté et la banalité de leur langage (exprimées à voix haute) entérinent leur rôle de disciples. Néanmoins, la faiblesse du langage n'est pas nécessairement synonyme de faiblesse du personnage mais atteste plus généralement une déstabilisation. Dans cette perspective, le *oui* des disciples devient l'attestation narrative de leur expérience au travers cette prise de parole : ils ont bien été les récepteurs de ce parler en paraboles.

La mise en texte du langage utilise encore d'autres effets qui accentuent l'autorité attribuée au personnage principal. On peut citer par exemple l'insertion de formules proches de la sentence (v. 12.19.52)⁷⁷³. Ces expressions soumettent leurs auditeurs à la vérité qu'elles entendent véhiculer. Un autre effet consiste à insérer en deux lieux une injonction qui dénote l'autorité exercée sur les auditeurs (v. 9.43). On peut encore remarquer l'emploi de l'impératif

⁷⁷¹ L'expression est empruntée à Jouve (Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 29), elle souligne que la ligne de partage que le langage établit ici ne se situe pas tant dans la transversalité mais dans la verticalité. Les lignes de discours délimitent un espace dans lequel une parole, qui transcende le réel et l'interprète, est délivrée.

⁷⁷² Leurs questions marquent le respect de l'autorité attribuée au maître. En revanche la seule question formulée par le maître augmente encore l'autorité de son statut puisqu'elle entend vérifier l'efficacité de l'enseignement dispensé (« Avez-vous compris toutes ces choses ? » v.51). Le personnage du locuteur est, en termes de connaissances, évalué supérieur aux disciples.

⁷⁷³ Ces trois phrases sont construites selon des tournures proches de la sentence : rythme binaire, jeux d'opposition, pronoms sujets indéterminés, emploi du présent de l'indicatif à valeur de vérité historique.

(v. 18) et l'insertion de deux explications allégoriques des paraboles (v. 19-23 reprise de la parabole du semeur et v. 37-43 reprise de celle des ivraies). À travers ces reprises, le langage véhicule sa propre explication et analyse : le paraboliste est celui qui donne lui-même sens à sa parole et qui clarifie le discours.

La parole du personnage Jésus se présente aussi comme un énoncé séparable, à forte cohésion interne. Son énoncé peut fonctionner en dehors de lui, comme à distance : les récits paraboliques peuvent raconter en dehors de leur énonciateur. Faire assumer le rendu du réel par la parole de Jésus permet aussi à l'auteur de ne pas paraître l'assumer directement, de mettre à une certaine distance la parole de son personnage (indépendamment du contenu visé et véhiculé). Dans ce sens, le narrateur prend place en tant qu'observateur de son personnage et de son langage⁷⁷⁴. Par cette manière de se détacher de la prise de parole de Jésus, le narrateur se place au bénéfice de son propre récit, au même titre que ses auditeurs/lecteurs.

« [...] la caractérisation de la parole est renvoyée à un super- (ou à un méta-) commentateur plus ou moins collectif et anonyme doué d'une sorte de compétence littéraire, culturelle et stylistique générale, qui coiffe et dépasse le commentateur lui-même, comme le parleur, et donc dépossède en quelque sorte ce dernier de sa parole. »⁷⁷⁵

Le narrateur ne prend pas entièrement à *compte d'auteur* le parler de son personnage. Il orchestre le propos mais lui délègue toute autorité.

Il faut enfin souligner l'absence de paramètres qualificatifs sur les prises de parole : le narrateur ne caractérise pas la parole de ses sujets. Il n'évalue donc pas ses personnages par ce biais : on ne sait rien du ton employé, des effets de la parole, du contexte d'énonciation⁷⁷⁶. L'évaluation s'introduit indirectement : le texte ne fait pas mention de commentaires quant aux résultats de la performance du parleur. Le narrateur ne commente ni la manière dont le parleur parle ni la manière dont sa prise de parole est reçue. Le silence du texte met ainsi en

⁷⁷⁴ On peut parler d'une double distance : celle de la parole du parleur avec la réalité (ce qu'Hamon appelle une « littérisation » du personnage : Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 131) et celle du narrateur avec son personnage. En rendant la parole de son personnage au style direct, le narrateur instaure de la distance, il l'accentue par deux fois en utilisant le style indirect (v. 3a et 34). Ces deux mentions indirectes insèrent le discours au style direct dans un flot de paroles qui a débuté avant et qui est en train de se poursuivre alors même qu'on tente de le mettre en récit. La maîtrise du débit de paroles (et de la répétition) est attribuée au locuteur.

⁷⁷⁵ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 140.

⁷⁷⁶ La situation d'énonciation se limite aux circonstances spatio-temporelles de l'énonciation. Le narrateur ne fournit aucune indication sur le plan des émotions ou de l'affect. Or dans des situations comparables d'enseignement, le narrateur sait inscrire ces dimensions (7,28-29 ; 9,36 ; 10,26-33 ; 13,53-58 ; etc.).

avant le rôle dévolu aux disciples : leur intérêt pour cette prise de parole (contrairement à celui des foules qui reste énigmatique) est attesté par leurs demandes d'éclaircissement. Aucun autre signe positif que leur *oui* final n'est donné au lecteur.

« Le commentaire porte [...] non seulement sur la forme de la parole, mais aussi sur le plaisir qu'elle provoque chez le parleur, et également sur ses effets sur les personnages d'émetteurs et d'auditeurs. »⁷⁷⁷

Dans ce texte aucun commentaire ne porte sur les effets⁷⁷⁸. Au contraire, le parleur quitte la scène d'énonciation dans le silence des autres personnages (et du narrateur). C'est donc le silence qui vient clôturer l'événement.

« Le signe qui frappe alors le résultat de la parole tend à rejaillir sur la parole elle-même et, donc sur le parleur, donc à caractériser le personnage à un moment de son histoire, moment qui devient donc, par là même, marqué comme "positif", ou simplement "important". La parole devient alors un procédé d'accentuation indirecte du personnage. »⁷⁷⁹

Le silence sur lequel se termine la scène du discours en paraboles frappe d'un signe ambigu le personnage du parleur. Il se fait annonciateur de l'échec du programme narratif tel qu'imaginé par le lecteur. Le savoir-faire du personnage a déjà été marqué par l'échec (12,14). Son savoir-dire prend le relais au chapitre 13. Pourtant, la fin de sa prise de parole annonce un échec équivalent à celui qui a frappé le savoir-faire. L'abondance des paraboles et leur effet de répétition témoignent du vouloir-dire du personnage. La compétence du personnage est à son tour signifiée par la maîtrise manifeste du langage utilisé. En revanche en l'absence de commentaire évaluatif de la part des personnages auditeurs et du narrateur, le résultat de la parole reste suspendu et renvoyé au jugement du lecteur. Il n'y a pas de commentaire-juge des paraboles de Jésus, pas de présence d'interpréteur et encore moins d'interpréteur jugeant

⁷⁷⁷ Philippe HAMON, *Texte et idéologie, op.cit.*, p. 134.

⁷⁷⁸ Il faut noter que cette absence de paramètres qualificatifs sur les prises de parole, souligne davantage encore les effets insérés dans les récits paraboliques. Ainsi les paraboles expriment des sentiments et mêlent la joie (v. 20.44) au sanglot (v. 42.50). L'éventail des émotions y est plus largement représenté. De plus un simple relevé grammatical montre une concentration d'adjectifs qualificatifs au sein des récits paraboliques : la narration se fait plus précise et ornementée. Ces adjectifs appartiennent souvent à des registres d'ordre moral là où la logique exigerait un registre d'ordre technique. Par exemple l'emploi de l'adjectif *καλός* est symptomatique. Il apparaît huit fois (v. 8.23.24.27.37.38.45.48) et impose une orientation morale (qui relève du *beau*) au récit. L'adjectif, comme le verbe *λαλέω*, assume une continuité avec le chapitre 12. Précédemment l'agir du personnage a lui aussi été raconté avec un langage au lexique moral. Par exemple les adjectifs *καλός* (12,12.33^{x2}.) et *πονήρος* (12,34.35^{x3}.39.45^{x2}) sont très présents. Au chapitre 12 il s'agit de *bien faire* / *καλῶς ποιεῖν* (v. 12) et au chapitre 13 il s'agit de *belle terre* / *τὴν γῆν καλὴν* (v. 8), de *belle semence* / *καλὸν σπέρμα* (v. 24), de *belles perles* / *καλοὺς μαργαρίτας* (v. 45), de *beaux poissons* / *τὰ καλὰ* (v. 48). Cette tendance lexicale doit être ici soulignée mais l'étude y reviendra plus particulièrement lorsqu'il s'agira de comprendre, au plan sémantique, comment le texte sélectionne son registre de langue.

⁷⁷⁹ Philippe HAMON, *Texte et idéologie, op.cit.*, p. 134.

contradictoirement. Une situation problématique (voire périlleuse) est alors posée pour le personnage : un horizon d'attente correspondant à la situation est fixé au destin du personnage. Cette situation de parole s'inscrit dans la même lignée que les situations de guérisons et de controverses qui la précèdent (notamment les chapitres 11 et 12). À l'agir précédemment mis en scène, correspond un parler⁷⁸⁰. Ainsi, l'itinéraire langagier du personnage principal se déploie selon un sens, ici, connoté favorablement. En reprenant les termes d'Hamon, on pourrait traduire ce parcours ainsi⁷⁸¹ :



Ce mouvement semble être combiné plus largement dans un sens régressif-négatif, d'une parole vivante à une parole aliénée : la mise en action du personnage principal correspond à une prise de parole (« À partir de ce moment, Jésus commença à proclamer : "Convertissez-vous : le Règne des cieux s'est approché." » 4,17) et sa fin se manifeste par le silence (arrestation, procès et condamnation du personnage, chapitres 26-27). Cet itinéraire est constitué de plusieurs étapes, celle du parler en paraboles participe à la préparation du silence final.

3. Le travail

Le texte a tendance à produire un discours évaluatif sur ses personnages en se concentrant sur deux de leurs principaux aspects : l'être et le faire. L'être des personnages a été abordé selon les vecteurs du regard et du parler. À partir du moment où un personnage voit et parle, le texte fait fonctionner un certain nombre de valeurs, de codes connus du lecteur, qui lui permettent d'évaluer ce personnage. Ce procédé s'applique également au faire du personnage et en particulier lorsque celui-ci est mis en situation de travail. Jouve en souligne ainsi les raisons :

« Le travail, dans la mesure où il exprime d'une part la relation de l'homme au monde (la marque que ce dernier imprime à son environnement), d'autre

⁷⁸⁰ Hamon propose d'analyser une situation de parole comme un site locutoire parallèle aux sites « optiques et « spectaculaires ». Dans cette perspective une « tranche de parole » (avec un début-fin et différentes parties de discours) peut être également dissociée en signifiant et signifié. Cette double segmentation peut à son tour être évaluée. Dans ce cas on pourrait dire que le narrateur frappe la forme de la parole (parabole) d'un signe positif, le parleur également mais maintient dans l'ambiguïté le résultat de la parole. Voir : Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 136-137.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 137.

part, le lien entre l'individu et le groupe au sein de la société, est toujours l'objet d'une forte imprégnation idéologique. »⁷⁸²

En Mt 13 les personnages du récit correspondent aux rôles attendus dans une situation d'enseignement et d'apprentissage. La scène expose un maître prenant publiquement la parole : les foules sont statiques (v. 2) et muettes ; les disciples suivent l'enseignant (v. 36) autant que l'enseignement (v. 10). Chaque personnage est cantonné au faire que son statut lui désigne dans le cadre de l'enseignement dispensé. La mise en texte du travail se contente ainsi d'exprimer le type de relations que ces personnages entretiennent entre eux. Dans ce cadre le faire des personnages est entièrement orienté vers la fonction du parler et obéit aux normes du mode de langage choisi. Ces personnages n'agissent pas sur ce qui les entoure. Ils entretiennent entre eux un type de relations évalué comme normal en comparaison avec le programme étalon connu de l'auditeur/lecteur.

En revanche les paraboles mettent en scène des personnages qui agissent sur leur environnement. Elles racontent différentes manières de faire et de savoir-faire. En puisant dans des images familières, ces micro-récits mettent en scène l'activité la plus importante du quotidien : le travail. Cette réalité met les hommes en relation les uns avec les autres (les *serviteurs* et le *maître de maison* dans la parabole des ivraies, v. 24-31), mais surtout en relation au monde (la culture des champs⁷⁸³, la pêche⁷⁸⁴, la nourriture⁷⁸⁵, le commerce⁷⁸⁶). Les paraboles n'abordent pas le faire sous l'angle de l'apprentissage (il n'est pas question d'enseignement) ni sous celui de la futilité (il n'est pas question de loisir) mais elles décrivent un faire correspondant à une réalité de la vie économique donc à des règles et des normes qui permettent d'évaluer l'action menée. Dans ces micro-récits les personnages responsables de ces actions sont désignés soit directement par leur fonction soit dans le cadre de leur faire⁷⁸⁷. Pour la première catégorie on peut citer : *le semeur* / ὁ σπείρων (v. 3), *les serviteurs du maître de maison* / οἱ δοῦλοι τοῦ οἰκοδεσπότου (v. 27), *un marchand* / ἄνθρωπος

⁷⁸² Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 23.

⁷⁸³ Le thème est développé dans la mise en scène de la parabole du semeur (v. 3-8), des ivraies (v. 24-31) et du grain de moutarde (v. 31-32).

⁷⁸⁴ Cet autre domaine d'exploitation est utilisé dans la parabole du filet (v. 47-50).

⁷⁸⁵ La parabole du levain évoque la transformation des produits agricoles pour se nourrir (v. 33).

⁷⁸⁶ Les paraboles du trésor (v. 44) et du marchand (v. 45-46) font toutes deux références aux normes commerciales. Il faut préciser que la parabole du trésor se sert du commerce pour le dénouement de son intrigue, alors que la parabole du marchand s'en sert au moment du nouement : l'action/vente n'est qu'un élément de l'action, pas sa justification.

⁷⁸⁷ Il n'est pas question ici des explications allégoriques fournies par le personnage principal (v. 19-23 et v. 37-43) mais uniquement des récits paraboliques. L'étude entend pourtant montrer que ces explications fournissent une illustration en négativité de la valeur travail construite par les paraboles.

ἔμπορος⁷⁸⁸ (v. 45). On peut ajouter à cette liste la parole énigmatique finale (v. 52) qui inscrit aussi ses personnages dans une logique de la fonction :

Et il leur dit : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles. »

Le *scribe* / γραμματεὺς devenu *disciple*⁷⁸⁹ / μαθητευθεὶς et l'*homme maître de maison* / ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης s'alignent sur le même plan fonctionnel, celui d'un savoir-faire. Dans ces paraboles les personnages responsables des actions peuvent aussi être désignés simplement dans le cadre de leur faire. Dans cette seconde catégorie, on peut citer : *un homme qui a semé* / ἄνθρωπος σπείραντος (v. 24), *un homme ennemi*⁷⁹⁰ / ἐχθρὸς ἄνθρωπος (v. 28), *un homme qui a semé* / ἄνθρωπος ἔσπειρεν (v. 31), *une femme* / γυνή (v.33) qui cuisine, *un homme ayant trouvé* / εὗρων ἄνθρωπος (v. 44). Ce second moyen de désignation laisse largement ouverte l'interprétation du personnage : on les appelle ἄνθρωπος et γυνή⁷⁹¹, ce sont des histoires d'êtres humains saisis dans leur faire⁷⁹². Ces personnages sont sujets de nombreux verbes d'action (« semer » v. 3.4.24.25.27.31, « prendre » v. 31.33, « cacher » v. 33.44, « chercher » v. 45, « trouver » v. 44.46, « partir » v. 44, « vendre » v. 44.46, « acheter » v. 44.46, « ramasser » v. 48, « jeter » v. 48). Le faire et le savoir-faire des personnages sont largement mis en avant. Chaque auditeur/lecteur peut se situer dans ces scènes de travail quotidiennes et familières. Les paraboles mettent donc en scène une humanité qui agit sur son environnement. La pluralité des modes de faire est assurée par la pluralité des milieux envisagés (agriculture, pêche, commerce). Cette humanité est également envisagée selon la différenciation des genres (masculin et féminin sont en présence), la

⁷⁸⁸ Selon sa première acception, le substantif ἔμπορος désigne tout homme qui chemine (sur une route ou dans un pays). Le mot comprend l'idée d'un mouvement : en littérature classique, il peut souvent se traduire par « voyageur ». Ce n'est qu'en troisième acception que ce nom peut désigner plus particulièrement un voyageur pour affaires de commerce, d'où le marchand en gros. Cette précision entend simplement souligner l'ouverture que le vocabulaire choisi laisse à l'imagination de l'auditeur/lecteur. Les fonctions utilisées dans ces paraboles n'enferment pas le personnage, chacun peut construire sa propre image. C'est un procédé attendu dans ce mode de langage et qui revient à favoriser la recherche de sens de l'auditeur/lecteur.

⁷⁸⁹ Le verbe implique l'idée d'une transformation : de scribe, le personnage devient disciple. Ces deux termes sont placés sur le même registre, celui de la fonction et du faire. Le disciple répond ici à une définition fondée sur le faire et le savoir-faire.

⁷⁹⁰ Par analogie, cet homme est perçu comme le personnage qui remplit la fonction d'opposition, tout en appartenant à la même catégorie (celle des ἀνθρώποι).

⁷⁹¹ Utilisé une seule fois, ce mot désigne une femme par opposition à l'homme, sans considération d'âge ni de condition sociale (mariée ou non). En grec classique, le terme est souvent joint à d'autres substantifs, notamment γυνή δέσποινα / *maîtresse de maison* qui fait écho ici au *maître de maison* de la parabole des ivraies (v. 27). Cette remarque entend montrer que la désignation de cette femme n'indique pas d'autres fonctions que celle que l'action lui fait mener.

⁷⁹² Dans la parabole du filet (v. 47-50), le récit ne précise même pas les personnages et se contente de raconter leur travail : *ils* remontent le filet, *ils* s'assoient pour trier et *on* ramasse les beaux poissons et *on* jette les pourris. Le récit se concentre sur l'action et ne met en avant que le savoir-faire de ces personnages (pronominalisés).

différenciation des statuts (le maître et les serviteurs) et la différenciation des rôles (l'homme et l'homme-ennemi agissent de manière concomitante).

Les paraboles situent exclusivement leur récit sur le plan du faire en valorisant une image de l'homme agissant⁷⁹³. Le faire de Jésus est momentanément suspendu au début du chapitre 13 (le personnage n'est plus agissant mais parlant) au profit du faire des personnages qu'il met en récit. Le faire technique des personnages est rarement accompagné d'un commentaire ou d'une évaluation sur son savoir-faire. Pourtant travailler implique que le personnage se définisse en relation avec des programmes et des protocoles idéalement fixés. Dans ce cadre, les paraboles présentent des personnages qui répondent à la norme attendue. Elles reposent sur la base d'un travail perçu comme correctement exécuté, tel que l'auditeur/lecteur s'y attend. Dans la parabole des ivraies (v. 24-31), c'est bien la manière de travailler qui est racontée. Les serviteurs interrogent le maître sur ce qu'ils doivent faire et le maître leur répond sur la procédure à suivre :

1/ ne pas ramasser les ivraies pour ne pas déraciner le blé (v. 29)

2/ laisser croître ensemble (v. 30)

L'ordre est donné d'attendre pour que le résultat du travail soit positif. Dans un second temps il s'agira d'une autre procédure à suivre afin que le travail soit pleinement conforme à la norme attendue, c'est-à-dire à l'entreposage du blé. Pour cela, il faudra :

1/ ramasser les ivraies

2/ lier les ivraies en bottes

3/ consumer les bottes d'ivraies

4/ rassembler le blé

Le travail est présenté en deux temps et valorisé en ce sens qu'il est présenté sous l'angle de son efficacité (les ivraies ne tueront pas le blé) et de son utilité (le blé sera entreposé). La parabole expose un savoir-faire à appliquer correctement dans le respect d'une règle établie. Les serviteurs interrogent d'ailleurs leur maître sur le *comment* de la situation : *comment donc*

⁷⁹³ Le contexte étroit d'insertion du discours en paraboles renforce l'importance accordée à l'homme agissant. En 12,46-50, le personnage Jésus donne une définition de sa famille en désignant d'un geste ses disciples tout en disant : « quiconque *fait* / ποιήσῃ la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère. » (12,50). La phrase est construite avec une subordonnée (ὅν + subjonctif aoriste) et le verbe de la principale est conjugué au présent de l'indicatif. De cette manière la construction produit une nuance de répétition : « celui qui fait la volonté est aussi (*de manière équivalente*) mon frère ». L'auditeur/lecteur détient cette information selon laquelle le lien familial à Jésus se situe sur le plan du faire. Enfin en 13,54-58 il est question de Jésus qui *enseigne* / ἐδίδασκεν (v. 54) et qui *fait* / ἐποίησεν (v. 58) peu de miracles. Le rejet qu'il subit interroge son faire qui est bloqué par les gens de sa patrie. Le lien social fait ici obstacle à la reconnaissance de son faire et de son savoir-faire. Entre ces deux récits les auditeurs/lecteurs passent par les paraboles dans lesquelles le faire des personnages dit quelque chose du *Royaume des cieux*.

a-t-il des ivraies ? / πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια ; (v. 27b). L'adverbe πόθεν pose la question de l'origine de cette situation : il interroge sur les moyens qui ont permis ce mélange de blé et d'ivraies⁷⁹⁴. À cette question du *comment* correspond une réponse sur le comment y remédier : un savoir-faire est indiqué et implique une mise en pratique qui le respecte. Aucune explication n'est donnée sur le faire marqué négativement (l'ennemi qui sème des ivraies v. 25) mais un autre faire (un *bien* faire) lui est opposé. Dans ce cas on peut citer l'analyse qu'en fait Hamon :

« Résultat (positif) du travail et manière (positive) de travailler entrent donc en redondance, ici, pour venir frapper hyperboliquement le personnage du signe positif que revêt implicitement toute conformité à une norme »⁷⁹⁵

Le résultat positif (v. 30) de la semence du maître (v. 24) est garantie par la manière positive qu'ont les serviteurs de travailler (obéir à la première procédure : ne pas ramasser les ivraies v. 29) et qu'auront les moissonneurs d'exercer leur savoir-faire (obéir à la seconde procédure : ramasser d'abord les ivraies et les lier en bottes v. 30).

Les paraboles mettent en scène un travail fait en conformité, exécuté correctement selon un programme établi et donc attendu :

- le semeur sème (v. 3)
- le maître de maison organise le travail (v. 29-30)
- les serviteurs demandent leurs instructions (v. 27)
- la femme cuisine (v. 33)
- le marchand cherche de belles perles (v. 45-46)
- *ils* jettent le filet à la mer (v. 47)

Le travail correctement exécuté est valorisé : il fait partie de ce qui permet de faire concorder les résultats du travail au projet de départ⁷⁹⁶. Les paraboles mentionnent en ce sens un travail classique parce qu'il correspond à une norme conventionnelle. Seules les paraboles du semeur (v. 3-8) et des ivraies (v. 24-31) racontent une mise en conformité avec la norme malgré la menace des ennemis (« les oiseaux » v. 4, « les pierrailles » v. 5, « les épines » v. 7, « un homme ennemi » v. 28). Elles proposent un exemple en négativité qui aboutira malgré tout à

⁷⁹⁴ L'adverbe interrogatif πόθεν porte d'abord sur l'origine d'une chose (d'où ? de quel lieu ?). Il est particulièrement employé avec les verbes qui marquent une idée d'origine. Par déduction, il pose aussi la question du moyen : par quel moyen ? comment ? Dans ce cas, il est surtout utilisé pour marquer qu'une chose est impossible.

⁷⁹⁵ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 163.

⁷⁹⁶ Autrement dit pour que le travail porte ses fruits, il a fallu que le semeur sème, que le maître de maison pose cette interdiction de trier, que les serviteurs lui obéissent, que la femme mélange le levain à la farine, que le marchand cherche des perles et qu'ils jettent le filet à la mer. La variété des exemples traduit la variété des savoir-faire convoqués.

un résultat positif⁷⁹⁷. Les paraboles du grain de moutarde (v. 31-32) et du levain (v. 33) produisent des exemples en positivité : la réussite du projet est incluse dès le départ du travail. La procédure indiquée (par exemple prendre du levain, le cacher dans de la farine et laisser le tout lever v. 33) garantit la réussite du projet. Les dernières paraboles pointent plutôt la réussite inattendue du travail et les moyens d'en user. La parabole du trésor (v. 44) ne raconte pas d'implication volontaire de l'homme : le savoir-faire est entièrement dépendant d'une trouvaille. Dans ce cas le savoir-faire prend sa source dans la joie éprouvée à cet instant (v. 44) et se développe pour en garantir la jouissance. Bien que le texte précise que le marchand cherche de belles perles (v. 45), la parabole insiste davantage sur les conséquences d'une trouvaille : le travail se situe dans l'après-coup (vendre et acheter v.46). La mise en texte du travail élabore bien une norme à accomplir (procédure à suivre, respect des codes, etc.) mais cette mise en conformité avec la norme attendue n'est pas la condition de réussite (de positivité) du travail.

L'évaluation globale portée sur le travail peut être fonction du rapport, de concordance ou de discordance, qu'entretient le résultat du travail avec le projet qui était à la base. Dans cette perspective les récits paraboliques font porter une évaluation positive sur le travail : chaque récit assure qu'un résultat positif aboutit finalement. Ainsi la parabole du semeur (v. 3-8) fait concorder son projet de départ aux résultats finaux : les grains donneront du fruit. Un objectif de productivité est atteint. Cette valeur positive fonctionne sur l'ensemble des paraboles : toutes mentionnent un savoir-faire en lien avec un gain. Aucune mise en texte du travail ne génère un résultat entièrement négatif. La parabole des ivraies raconte un travail positif (dans ses résultats) effectué de manière positive (appliquée car obéissante, respectueuse des ordres donnés) par des personnages positifs (le maître de maison et les serviteurs qui remplissent chacun leur fonction). Les résultats du projet de départ (produire du fruit, moissonner du blé, faire pousser un arbre, faire lever une pâte, acquérir un trésor, trouver de belles perles et ramasser de beaux poissons) et les résultats attestés dans les paraboles passent systématiquement par le faire des personnages. En revanche leur savoir-faire n'est pas la condition *sine qua non* de concordance entre le projet et le résultat : leur savoir-faire ne contrôle pas toutes les étapes du travail accompli ou à accomplir. On peut rappeler que le faire des personnages ne maîtrise pas :

- les obstacles rencontrés dans la parabole du semeur (v. 3-8)

⁷⁹⁷ Sur ce point on peut noter que la parabole du semeur propose une concordance entre projet de départ et résultat final, mais impose à ses auditeurs/lecteurs d'en passer par une mise en texte de la perte (succession d'échecs où le grain meurt). Les repères sont ainsi légèrement brouillés mais le résultat positif est d'autant plus mis en valeur.

- l'homme ennemi dans la parabole des ivraies (v. 24-31)
- la levée du grain de moutarde (v. 31-32)
- le fonctionnement du levain dans la farine (v. 33)
- la trouvaille du trésor (v. 44)
- la trouvaille des belles perles (v. 45-46)
- la variété des espèces dans le filet (v. 47-50)

Dans cette perspective le texte met en évidence les lignes d'actions des personnages qui accompagnent l'action de la parabole jusqu'à son dénouement. Les personnages entretiennent une relation au monde qui n'est pas sans conséquence sur la productivité et les bénéfices qu'ils peuvent en retirer. L'homme peut ici imprimer une marque à son environnement : son savoir-faire participe à l'ensemble de l'action menée. Malgré tout, la mise en texte du travail valorise une relation à l'environnement qui n'est pas sous domination de l'homme. Le travail qu'il peut y exercer participe à la construction du résultat final mais n'en est pas la condition. Le résultat final peut même être obtenu sans que le travail de l'homme y soit pour quelque chose : le gain final n'est pas proportionnel à l'investissement du travail de l'homme. L'espace évaluatif du travail brouille ainsi les repères habituels : le savoir-faire des personnages est mis en valeur mais maintenu sous l'emprise d'événements (et de paroles) qui le dépassent.

Il faut maintenant envisager la mise en texte du travail selon la découpe du temps et de l'espace qu'elle génère. Les récits des paraboles décomposent en effet des fragmentations du temps de la chaîne du travail en *moments* ou en *séquences*. Quand il y a travail effectué dans les paraboles, il s'agit majoritairement d'un travail positif. L'organisation du travail en différentes unités (étape après étape) va de pair avec un système évaluatif. Dans cette perspective, on peut lire la parabole du semeur selon les fragmentations qu'elle met en récit.

- **Fragmentation du temps :**
semailles (v. 3) → germination (v. 5) → récolte du fruit (v. 8)
- **Fragmentation de l'espace :**
le long du chemin (v. 4) / sur les pierrailles (v. 5) / sur les épines (v. 7) / sur la belle terre (v. 8)

Le texte porte l'accent sur l'occupation de l'espace : multiplication des exemples liés à un espace particulier. L'espace décrit est encore élargi par le mélange de champs lexicaux évoquant l'horizontalité et la verticalité (*lever* v. 5 / *profondeur* v. 5 – *racine* v. 6 / *oiseaux* v. 4 – *tomber* v. 7 / *monter* v. 7). L'espace est entièrement mobilisé dans ce projet de semence. Le travail est ici analyseur de l'espace : c'est à travers la mise en texte du travail que l'espace prend sens. L'explication allégorique (v. 19-23) dont bénéficie cette parabole contient cette dimension du travail en reprenant la même fragmentation de l'espace mais en lui attribuant une signification. Au travail bien exécuté (en conformité avec la norme attendue) correspond une valeur opposée (le vol v. 19). À la fragmentation du temps que le travail impose correspond une valeur opposée (la brève durée v. 21) : le rapport au temps est valorisé en ce sens qu'il est un élément de réussite entre le projet de départ et le résultat final. Le déroulement de chaque étape temporelle garantit une partie de la réussite finale : lorsque la chaîne temporelle n'est pas complète, « l'oppression ou la persécution » (v. 21) mettent en échec le travail⁷⁹⁸. La mise en texte du travail valorise une perception chronologique du temps. À chaque étape temporelle correspond une construction de la réussite du projet : du point de vue narratif, la réussite finale (les fruits produits) peut être mise en péril à chaque séquence.

On peut également lire la parabole des ivraies (v. 24-31) selon les fragmentations qu'elle met en récit.

- **Fragmentation du temps :**
semailles (v. 24) → germination (v. 26) → production (v. 26) → moisson (v. 30a) → mise en bottes (v. 30b) → dépôt (v. 30c)
- **Fragmentation de l'espace :**
champ (v. 24) / grenier (v. 30)

En décomposant le temps et l'espace, la parabole raconte un travail qui nécessite le respect chronologique de chacune des étapes. La nuisance (l'obstacle de l'intrigue) menace à chaque séquence : des semailles au dépôt dans le grenier. De cette manière, la parabole pose l'enjeu de son récit dans le temps et l'espace. Un intérieur et un extérieur sont signifiés, une

⁷⁹⁸ Lorsque la chaîne temporelle se fige à la séquence « du temps présent » (v. 22), le travail n'aboutit pas non plus.

chronologie est posée⁷⁹⁹. Dans cet espace-temps, deux pôles s'opposent : l'un construit en négativité – « l'homme ennemi » v. 28 et l'autre construit en positivité – « le maître » v. 27 et ses « serviteurs » v. 28. La série homogène positive (travail positif dans ses résultats, effectué conformément à la règle par des personnages positifs) est couplée à une série homogène négative (travail négatif – « semer des ivraies » v. 25 – effectué négativement par un personnage négatif – « son ennemi » v. 25). Cette dualité tend à les neutraliser pour le temps présent mais la victoire de la série positive est assurée dans une séquence suivante⁸⁰⁰. Le fait que le résultat du travail est disjoint dans le temps (« au temps de la moisson » v. 30) et dans l'espace (« dans mon grenier » v. 30) de son producteur (le maître de maison) contribue à baliser et à scander le mouvement du personnage qui porte la responsabilité de ce récit. Le mouvement de la mise en texte du travail se répercute sur le personnage Jésus et l'associe à ce même déroulement. Le personnage va ainsi du positif en lutte contre le négatif (temps présent) au positif (temps à venir). Ce mouvement le conduit à une forme de victoire et contribue à faire de lui un *héros* à part entière, c'est-à-dire un personnage qui n'est pas absolument et entièrement marqué par la négativité.

Les paraboles du trésor (v. 44) et de la perle (v. 45-46) fonctionnent selon cette même fragmentation du temps : le savoir-faire des personnages découpent en séquence le déroulement du récit. À ces séquences s'ajoutent un instant particulier, celui de la trouvaille. Le trésor (v. 44) et la perle précieuse (v. 46) sont trouvés : l'instant de la trouvaille génère les séquences suivantes :

- Le trésor est trouvé : cacher → partir → vendre → acheter
- La perle est trouvée : s'en aller → vendre → acheter

Le savoir-faire des personnages est mis en branle à un instant précis qui, à lui seul, donne sens à la suite du déroulement chronologique. Le savoir-faire du personnage est analyseur de temps en ce sens qu'il marque la nouveauté inattendue du temps. Le déroulement chronologique n'a pas changé, mais l'instant raconté offre au personnage de se l'approprier autrement.

⁷⁹⁹ Cette perception de l'espace est reprise dans d'autres paraboles. On peut citer la parabole du filet qui raconte le tri final en pointant deux lieux possibles : *dans* les paniers et *dehors* (v.48). Là encore, on peut dire que la mise en texte du travail et du savoir-faire est analyseur de l'espace : le faire marque l'espace négativement ou positivement. Il faut rappeler encore que l'espace n'est pas *a priori* marqué en négativité ou en positivité, mais le devient à travers la mise en pratique d'un savoir-faire. Il y a une appropriation possible de l'espace.

⁸⁰⁰ L'explication allégorique de la parabole des ivraies (v.37-43) reprend cette fragmentation du temps et de l'espace. Elle s'arrête plus particulièrement sur la séquence espace-temps qui correspond au tri. Cette mise en texte donne une valeur inéluctable au déroulement du temps : la séquence du tri aura lieu, quoi qu'il advienne dans les séquences du temps présent, il n'y a pas de suspension possible. Dans ce cas, le travail est analyseur de temps : la chronologie se déroule selon un sens, marquant un début et une fin.

À cette fragmentation du temps et de l'espace s'associe une évaluation. Et comme l'explique Hamon dans son essai : « Qui dit évaluation dit comparaison, donc mesure. »⁸⁰¹. La mise en texte du travail aboutit à un résultat qui est généralement mesuré, les auditeurs/lecteurs peuvent donc l'évaluer. L'expression de mesure vient accompagner dans le texte la description du résultat de l'action menée. Par exemple dans la parabole du semeur, il est question de *donner du fruit*. Cette production est mesurée : « l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente » (v. 8). L'explication allégorique s'en fait l'écho : « l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente » (v. 23). On peut citer aussi la parabole des ivraies qui annonce qu'un savoir-faire prochain organisera la production en triant (séparer les ivraies du blé v. 30). L'unité de mesure des ivraies sera, « au temps de la moisson », la botte (v. 30). La parabole du levain précise « *trois* mesures de farine » (v. 33). Les paraboles du trésor (v. 44) et de la perle précieuse (v. 45-46) racontent la démesure d'un *tout* / πάντα (v. 44,46) contre une unité (*un* trésor et *une* perle). La parabole du filet raconte un savoir-faire qui trie le résultat de la pêche : à l'image de la parabole des ivraies, là encore, le faire consiste à différencier *les beaux* / τὰ καλὰ (v. 48) des *pourris* / τὰ σαπρὰ (v. 48). Les poissons sont répartis en fonction de leur beauté. Il faut préciser ici que l'adjectif σαπρός qualifie concrètement la pourriture et l'état de décomposition des poissons, le nom κάλλος peut désigner une chose tant sur un plan physique que moral. Le mot se prête en effet à une interprétation abstraite de la beauté, comme une idée qui renverrait à un idéal physique ou moral. De manière générale τὰ καλὰ se traduit par « de belles choses » au sens de « beaux ouvrages ». Le mot qualifie donc quelque chose de *bien* fait. Il renvoie à l'idée d'un faire et d'un bien faire en comparaison à une norme connue. Cette remarque de traduction entend souligner que le résultat est mesuré selon une échelle précise : la graduation varie de la disqualification physique (*les pourris*, impropres à la consommation) à une représentation de la beauté (*les beaux*, propres à la consommation). La parole énigmatique que le personnage Jésus formule à la fin du récit reprend ce principe organisationnel. L'expression « faire sortir des choses neuves et des choses vieilles » (v. 52) suscite l'idée d'un tri effectué en mesure du temps écoulé. Les récits des paraboles créent des espaces évaluatifs en formulant des mesures. Ces mesures ne quantifient pas les pertes puisqu'elles ne portent pas sur ce qui n'a pas eu lieu. Elles servent essentiellement à évaluer les effets, à établir une proportion entre la mesure de départ et la mesure finale. À chaque récit, ces proportions apparaissent démesurées : la mise de départ est largement rentabilisée. La parabole du grain de moutarde (v. 31-32) illustre cette disproportion en

⁸⁰¹ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 169.

racontant l'histoire d'un rendement inespéré : du grain de moutarde, surgit un arbre exagérément immense selon sa description. Du point de vue de la construction narrative, l'accent est essentiellement mis sur la démesure du résultat. Les mesures démontrent l'abondance du faire raconté dans les paraboles : elles manifestent et garantissent le résultat final. En termes de rhétorique argumentative, on pourrait dire que, dans ce cas, les mesures servent d'arguments logiques⁸⁰². Insérées en fin de parabole, elles permettent de laisser les auditeurs/lecteurs sur un simple constat de fait qui ne peut être remis en cause.

Les mesures font œuvre de persuasion parce qu'elles sont portées par un récit structuré par l'intention de persuader. Dans ce cas la parabole cherche à persuader de l'immensité de ce qui est en cours et qui, de fait, advient. Il y a démesure entre l'état de départ et l'état futur. L'idée d'une telle disproportion se retrouve dans les propos du personnage Jésus : « celui qui a, il lui sera donné et il aura en surabondance ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui » (v. 12). Dans ce cas, la surabondance et la démesure ne se situent plus sur le plan du faire mais de l'être : la surabondance est donnée (v. 12). Les deux systèmes de mesure se construisent ensemble : la surabondance de l'être produit une démesure du faire. Les paraboles donnent à voir cette démesure de la surabondance. Elles racontent, en quantifiant le faire, la surabondance du don.

« Mais qui dit évaluation dit surtout autorité, dit norme ; qui dit norme dit Code. Ce code peut être implicite, ou peut être explicite, et alors s'expliciter dans le texte par des incarnations en des personnages précis [...]. »⁸⁰³

Cette remarque d'Hamon trouve une illustration en Mt 13. Dans la parabole des ivraies il est en effet question du « maître de maison » (v. 27). Ce personnage (une autorité qui incarne la norme) est monopolisé par la fonction actantielle de destinataire, destinataire de devoir-faire, de programme contraignant pour les autres personnages. Dans le texte des paraboles, cette référence explicite à un code, installe de surcroît un horizon d'attente particulier : faute ou réussite sont programmées pour l'histoire du personnage. Dans cette perspective les paraboles offrent une représentation valorisante du code : l'incarnation de la norme est ici porteuse de la parole qui conditionne la réussite de l'ensemble de l'entreprise. C'est en effet la parole (présente) du maître qui permettra de sauver la récolte de blé. Cette lecture se répercute sur

⁸⁰² « Seul l'argument dit logique est propositionnel : c'est un énoncé (ou un fragment de discours) vraisemblable qui exprime une raison avancée pour accréditer une proposition controversée, ayant le statut de conclusion. », extrait de la définition de « Argument » dans : Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 65.

⁸⁰³ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 170.

celui qui prend la responsabilité du récit : le personnage Jésus est lui aussi mis en situation d'autorité. Il est placé en situation d'énoncer la norme du savoir-faire. L'horizon d'attente se porte alors sur les auditeurs (les lecteurs) de ses récits et les placent en situation de devoir-faire⁸⁰⁴.

« Aussi il ne faut pas s'étonner de voir coïncider et interférer, à certains moments privilégiés du récit, les 3 thématiques (le regard ; la parole ; le travail) et les 3 champs métaphoriques qu'elles recouvrent [...] »⁸⁰⁵

Dans le texte un signe positif frappe simultanément le travail, la parole et le regard : il n'y a pas d'effets de brouillage mais au contraire, un effet de clarification et d'organisation. A l'image de la mise en texte du travail qui clarifie, organise le temps et l'espace, le regard et la parole doivent permettre de comprendre (donc, d'entendre) ce que racontent ces récits. La positivité du travail et du savoir-faire mis en texte dans ces paraboles permet rétroactivement d'investir d'un commentaire moral les personnages : l'effet-valeur du travail les définit comme des personnes à part entière, selon un rôle, une responsabilité et une fonction. Par le vecteur travail, les paraboles expriment une relation marquée positivement (parce que productive et constructive) de l'homme au monde.

4. L'éthique

Pour évaluer le lien entre les actions menées par les personnages et les normes extratextuelles auxquelles elles font référence, il reste encore à examiner un quatrième vecteur d'évaluation. Ce dernier vecteur *éthique* correspond à la ligne de conduite adoptée par les personnages, c'est-à-dire principalement aux rapports qu'ils entretiennent avec les principes, les lois, les normes⁸⁰⁶. Comme le précise Jouve dans son essai :

⁸⁰⁴ Cette transposition du récit de la parabole au récit de l'énonciation souligne la perméabilité des champs sémantiques. À travers la parabole, on peut en effet discerner au moins deux champs sémantiques qui reposent l'un sur l'autre. Il y a une mise en relation de deux univers évaluatifs différents qui permet l'embranchement entre énoncé et énonciation, le travail des semailles dans le texte signifiant aussi le texte comme semence : « Tout travail, artistique ou non, peut être en effet compris comme une métaphore du travail de l'écrivain. », Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 183.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁸⁰⁶ Dans sa *Poétique des valeurs*, Jouve qualifie ce vecteur d'éthique et l'oriente vers une analyse des relations entretenues par le personnage avec les normes (quelles qu'elles soient). Jouve s'appuie alors sur l'essai d'Hamon, *Texte et idéologie*, qui aborde ce vecteur comme une mise en texte de *la morale*, du *savoir-vivre* ou encore de *la ligne de conduite* du personnage. Dans cette partie l'ensemble de ces appellations sera repris pour désigner ce même vecteur.

« Le roman propose souvent une ligne de partage entre ceux qui respectent la norme sociale et ceux qui ne la respectent pas, entre ceux qui obéissent à leurs propres valeurs et ceux qui se soumettent à la *doxa*, entre ceux qui se réfèrent à une morale et ceux qui reconnaissent pour seule loi leurs propres désirs. »⁸⁰⁷

Après avoir analysé le savoir-faire des personnages, une lecture de leur savoir-vivre doit permettre de comprendre les lignes de conduite valorisées ou dévalorisées par le texte. À la différence des autres vecteurs d'idéologies (le regard – le langage – le travail), le vecteur éthique peut interpréter l'ensemble du faire et de l'être des personnages.

« Mais la morale est [...] un système de transcodage idéologique particulièrement efficace : en effet, tous les autres systèmes d'évaluation (sur le savoir-dire, faire, voir) peuvent être très aisément retranscrits, rewrités, en termes de morales ; une grève, un sabotage, un ratage technique, par exemple, peuvent être aisément retranscrits en termes de bien, de mal, alors que l'inverse n'est pas aussi évident. La morale, comme système *local* d'évaluation, peut donc jouer, au sein d'un système idéologique *global*, un rôle particulièrement important du fait de cette capacité quasi métaphorique d'être *l'interprétant général* de tous les autres systèmes locaux d'évaluation. »⁸⁰⁸

La morale, en tant que catégorie sémantique, reste difficile à définir et à localiser dans un texte. Dans cette partie l'étude de ce vecteur doit essentiellement s'attacher à évaluer les conduites socialisées : la morale (ou la ligne de conduite) des personnages possède ses propres points d'application qu'on peut repérer ici à travers les relations entre personnages et les relations entre personnages et normes. Pour deux raisons au moins il convient maintenant de distinguer le récit englobant de Mt 13 et les micro-récits que constituent les paraboles. La première raison repose sur le fait qu'il s'agit de comprendre les modes de relation entre les personnages. Les personnages mis en scène par le narrateur ne possèdent pas le même statut narratif que les personnages des paraboles (placés sous la responsabilité du personnage Jésus). Leurs lignes de conduite ne correspondent donc pas aux mêmes attentes chez l'auditeur/lecteur : leurs effets de lecture et leur réception chez le lecteur diffèrent. Enfin il faut distinguer le récit englobant des récits englobés pour mieux saisir leur perméabilité et leurs interactions. Aux deux premiers versets, la situation semble installée jusqu'à la fin du

⁸⁰⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 24.

⁸⁰⁸ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 186.

récit : le personnage principal parle devant des foules et ses disciples. Les personnages de la scène englobante paraissent statiques et sans enjeux relationnels particuliers alors que les personnages des paraboles sont mis en mouvement, donc en relations. Ces deux manières de mettre en texte des lignes de conduite font sens ensemble et doivent permettre de mieux comprendre les enjeux (du vecteur éthique) véhiculés par les paraboles.

La scène d'ouverture du chapitre 13 présente le personnage principal s'installant pour une prise de parole. L'*incipit* installe un décorum classique (v. 1-2) :

En ce jour-là, sortant de la maison, Jésus s'assit au bord de la mer ; et de grosses foules se rassemblèrent auprès de lui, si bien qu'il monta dans une barque et s'assit, et toute la foule se tenait sur le rivage.

Un personnage principal (Jésus) se place en situation de parler publiquement. Il sort (littéralement : ἔξ-έρχομαι) d'un lieu marqué comme lieu d'intimité (*la maison*) et passe ainsi d'une sphère privée à une sphère publique (*au bord de la mer*)⁸⁰⁹. Le narrateur crée une mise en attente chez son auditeur/lecteur : la situation appelle l'événement de parole. La mise à distance, que l'*incipit* installe, implique l'acte d'énonciation. Le personnage principal est en situation de parole : le narrateur prend le temps d'insister sur la distance qui le sépare de ses auditeurs. Du point de vue narratif, la mention de la barque est d'ailleurs significative. En Mt 8,23 les disciples font effectivement une première expérience (forte) auprès de Jésus à bord d'une barque. Cet épisode a rendu le lecteur attentif aux lieux évoqués dans cette scène. On peut noter aussi qu'aux chapitres suivants, la barque est ce qui permet à Jésus de mettre de la distance entre lui et les foules (14,13 ou encore 15,39). La question de la distance physique entre les personnages se pose encore à plusieurs reprises. Comme le narrateur indique que les foules se rassemblent auprès de lui (v. 2), il explique que les disciples s'approchent / προσ-έρχομαι de lui (au verset 10 et au verset 36). Le verbe προσ-έρχομαι répond au verbe ἔξ-

⁸⁰⁹ Ce mouvement est repris dès la première phrase de la parabole du semeur : « le semeur est sorti / ἐξῆλθεν pour semer » (v. 3). Là encore, l'auditeur/lecteur passe de la sphère privée (tenue dans le secret) à la sphère publique, là où le narrateur situe l'action et ses personnages. Cette sphère publique est marquée positivement (les événements qui s'y déroulent sont positifs). Cette précision souligne que, dans le chapitre 13, le lieu de rencontre des personnes est un lieu public positif et que l'action ne privilégie pas le lieu du secret. Or, ces deux sortes de lieux sont déjà connues dans l'évangile de Matthieu. Par exemple, au chapitre 6, l'enseignement sur la prière les oppose : le lieu du Père (« qui est là dans le secret » 6,6) et le lieu des hypocrites (« dans les synagogues et les carrefours » 6,5). Dans ce cas, le lieu du secret est marqué positivement contrairement au lieu public. On peut en déduire qu'au chapitre 13, le lieu public n'est pas le lieu « afin d'être vus des hommes » (6,5), mais le lieu de la productivité, de la germination. L'accent ne porte pas sur l'apparence de l'événement mais sur ses effets.

έρχομαι attribué à Jésus et au semeur⁸¹⁰. La rencontre a lieu grâce à ces deux mouvements concomitants. L'événement de parole ne se produit qu'à la condition que le locuteur *sorte* et l'auditeur *s'approche*. Ces mouvements induisent une ligne de conduite à tenir de part et d'autre : les personnages se rencontrent dans la parole sous condition de distance respectée (on pourrait parler ici de *bonne* distance). Comme en écho, la parabole des ivraies reprend cette notion de distance entre les serviteurs et le maître : « les serviteurs du maître de maison *se sont approchés* / προσελθόντες, ils lui ont dit [...] » (v. 27). La mention de la distance devance encore une fois une situation de parole. Dans cette perspective on peut noter que « l'ennemi » mentionné dans cette parabole ne fait, lui, que *venir* / ἦλθεν (v. 25)⁸¹¹ et *s'éloigner* / ἀπηλθεν (v. 25)⁸¹² : il ne s'approche pas, n'entre en relation avec personne, n'agit pas en fonction des autres. Le texte emploie le verbe ἔρχομαι de cinq manières différentes : sans préfixe (v. 19.25.32), avec προς- (v. 10.27.36), avec ἐξ- (v. 1.3), avec ἀπ- (v. 25.28.46), avec εἰς (v. 36)⁸¹³. Le verbe ἔρχομαι permet alors de délimiter des espaces de rencontre possibles entre les personnages. En fonction de la distance entre les personnages, il peut y avoir nuisance ou bénéfice (de parole comme de présence).

Dans l'*incipit* les rapports sont en place entre le personnage locuteur et ses auditeurs. D'un point de vue narratif il faut noter que les disciples ne sont pas encore présents. La mise en conjonction de l'ensemble des personnages ne se fait qu'après la première parabole (v. 10). Les disciples s'insèrent dans l'auditoire lorsqu'ils intègrent le récit. Le cérémonial de l'enseignement concentre alors à la fois les normes et les personnages qui en sont les supports, les garants, c'est-à-dire Jésus et ses disciples. L'hypertrophie du normatif dans le texte (en comparaison avec le narratif) provoque une sorte de mise en scène, de théâtralisation de l'idéologie : le code et la norme sont explicitement délégués à Jésus. Le texte brouille un peu plus les repères en utilisant le genre parabolique dans le discours : le narratif devient paradoxalement le média du normatif et en possède le statut. Les auditeurs/lecteurs sont placés en situation d'apprendre quelque chose à l'écoute de ces paraboles. En ce sens on peut

⁸¹⁰ Il faut mentionner ici que le verbe προσ-έρχομαι peut être employé en grec classique dans le cadre d'un enseignement dispensé. On le retrouve pour dire « fréquenter » un maître (Socrate par exemple) ou en « suivre les leçons ». Cet usage fait partie de la première acception du verbe.

⁸¹¹ C'est le cas aussi du *méchant* / πονηρὸς (v. 19) dans l'explication de la parabole du semeur.

⁸¹² C'est ce que proposent de faire les serviteurs du maître de maison : Θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά ; (v. 28). À cet éloignement, le maître pose un interdit formel.

⁸¹³ Pour souligner encore ces jeux de constructions autour du verbe ἔρχομαι, on peut noter que, dans leur sens premier, les prépositions concernent uniquement l'espace et le temps. Autrement dit le préverbe πρὸς souligne une idée de contact, le préverbe ἐξ souligne une idée d'extraction (peut se traduire par « hors de ») et le préverbe ἀπὸ souligne une idée de point de départ (peut se traduire par « en partant de »). La grammaire Ragon précise que ces prépositions ont gardé ce sens primitif de marqueur spatial particulièrement lorsqu'elles servent de préverbes comme c'est le cas ici.

rappeler la mise en clôture et l'autonomie parfaites des paraboles (à l'image des *exempla*) présentées comme des ressources de la rhétorique pour persuader⁸¹⁴. Elles sont ici mises en texte comme le lieu de rencontre entre la rhétorique et les schémas narratifs du genre : elles racontent, plus qu'elles ne disent, la loi de leur narrateur (ce qui fait loi pour lui). Les personnages en présence répondent au code relationnel que l'auditeur/lecteur attend d'eux. Aucun de ces personnages n'est marqué négativement. Le discours (qui répond aussi à un code de langage particulier) est prononcé (sans que le texte précise s'il est écouté, notamment par les foules) dans le respect des codes de l'enseignement.

Le vecteur éthique entend comprendre la mise en texte des personnages dans leur rapport à la loi et aux principes. La ligne de conduite adoptée par le personnage Jésus n'est en ce sens pas neutre au début du chapitre 13. Le personnage principal se présente en début de récit avec les marques d'une victime. Au chapitre 12 le récit enchaîne une série d'intrigues qui mettent en scène le personnage principal et ses disciples (12,1), les Pharisiens (12,2), puis des foules (12,15). Les deux premiers micro-récits se situent un jour de sabbat : l'épisode des épis arrachés (12,1-8) et le récit de miracle d'un homme à la main paralysée (12,9-14). C'est dans ce contexte précis (ce qu'il est permis ou non de faire un jour de sabbat) que, pour la première fois, les Pharisiens « tinrent conseil contre lui, sur les moyens de le faire périr » (12,14). Au cours de ces récits, les Pharisiens n'accèdent qu'à deux reprises à la parole. Leurs propos font uniquement état d'une volonté de *bien* faire, c'est-à-dire d'établir un *bon* rapport à la règle :

- Vois tes disciples qui *font* / ποιουσιν ce qu'il *n'est pas permis de faire* / οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν pendant le sabbat. (12,2)
- Est-il *permis de guérir* / ἔξεστιν θεραπεύσαι le jour du sabbat ? (12,10)

Le double emploi du verbe ἔξιμι dans un mode impersonnel souligne la référence à une loi et la préoccupation de son application. Du point de vue narratif leur ligne de conduite est marquée par ce souci de la juste application de la Loi. En revanche, selon l'axe moral, cette même ligne de conduite est marquée négativement puisqu'elle génère la contestation du personnage principal (12,3-8), qu'elle révèle leur fourberie (12,10) et les mène au complot de mort (12,14). En ce sens les personnages des Pharisiens, dont le rôle est en partie associé à

⁸¹⁴ La proximité des deux genres rappelle que la parabole, comme l'*exemplum*, vise l'efficacité. Les récits n'utilisent ni le raisonnement ni l'argument pour convaincre : ils contribuent à convaincre en s'adressant aux auditeurs/lecteurs *via* leur imagination et leurs sentiments. Cette brève comparaison souligne que ce discours en paraboles est porteur d'une conviction que le locuteur entend bien transmettre à ses auditeurs. Cette prise de parole instaure ainsi une relation particulière entre le parleur et les écoutants. Ce point sera mis en perspective, lorsqu'il s'agira de montrer comment le texte fait de son sujet un objet d'intérêt pour ses auditeurs/lecteurs.

l'autorité religieuse, agissent selon une ligne de conduite marquée négativement. Leur situation de pouvoir en fait donc des personnages menaçant pour le personnage Jésus. Cette menace est construite tout au long des chapitres 11 et 12 mais est narrativement attestée en 12,14. Elle continue de peser sur le personnage Jésus lorsqu'il prend publiquement la parole devant ses disciples et des foules nombreuses. La condamnation prononcée en 12,14 ne met pas un terme à son action. Le personnage Jésus brave la menace : le narrateur commence à construire ainsi une image de victime.

« Est "innocent" celui qui n'est pas coupable, celui qui n'a pas commis de faute (contre une règle, une morale, un code, une norme), est "victime" le personnage soumis à un personnage antagoniste plus puissant, vaincu par un personnage au programme narratif victorieux. L'axe *victime-victorieux* est un axe plus proprement narratif (celui qui "réussit", face à celui qui ne "réussit pas"), l'axe *innocent-coupable* est un axe plus proprement normatif, moral. La *victime/innocente* ne se conçoit donc que couplée logiquement avec le personnage du *bourreau-victorieux/coupable*, un signe positif frappe, dans l'axe narratif, le personnage victorieux (il domine, c'est lui, qui "réussit") et dans l'axe moral le personnage innocent. »⁸¹⁵

Pour reprendre le vocabulaire précisé par Hamon, on peut qualifier le personnage Jésus de victime innocente lorsque s'ouvre la scène du discours en paraboles au chapitre 13. Ce personnage vient d'être condamné à mort par ceux-là même qui se disent respectueux de la Loi. L'axe innocent-coupable se met en place. Dans l'axe narratif les Pharisiens sont frappés du signe positif : ils dominent par leur pouvoir politique et religieux. Dans l'axe moral le personnage principal est frappé du signe positif : par son agir (il nourrit, il guérit, chasse les démons, etc.), par son dire (il cite la Loi, accomplit les prophéties, enseigne, etc.). À la compétence narrative fonctionnelle des bourreaux correspond la compétence de la victime en conformité morale⁸¹⁶.

Au début du chapitre 13 le personnage Jésus génère ce qu'Hamon appelle un *effet* éthique :

« Lieu d'un "effet de personne", le personnage est, par excellence, comme "être social" en relation avec autrui, le lieu du texte où se produit un "effet de morale", un "effet éthique". »⁸¹⁷

⁸¹⁵ Philippe HAMON, *Texte et idéologie, op.cit.*, p. 190.

⁸¹⁶ Le champ délimité par ce carré structurel (victime/innocente – vs – bourreau-victorieux/coupable) définit très exactement le champ du sacré comme l'explique aussi Girard (voir : René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978).

⁸¹⁷ Philippe HAMON, *Texte et idéologie, op.cit.*, p. 185.

En ce sens on pourrait dire qu'au début du chapitre 13, le personnage Jésus produit un effet éthique en ce sens que les mots prononcés sont ceux d'un condamné à mort. Il porte sur lui la marque de la condamnation de l'autorité religieuse : les représentants de la Loi ont déjà jugé son dire et son faire. Les Pharisiens, absents de la scène, travaillent en creux à la perte de Jésus. Parce que le personnage Jésus est en excès de savoir sur eux (12,15), sa prise de parole donne à son savoir-faire une dimension morale marquée positivement : c'est une victime innocente qui prend publiquement la parole, au mépris de ses accusateurs. Ce constat explique en partie que les marqueurs négatifs soient entièrement réorientés dans les récits paraboliques. La présence du méchant (v. 19.38) et de l'ennemi (v. 25.28.39) est réservée au langage parabolique qui instaure une mise à distance (protectrice) avec son locuteur. Le détour que la parabole fait faire à son auditeur/lecteur explique également le choix de ce mode de langage après la première condamnation à mort du personnage principal. Le conflit qui s'ouvre entre les Pharisiens et Jésus pénètre les récits paraboliques⁸¹⁸. La parabole permet de transposer dans la fiction le regard que porte son narrateur sur le monde et sur les autres. Elle permet de dialoguer avec une réalité alors que celle-ci ne permet plus de tenir ouvertement un pareil échange⁸¹⁹. Une fois encore on peut parler de mise à distance, non pas de corps cette fois, mais de parole. La relation à l'autre, même ennemi, s'établit dans la mesure où de la distance le permet. Le personnage principal fait le choix dans ce chapitre 13 d'instaurer de la distance, de ne pas entrer en conflit ouvert pour parler du Royaume des cieux.

À la question des disciples sur les raisons de son parler en paraboles, Jésus répond en établissant des oppositions entre différents groupes d'individus dans le présent comme dans le passé (v. 11-17) :

⁸¹⁸ Dans cette perspective, Dupont rappelle l'enjeu principal de la fonction dialogale des paraboles : « Des paraboles qui ont été composées à l'intention d'auditeurs bien déterminés et en fonction de difficultés très précises ne prennent leur vrai sens que si on les replace dans la situation qui leur a donné naissance. On ne peut que fausser leur signification en faisant abstraction de cette situation et en leur demandant des enseignements généraux et intemporels. Mais l'objection ne manquera pas : de tels principes ne vont-ils pas limiter la signification des paraboles de Jésus à leurs premiers destinataires ? [...] La requête d'actualité est certainement légitime. Mais le meilleur moyen d'y satisfaire n'est pas la voie de l'abstraction – abstraction conceptuelle, existentielle, ou autre. S'il est vrai qu'une parabole de Jésus est aussi étroitement liée à une situation historique qu'une réponse peut être liée à la question qui l'a provoquée, l'interrogation sur l'actualité doit porter sur ce lien également. », Jacques DUPONT, *Pourquoi des paraboles ?*, op.cit., p. 74-75.

⁸¹⁹ On peut penser ici à la violence des propos échangés entre Jésus et les Pharisiens tout au long du chapitre 12. Les invectives abondent dans un contexte de tromperie (les Pharisiens complotent en secret contre Jésus) et où la valeur de la parole est durement remise en cause (12,33-37).

dans le présent

vous / ὑμῖν (v. 11a) <i>pronom personnel 2^e personne du pluriel au datif</i>	eux / ἐκεῖνοις (v. 11b) <i>pronom démonstratif 3^e personne du pluriel masculin/neutre au datif</i>
celui qui a / ὅστις ἔχει (v. 12a) <i>pronom relatif composé masculin singulier au nominatif</i>	celui qui n'a pas / ὅστις οὐκ ἔχει (v. 12b) <i>pronom relatif composé masculin singulier au nominatif</i>
de vous / ὑμῶν (v. 16) à vous / ὑμῖν (v. 17) <i>pronom personnel 2^e personne du pluriel au génitif puis au datif</i>	à eux / αὐτοῖς (v. 13) pour eux / αὐτοῖς (v. 14) <i>pronom personnel 3^e personne du pluriel masculin/neutre au datif</i>

La réponse de Jésus établit un clivage entre deux groupes d'individus, un *eux* et un *vous*. Lorsqu'il s'agit d'éclairer la situation présente, le personnage n'utilise pas de noms mais uniquement des pronoms. L'auditeur/lecteur est tenu d'associer lui-même le pronom au nom auquel il renvoie. L'utilisation du pronom ne nuit pas à la compréhension du récit, elle permet néanmoins d'insister non pas sur l'identité de ces deux groupes (nécessairement discutable puisque réduite à un pronom) mais sur leur opposition. Ces formes pronominales disparaissent lorsque le propos se reporte au passé. Dans ce cas on nomme plus directement ceux qui n'ont pas entendu, n'ont pas vu et n'ont pas compris (même s'ils l'ont *désiré* / ἐπεθύμησαν v. 17). Dans l'axe moral ces personnages ne sont pas particulièrement marqués négativement⁸²⁰. En revanche dans l'axe narratif ils sont marqués par leur échec et leur incompétence (à *voir, entendre, comprendre*).

dans le passé

→ *ce peuple* / τοῦ λαοῦ τούτου (v. 15)

→ *de nombreux prophètes* / πολλοὶ προφῆται (v. 17)

→ *des justes* / δίκαιοι (v. 17)

⁸²⁰ On pourrait discuter cette position au sujet de la citation d'Ésaïe (v. 15) : « En effet, le cœur de ce peuple s'est endurci, et ils se sont fait durs d'oreilles, et se sont bouché les yeux afin que jamais (*traduction littérale de μήποτε*) ils ne voient de leurs yeux et n'entendent de leurs oreilles et ne comprennent avec leur cœur, et qu'ils se convertissent et que je les guérisse. ». Le prophète semble accuser le peuple d'avoir volontairement refuser de voir, entendre et comprendre. Cette lecture constitue une marque négative portée sur ce peuple. En revanche le propos est attribué au prophète Ésaïe et la marque négative se pose dans un temps passé. De plus, les exemples des prophètes et des justes (v. 17), issus de ce même peuple, sont donnés directement de la bouche du personnage Jésus et attestent qu'il n'y a pas volontairement de refus de voir, entendre et comprendre.

Ces précisions permettent de souligner deux points. Tout d'abord la réponse que Jésus fait aux disciples construit des oppositions de groupes d'individus sans donner les moyens aux auditeurs/lecteurs de les identifier précisément dans le temps présent. Le personnage principal est porteur d'une parole éclairante, qui distingue, sépare mais ne désigne pas des catégories de personnes. Dans ce discours il n'y pas de relation de jugement entre le personnage principal et ses auditeurs : sa relation aux autres relève de l'incitation, de l'exhortation mais pas de la condamnation. Enfin parce que sa parole distingue deux groupes d'individus et les oppose, elle est dépositaire d'une autorité. Cette parole pose la norme, la limite entre deux groupes : elle est révélatrice d'une différenciation. Paradoxalement celui qui vient d'être disqualifié par les personnages soucieux de la Loi (les Pharisiens au chapitre 12) devient celui qui dit la Loi (au sens le plus large). Cette marque d'autorité se répercute une fois de plus sur la relation qu'entretient le personnage principal avec ses auditeurs.

L'omniscience du personnage Jésus est également manifestée dans le récit principal de Mt 13. Le personnage fait l'interprétation du passé, du présent et annonce un futur : sa première réponse aux disciples (v. 11-17) éclaire la situation passée des personnages qui n'ont pas vu ni entendu (v. 14-15), elle distingue deux groupes dans le temps présent (v. 11) et annonce une mise en excès de cette distinction dans le futur (v. 12). La relation que le personnage principal entretient avec le temps diffère de celle que les autres personnages peuvent avoir : sur ce plan, face à eux, il est en excès de savoir. Il est celui qui interprète le passé et déclare l'accomplissement effectif (parole performative) aux versets 14-15. Il est également celui qui peut faire référence à une réalité antérieure sans que, du point de vue narratif, l'auditeur/lecteur ait pu avoir accès aux éléments nécessaires à la compréhension : « parce qu'à vous, *il est donné* / δέδοται de connaître les mystères du royaume des cieux, mais à ceux-là, *ce n'est pas donné* / οὐ δέδοται. » (v.11). Le lecteur/auditeur ignore tout de ce don. Le verbe est conjugué à la 3^e personne du singulier au parfait de la voix passive (l'équivalent d'un impersonnel passif). Ce temps du parfait indique le résultat actuel d'une action passée : ainsi il est le plus souvent traduit par un présent. Le mouvement, du passé au présent, suggère que ce don est le résultat d'un fait passé qui reste mystérieux. Cette parole donne au parleur une connaissance non seulement supplémentaire, mais inatteignable : le personnage se réfère à quelque chose qui dépasse les auditeurs de ce discours.

Lorsque le narrateur réapparaît au premier plan (v. 34), il introduit un sommaire qui présente une citation d'accomplissement. Le faire du personnage principal est alors interprété par une autorité supérieure : « il ne leur parlait de rien sans parabole afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète [...] » (v. 34-35). La ligne de conduite du personnage s'inscrit dans un

cadre qui dépasse celui des autres personnages. Les relations qu'il entretient avec les autres transcrivent sa propre relation avec une autorité supérieure.

Cette dimension *hors-cadre* du personnage se retrouve dans le mode de langage qu'il choisit. La parabole appartient elle aussi à un genre transgressif, qui dépasse les limites en ce sens que la parabole est, par excellence, le langage qui évoque plus qu'il ne dit. Le sens de la parabole est à chercher au-delà de son récit. La parabole dépasse le premier cadre narratif parce qu'elle impose de reconstruire la narration ailleurs et autrement. De plus, la parabole impose une proximité avec son auditeur parce qu'elle mobilise toute la personne (son imagination, ses sensibilités, etc.). Selon l'axe moral le choix de ce genre de langage dit déjà que le parleur entretient une relation particulière aux autres. Le parleur en paraboles convoque toute la personne de son auditeur, l'autre, par l'intermédiaire de la narration : c'est une conception de l'individu qui lui reconnaît une sensibilité, une imagination, une histoire. Tout en respectant le genre parabolique, le personnage Jésus se l'approprie librement. Il l'utilise à plusieurs reprises et la met au service de sa prédication du *Royaume des cieux*. Le choix de ce mode de communication se répercute sur la compréhension que l'auditeur/lecteur se fait du personnage.

Dans un second temps il faut examiner la manière dont les récits paraboliques mettent en texte leurs personnages et les lignes de conduite qu'elles leur attribuent. La parabole du semeur (v. 3-8) est le premier récit que le parleur donne à entendre aux foules. Dans ce micro-récit, il est d'abord question d'une action (unique) menée par un personnage (unique) : le semeur sème. On pourrait interroger cette action selon un axe moral (sème-t-il bien ou mal ?)⁸²¹ mais la parabole semble déployer prioritairement l'axe narratif : le texte développe un savoir-faire plus qu'un savoir-vivre. L'adéquation entre le geste du personnage et la norme correspondante n'est donc pas la préoccupation principale du récit. L'ensemble des obstacles au bon déroulement de l'action est d'ailleurs extérieur au semeur : les opposants à l'action menée sont hors-loi et hors-cadre. Les oiseaux (v. 4), les pierrailles (v. 5) et les épines (v. 7) ne sont pas des domaines légiférés. L'adjuvant (la belle terre v. 8) ne relève pas plus d'un choix du semeur. Ce semeur n'est pas confronté ici à des règles et il n'entre pas non plus en

⁸²¹ On peut faire remarquer que le semeur s'y prend mal pour obtenir le meilleur des rendements. Il semble semer au hasard, sans tenir compte de la qualité du sol. La norme voudrait que son geste soit plus précis, plus technique. Ce genre de remarques s'inscrit dans une perspective morale, en ce sens qu'on cherche à évaluer le *bien* ou le *mal* faire du personnage, sa capacité à se conformer à un geste technique. Autrement dit encore, dans cette même perspective, on pourrait s'interroger sur la volonté du semeur de semer de cette manière-là, sur son dessein. Le texte ne laisse que peu d'indices pour confirmer une telle lecture. En revanche il multiplie les intrigues de ce savoir-faire afin d'augmenter la capacité narrative de sa parabole.

relation avec d'autres personnages. Son geste n'est pas raconté comme un savoir-vivre qui met en relation, mais comme un savoir-faire technique. Cette parabole ne présente donc pas de lignes de conduites particulières (jugées négativement ou positivement). En revanche, l'explication allégorique qu'elle reçoit aux versets 18 à 23, pose un regard nouveau sur le texte du semeur. L'explication introduit de la loi là où il n'y en avait pas, elle transpose le texte en termes de morale et de savoir-vivre. Aux trois mises en échec de la semence, elle fait correspondre trois lignes de conduite marquées négativement. Chaque obstacle est transposé et devient soit une figure anthropomorphique soit une caractéristique morale de la conduite du personnage écoutant. Dans les deux cas, ce qui fait échec est dissocié du personnage écoutant.

Échec n°1 : les oiseaux (v. 4) → le méchant vient et vole (v. 19) / ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ὀρνίθου

Cette première équivalence personnalise l'obstacle et le transpose en un personnage marqué négativement. L'obstacle reste extérieur à « quiconque écoute la parole du Royaume et ne comprend pas » (v. 19) dont la ligne de conduite n'est pas mise en cause. Le personnage qui écoute (ou plus exactement le *quiconque* / παντὸς⁸²² écoute) est marqué par un échec mais pas par une faute. De plus cet échec le range du côté des victimes (il est vaincu par un personnage antagoniste plus puissant) innocentes (il ne commet pas de faute contre une règle ou un code) : *quiconque écoute* est marqué positivement du point de vue moral (innocent) et négativement du point de vue narratif (victime). En revanche l'obstacle est entièrement marqué négativement : il est le bourreau-victorieux (le méchant) et le coupable (il vole).

Échec n°2 : les pierrailles (v. 5) → il n'a pas de racine *en lui* / ἐν ἑαυτῷ, il est de *brève durée* / πρόσκαιρός : *l'oppression* / θλίψεως ou *la persécution* / διωγμοῦ viennent à cause de la parole, aussitôt *il tombe* / σκανδαλίζεται (v. 21)

La deuxième équivalence qualifie le faire du personnage : après l'avoir marqué positivement (il prend la parole *avec joie* / μετὰ χαρᾶς v. 20), elle pose un signe négatif (« il tombe » v. 21). Du point de vue narratif le personnage échoue. Sur le plan moral il est marqué

⁸²² Ce παντὸς de début de phrase (v. 19) n'est pas facile à traduire (adjectif masculin/neutre génitif singulier). Il introduit une proposition subordonnée à la principale dont ὁ πονηρὸς est sujet. On pourrait traduire littéralement : « de tout homme qui [...] le méchant vient et vole ». Il faut donc en rendre compte comme d'un génitif partitif. Le génitif partitif désigne l'ensemble dont on prélève une partie. Le grec en fait un usage beaucoup plus fréquent que le français. Il n'est jamais précédé d'une préposition. Ici, sans nom précisé dont il pourrait dépendre, il peut se traduire par « un parmi tous », soit « tout homme » ou bien encore « quiconque ». Cette tournure présente la phrase sous un aspect universel, telle une sentence.

négativement (il est *de brève durée* / πρόσκαιρός v. 21). L'adjectif signifie « temporaire », « passager ». Cette qualification situe le personnage dans un mauvais rapport au temps : il ne s'inscrit pas dans la durée. Cette fois la cause de l'échec ne lui est pas entièrement extérieure : le personnage échoue non pas à cause de son faire (pas d'action signalée) mais de son être (qualifié en défaut). Cette faiblesse morale signalée, les obstacles extérieurs peuvent vaincre le personnage à la ligne de conduite vacillante. Ces obstacles (anthropomorphisés) sont eux-mêmes marqués négativement selon un axe moral : « oppression » et « persécution » traduisent l'idée d'une injustice (exercée contre un groupe) particulièrement violente.

Échec n°3 : les épines (v. 7) → le *souci du temps présent* / ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος et *l'artifice de la richesse* / ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου *étouffent* / συμπνίγει la parole et il devient *stérile* / ἄκαρπος (v. 22)

Ce dernier obstacle est entièrement transposé en termes de savoir-vivre. L'échec est expliqué à partir de conduites morales marquées négativement⁸²³. Elles présentent un rapport défectueux au temps (sans passé ni avenir : « souci du temps présent », v. 22) et aux biens (« artifice de la richesse » v. 22) : ces deux valeurs sont marquées négativement⁸²⁴. Une fois encore, le personnage qui « entend la parole » échoue sur le plan narratif : son faire reste stérile (v. 22)⁸²⁵. En revanche on ignore dans quelle mesure il participe à ces obstacles, sa responsabilité demeure ambiguë. À cette remarque on peut ajouter que même l'échec final peut ne pas lui être imputé : καὶ ἄκαρπος γίνεται peut se traduire par « il (*le personnage*) devient stérile » ou par « elle (*la parole*) devient stérile ». Sur le plan narratif le personnage est victime mais sur le plan moral son statut d'innocent n'est pas formellement attesté. Même dans une transposition de type moral, la narration résiste à poser une culpabilité sur les personnages écoutant.

Malgré cela, ces trois transpositions présentent une progression dans la responsabilité imputée aux personnages. Selon le vecteur éthique la mise en texte de leur ligne de conduite est de

⁸²³ Comme pour l'obstacle précédent, ces deux valeurs négatives sont anthropomorphisées et deviennent sujet du verbe d'action « étouffer » (v. 22). Elles obtiennent ainsi le statut de bourreaux-victorieux et coupables.

⁸²⁴ Le vocabulaire employé marque négativement les deux expressions. Le « souci du temps présent » s'oppose au discours englobant de Jésus qui prend en considération le déroulement *passé-présent-futur* et qui inscrit donc l'auditeur/lecteur dans une chronologie. La seconde expression est dévalorisée par l'emploi du nom « artifice ».

⁸²⁵ L'adjectif ἄκαρπος signifie littéralement « sans fruit », par extension on lui attribue le sens de « sans profit », « stérile ». On l'utilise souvent au sens figuré, il est traduit alors par « vain » ou « inutile ». Dans ce cas la connotation d'ordre moral semble plus forte. Il faut également préciser que l'adjectif est un hapax matthéen (mais plus caractéristique des épîtres que de la tradition des évangiles : 1Co. 14,14 ; Ep. 5,11 ; Tt. 3,14 ; 2P. 1,8 ; Jude 12).

plus en plus perméable aux valeurs marquées négativement. L'explication allégorique de la parabole clarifie différentes causes de l'échec mais fait une distinction entre cet échec et la personne. Les exemples laissent transparaître également les attaques auxquelles sont confrontées les lignes de conduite et le savoir-vivre de ceux *qui écoutent la parole*. Ces écoutants sont racontés davantage comme des lieux de confrontation que comme des acteurs de la confrontation. Ils sont traversés par un combat qui oppose « le méchant » (v. 19) à « la parole » (v. 19.20.21.22.23). Au final il s'agit bien de la victoire de la parole sur ces obstacles et non de ceux qui l'écoutent. C'est en ces termes de combat moral que l'explication allégorique propose sa lecture de la parabole. Il faut encore noter que si les trois obstacles sont traduits en lignes de conduites, ce n'est pas le cas de l'exemple positif final.

Réussite : la belle terre (v. 8) → celui-ci *porte du fruit* / παρποφορεῖ et fait l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente (v. 23)

Si tous les personnages présentés dans l'explication de la parabole font partie de ceux qui entendent la parole (le verbe ἀκούω est repris v. 19.20.22.23)⁸²⁶, seul le dernier la *comprend* / συνιείς (v. 23). En revanche le texte ne développe pas la ligne de conduite du personnage : il porte du fruit mais l'auditeur/lecteur ignore sa relation au temps, aux biens, aux codes, etc. Seules les lignes de conduite marquées négativement sont précisées. On peut donc dire que l'explication allégorique n'élabore pas d'exemple moral. Elle ne valorise pas une ligne de conduite particulière mais rend compte de lignes de conduite qui aboutissent à la non-productivité. Selon un axe moral l'explication allégorique fournit des raisons aux différents cas de mises en échec mais n'en fournit aucune aux différents cas de réussites.

La deuxième parabole met en texte des personnages aux prises avec des codes et des normes à respecter. La parabole des ivraies (v. 24-30) développe en effet une intrigue qui consiste à résoudre le problème des ivraies dans le champ de blé. Ces ivraies sont un obstacle extérieur aux personnages en présence (marqués entièrement positivement) : seul *son ennemi* / αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς en porte la responsabilité (v. 25). Il est entièrement marqué négativement et assume le rôle actantiel de l'opposant. Ce personnage ne porte pas le même nom que dans l'explication allégorique de la parabole du semeur (*le méchant* / ὁ πονηρὸς v. 19). Sa désignation suppose une construction en bipolarité : « son ennemi » (v. 25) sous-entend une opposition entre deux

⁸²⁶ Tous ces personnages ont entendu (ἀκούω) la parole, comme les disciples sont en train d'entendre cette explication : « Vous donc, *écoutez* / ἀκούσατε la parabole du semeur » (v. 18). À l'opposé, le texte ne dit rien de ceux qui n'entendent pas la parole. Or du point de vue narratif leur existence est attestée puisque l'expression au génitif partitif « *quiconque* écoute la parole » (v. 19) sous-entend que ces écoutants sont extraits d'un ensemble plus vaste.

personnages. L'auditeur/lecteur retrouve dans cette parabole l'idée d'un combat entre deux lignes de conduite. Cet obstacle n'empêche pourtant pas la concordance entre le projet de départ (« un homme qui a semé une belle semence dans son champ » v. 24 : projet de récolte) et le résultat (« rassemblez le blé dans mon grenier » v. 30 : le blé sera récolté)⁸²⁷. Cette concordance est soumise à une condition : obéir à l'ordre du maître de maison, « laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson » (v. 30). Le résultat positif est dépendant de l'intervention du maître qui pose un interdit. Dans ce cas on peut dire que la réussite du projet est placée sous condition d'obéissance à un code commun et donc à la reconnaissance de l'autorité de la parole émise.

« D'une façon plus générale, la relation à autrui s'évalue par rapport à l'acceptation ou au refus d'un code commun. »⁸²⁸

Dans cette perspective on peut dire que la parabole des ivraies valorise le code commun parce qu'elle en fait la condition de réussite du projet de départ. Ce rapport positif à l'autorité est accentué par le maintien de chaque personnage dans ses fonctions. Les lignes de conduite sont maintenues dans leur rôle : les serviteurs s'adressent à leur maître pour comprendre la situation, reconnaissant ainsi que c'est lui qui peut en donner le sens. Le verset 27 exprime en effet cette idée : « comment / πόθεν donc a-t-il des ivraies ? ». L'adverbe interrogatif πόθεν pose la question de l'origine de la situation. L'adverbe est particulièrement employé pour marquer qu'une chose est impossible. Devant cette impasse à comprendre la situation, les serviteurs attendent du maître la ligne de conduite à adopter (v. 28). Le maître fait autorité en matière de savoir-vivre, il est la référence du comportement éthique à tenir.

Une explication allégorique est donnée à cette parabole aux versets 37 à 43 : elle confirme la dualité mise en place dans le premier récit. En nommant la plupart des éléments de la parabole, elle met en opposition deux camps dans un même monde⁸²⁹ : celui du fils de l'homme (v. 37) et celui du diable (v. 39)⁸³⁰.

⁸²⁷ Il faut préciser que cette concordance est à venir. Elle n'est narrativement attestée que par la parole du maître mais cette parole étant construite en positivité, elle est jugée fiable.

⁸²⁸ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 31.

⁸²⁹ Le champ est la scène d'action commune à tous les personnages. Sur ce point il faut souligner que la parabole attribue la propriété du champ au maître de maison (« son champ » v. 24). L'intervention de l'ennemi est d'autant plus marquée négativement qu'elle transgresse cette propriété et bafoue ainsi la loi. L'acte commis est doublement illégitime : intrusion dans un espace privé et destruction d'une semence.

⁸³⁰ L'opposant reçoit un nom différent des précédents micro-récits qui ont fourni les noms ὁ πονηρὸς et ὁ ἐχθρὸς. Le nom ὁ διάβολος n'apparaît qu'ici dans ce chapitre 13.

Pôle positif <i>issu de la belle / καλό σemente (v. 37)</i> <i>et menant au Royaume du père (v. 43)</i>	Pôle négatif <i>issu des ivraies (v. 38)</i> <i>et menant à la fournaise du feu (v. 42)</i>
le fils de l'homme (v. 37) les fils du Royaume (v. 38) des anges (v. 39)	les fils du méchant (v. 38) le diable (v. 39)

Au bout de la chaîne, on trouve deux types de personnages mis en opposition selon l'axe moral : « les faiseurs d'injustice » (v. 41) et « les justes » (v. 43). Cette bipolarité construit deux parcours narratifs différents : l'un mène à la destruction (v. 42) et l'autre à la splendeur (v. 43). La relation à la justice devient un critère de différenciation. L'explication part de deux savoir-faire différents (selon l'axe narratif : l'un sème le blé, l'autre l'ivraie) mais aboutit à deux savoir-vivre distincts (selon l'axe moral : l'un pratique la justice, l'autre l'injustice). Comme pour l'explication allégorique de la parabole du semeur (v. 19-23), cette explication change d'axe de lecture et moralise le récit. En ce sens il faut ici souligner que, selon l'axe moral, les auditeurs/lecteurs n'apprennent rien de l'identité des serviteurs du maître de maison. On ignore qui sont ces serviteurs, ceux qui déploient un savoir-faire et un savoir-vivre positifs. Comme l'explication allégorique de la parabole du semeur passe sous silence la ligne de conduite du personnage qui *entend* et *comprend* la parole, l'explication allégorique de la parabole des ivraies passe sous silence l'identité des serviteurs. Autrement dit l'explication ne permet pas de porter en exemple une catégorie déterminée d'individus. En s'abstenant d'identifier les serviteurs, elle maintient la coexistence, pour le temps présent, des pôles négatif et positif.

Les paraboles du grain de moutarde (v. 31-32) et du levain (v. 33) font fonctionner le vecteur éthique en insistant davantage sur le rapport de l'individu au temps. On peut dire en effet que ces paraboles ne sont pas construites selon un axe moral : elles n'établissent pas de relation entre des personnages et n'exposent pas particulièrement de rapports aux lois⁸³¹. L'axe

⁸³¹ Sur ce point précisément on pourrait proposer une lecture selon un axe moral de l'image utilisée v. 32 : « les oiseaux du ciel viennent et font des nids dans ses branches ». Cette image, connue d'Ézéchiél (31,6) et de Daniel (4,18), exprime la multitude des peuples païens que le Royaume accueillera à la fin des temps. Luz en fait la lecture suivante : « That the kingdom of God is compared with a large tree is understandable, for the tree is a biblical image for a kingdom. In Ezek 17 :22-24 the proud cedar is used as an image for the future restoration of the kingdom of Israel. [...] Thus the contrast opposes not the idea of growth but the conceptions of the kingdom of God that to this point have been prevalent in Israel. Here indeed there is a fundamental difference from all

narratif est privilégié, les paraboles racontent un événement dont la phase finale est mise en avant. De cette manière elles donnent de la valeur à deux actions, représentant deux gestes familiers : planter et cuisiner. Ces gestes sont marqués par leur aspect constructif et leur inscription dans le temps. Ce sont des actions *pour, en devenir* : elles organisent le temps à venir et s'ouvrent aux autres. Ces sont deux gestes simples et quotidiens, à haute valeur positive. En choisissant ces exemples de comparaison, le personnage Jésus met en relation ces personnages (l'homme v. 31 et la femme v. 33) avec ses auditeurs. Il pose sur ces personnages ordinaires un regard bienveillant (ils ne sont pas employés en contre-modèle ni moqués). Les deux récits valorisent ainsi des lignes de conduite ordinaires qui produisent un savoir-faire constructif et orienté vers les autres.

En revanche les paraboles du trésor (v. 44) et de la perle précieuse (v. 45-46) individualisent au maximum leur récit. Elles ne font état que d'un seul personnage qui mène une action entièrement orientée vers son propre profit. Les deux lignes de conduite qu'elles développent restent entièrement positives. Elles se déroulent toutes les deux dans le respect de la chronologie (rapport positif au temps selon la fragmentation du temps établie par le faire en cours) et des règles commerciales (vendre/acheter). Les mentions du trésor (v. 44) et de la perle précieuse (v. 46) valorisent un rapport qualitatif aux biens. Ce rapport est marqué positivement contrairement à « l'artifice de la richesse » v. 22⁸³². Cette relation aux biens n'est pas *stérile* mais au contraire productive, puisqu'elle est source de « joie » (v. 44). La joie ressentie et la jouissance d'un bien précieux sont ici mises en valeur et construites en lien avec le respect des règles d'acquisition. Il faut ajouter que ces lignes de conduite ne sont pas la condition d'obtention du bien. La jouissance du bien ne vient pas en récompense d'une action. La trouvaille du trésor correspond à un instant qui surgit dans le déroulement chronologique du temps sans qu'aucune raison ne l'explique (même pas une intention du personnage). Aucun élément narratif ne justifie cette trouvaille. Le récit brouille ainsi les repères habituels en ne faisant pas fonctionner la règle du gain lié au mérite⁸³³. Les actions

triumphalist hopes for the kingdom of God. », Ulrich Luz, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 261. On pourrait parler d'une représentation nouvelle de la relation aux païens (et portée par les personnages en présence). Il ne s'agit pas de donner une interprétation morale à cette expression, mais de souligner que le vecteur éthique peut s'immiscer dans des mécanismes narratifs (telle que l'intertextualité) qui échappent peu ou prou à une lecture contemporaine.

⁸³² Un même trésor / *θησαυρός* apparaît au verset 52 et il ne présente pas de marque négative. Il véhicule l'idée de valeur donc de qualité contrairement à « l'artifice de la richesse » (v. 22) qui souligne la quantité.

⁸³³ Le silence du texte sur ce point précis laisse libre l'interprétation de l'auditeur/lecteur. La seule intention attestée narrativement est celle qui précise que le trésor « a été caché » (v. 44), mais on en ignore aussi les raisons.

menées au temps présent sont narrativement justifiées par la joie ressentie (« à cause de sa joie » v. 44). Dès lors le savoir-faire (acheter) et le savoir-vivre (joie) se coordonnent, ce qui accentue l'effet de surgissement.

Passé	Présent
<i>un trésor a été caché</i>	<i>il part</i>
κεκρυμμένω : participe parfait passif	ὑπάγει : présent actif
<i>un homme l'a trouvé</i>	<i>il vend</i>
εὕρων : participe aoriste2 actif	πωλεῖ : présent actif
<i>l'homme l'a caché</i>	<i>il achète</i>
ἔκρυπεν : aoriste actif	ἀγοράζει : présent actif

à cause de sa joie

ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ

La perle précieuse est l'objet recherché mais du point de vue narratif rien ne motive sa trouvaille. Le personnage est un marchand *cherchant* / ζητοῦντι (participe présent) de belles perles : le présent exprime l'idée que sa quête est habituelle et se poursuit comme une ligne continue (au sens propre : une ligne de conduite). Ce marchand, *ayant trouvé* / εὕρων (participe aoriste2) une perle précieuse, s'éloigne, vend tout et l'achète. L'aoriste exprime l'action purement et simplement, comme un point qui s'inscrit sur la ligne continue. À partir du moment où la perle est trouvée, les verbes sont conjugués à l'aoriste. Ce temps donne aux actions exprimées valeur de situations nouvelles. Autrement dit, dans ces paraboles, le rapport au temps chronologique est un rapport marqué positivement selon l'axe moral (respect des codes liés aux fragmentations du temps). Du point de vue narratif c'est pourtant une autre forme de temps (un instant) qui est à l'origine de la ligne de conduite du personnage. Ce temps particulier n'est dépendant d'aucune valeur morale en lien avec le savoir-vivre du personnage⁸³⁴.

La parabole du filet (v. 47-49) suppose un savoir-faire technique qui se déroule correctement : jeter un filet dans la mer, attendre son remplissage, le remonter puis trier la pêche contenue. Cette fragmentation du temps est respectée dans le déroulement du récit et favorise la concordance entre le projet de départ (pêcher du poisson) et le résultat final (le filet est

⁸³⁴ Cet instant de la trouvaille est raconté indépendamment de l'histoire du personnage. On peut noter ici que la parabole du trésor et la parabole de la perle précieuse utilisent le même verbe au même temps pour exprimer cet instant (« ayant trouvé »/ εὕρων : participe aoriste2 actif) comme s'il s'agissait d'un même événement dont le surgissement se répète dans des contextes différents.

rempli). La simplicité de l'exemple retenu met encore une fois en valeur le geste constructif (il est organisateur de temps) et productif (il ouvre à un avenir, c'est un acte *pour*). Il faut souligner que l'illustration qui suit (v. 49-50) reprend l'image du tri effectué. Ce n'est pas un personnage qui est mis en valeur, mais un geste familier : le tri est ce qui fait lien entre l'histoire du filet jeté en mer et l'histoire qui se produira « à la fin du temps » (v. 49). Les mêmes oppositions travaillent ce récit dans lequel on retrouve, du point de vue narratif, la dualité entre *les beaux* / τὰ καλὰ et *les pourris* / τὰ σαπρὰ (v. 48) et du point de vue moral la dualité entre *les justes* / οἱ δίκαιοι et *les méchants* / οἱ πονήροι (v. 49)⁸³⁵. La catégorie des justes se retrouve v. 17 (les justes du passé), v. 43 (explication allégorique de la parabole des ivraies) et v. 49 (allégorisation de la parabole du filet) : cette catégorie morale ne fonctionne pas dans les récits paraboliques. La catégorie négative (*les méchants*) fonctionne v. 19 (explication allégorique de la parabole du semeur), v. 38 (explication allégorique de la parabole des ivraies) et v. 49 (allégorisation de la parabole du filet) : cette catégorie morale ne fonctionne pas non plus dans les récits paraboliques. Ces interprétations sont celles des transpositions des récits paraboliques : elles fonctionnent comme des relectures. La parabole du filet ne met pas les hommes en relation entre eux mais avec leur monde. Elle déploie une ligne de conduite marquée par son aspect constructif et ouvert sur un devenir mais ces comportements-là ne sont pas objets de la parabole. Seul le geste de l'action est repris par l'explication. Le savoir-vivre n'entre pas en considération dans le récit du tri final, il ne produit pas d'exemple de ligne de conduite.

⁸³⁵ Il faut noter que l'adjectif « pourris » fonctionne en opposition avec les fruits marqués positivement dans les récits de productivité (v. 8.23.26).

En résumé de cette première partie « Valeurs et textualité », il faut rappeler que Mt 13 utilise des valeurs qui font nécessairement référence à son contexte culturel et idéologique. Le narrateur ne fait alors qu'actionner des leviers éthiques que ses auditeurs/lecteurs peuvent repérer et évaluer sans qu'aucun indice particulier soit nécessaire. Mt 13 se fonde donc en partie sur une conception du bien et du mal qui existe en dehors de lui. Il choisit d'évoluer dans une représentation morale construite principalement sur une opposition fondamentale entre ce qui est *beau* / καλός et ce qui est *méchant* / πονηρός. Sur le plan éthique ces deux termes s'opposent en ce sens que le *beau* donne à voir ce qui est moralement satisfaisant et cause du plaisir, et le *méchant* donne à voir ce qui est moralement défectueux et cause de la peine. Cette bipolarité organise l'espace évaluatif du parler en paraboles. Le pôle positif renvoie à la surabondance et aboutit à une large productivité que les narrations donnent à entendre. Le pôle négatif est construit en opposition, initiateur d'un combat acharné mais qui *in fine* reste stérile et que les narrations qualifient de vain. Cet espace évaluatif s'organise généralement autour de quatre types de vecteurs : le regard, le langage, le travail et l'éthique. Ces quatre lieux manifestent de manière privilégiée le système normatif mis en texte. Chacun d'eux développe un type de savoir (un savoir-voir, un savoir-parler, un savoir-faire et un savoir-vivre) que prennent en charge les personnages en présence dans le récit englobant comme ceux des récits englobés. Dans cette perspective l'analyse des personnages sujets fait apparaître au moins quatre éléments constitutifs de l'effet-valeur en Mt 13.

Le texte valorise une relation particulière au temps présent en l'investissant des enjeux principaux de son sujet. Par le vecteur du regard l'attention est en effet entièrement tournée vers l'acte de langage c'est-à-dire sur l'événement en cours. Le vecteur du travail déploie parallèlement une série d'actions qui prennent leur source dans le temps présent. Ces deux vecteurs font du temps présent, un temps en devenir d'où peut surgir le changement d'être et de faire des personnages. La valorisation du temps présent s'inscrit, presque paradoxalement, dans une chronologie nécessaire à son orientation. Le genre parabolique fait lui-même une place prépondérante au temps présent en ce sens qu'il le mobilise pour reconstruire, chaque fois à nouveau, la narration qu'il génère. C'est un mode de langage qui agit sur le temps présent de ses auditeurs/lecteurs mais qui ne prend sens qu'en référence à une histoire passée et en orientant son avenir. Le parler de Jésus est présenté comme le seul vecteur qui conduit à une *bonne* orientation du temps présent. Autrement dit la parabole est étroitement liée à l'acte de parole et à l'acte d'écoute : la narration crée le lien d'autorité qui unit le sujet parlant au sujet écoutant. On peut donc dire que l'effet-valeur de ce texte dépasse largement la question

des lignes de conduite, il structure un monde présent qui incite les auditeurs/lecteurs à se laisser conduire sous l'autorité des paraboles et donc de leur narrateur.

Le discours en paraboles construit une image particulièrement positive de l'individu en action. Le contraste établi entre la scène d'énonciation, figée dans une recherche de la *bonne* distance permettant de parler et d'écouter, et les récits paraboliques, générant sans cesse du mouvement, valorise le rôle participatif des auditeurs/lecteurs. Le travail, mené dans le respect des règles, organise le temps et l'espace, il participe au résultat final qui se donne à voir. Les actions menées par les personnages ne sont pas dispensées des attaques et des combats que se livrent, à travers eux, les deux forces (positive et négative) en présence. Les paraboles renvoient pourtant aux notions de participation et d'engagement en multipliant les sollicitations auprès de son auditoire. En le sommant de participer au récit parabolique, elle l'incite à s'engager dans la même direction que ses personnages. Le texte suscite ainsi chez les auditeurs/lecteurs la volonté de faire partie de ceux à qui « il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). La mise en texte du travail n'en fait pas une condition d'accès au *Royaume des cieux* mais l'expression d'une relation au monde et aux autres orientée vers ce *Royaume*, soumis au respect de l'autorité de son maître. C'est en ce sens qu'on peut comprendre la remarque de Funk :

« Il est insuffisant de dire des paraboles, comme métaphores, qu'elles enseignent des principes ; elles sont cela, mais aussi beaucoup plus. Elles sont des événements de langage où l'auditeur doit choisir entre deux mondes. S'il choisit le monde de la parabole, il est invité à s'engager dans la réalité concrète telle que la parabole la structure, et à s'aventurer dans l'avenir, sans point de repère, mais sous l'autorité de la parabole. »⁸³⁶

Mt 13 ne se construit pas comme une série d'exemples à suivre⁸³⁷. Le regard des personnages en présence est suspendu au profit de leur écoute dont nul ne sait si elle fonctionne ou non. Les effets des paraboles sont maintenus dans le secret et préservent ainsi d'une catégorisation des individus dans le temps présent. Même dans les explications allégoriques les paraboles ne construisent pas de schéma moral prêt à l'emploi. Les lignes de conduite racontées valorisent,

⁸³⁶ Robert W. FUNK, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, op.cit., p. 171.

⁸³⁷ La parabole diffère des *exempla* qui sont directement reliés à une leçon théologique ou à un principe moral qu'ils portent ouvertement au langage. Leur structure-type s'organise autour de quatre points : 1/ une leçon théologique ou morale brièvement présentée 2/ un canal d'information ouvertement exposé (nom d'une œuvre ou d'un auteur) 3/ un récit 4/ une moralisation. La narration contenue dans l'*exemplum* s'inscrit donc dans une structure codifiée et beaucoup plus large, qui en programme entièrement la lecture. Cette programmation vise l'exemplarité, ce à quoi la parabole échappe. Sur ce point, la référence va à Claude BREMOND – Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, coll. « Typologie des sources du Moyen-Age occidental » (40), 1982.

en creux, l'inscription de l'individu dans une chronologie, la relation de *bonne* distance avec le temps et les richesses du monde. Elles distinguent systématiquement la faute de l'échec et dissocient l'échec de la personne. Ces lignes de conduite évoquent une idéologie qui met en avant l'action, la relation au monde des sujets et les engagent ainsi dans une sorte de *praxis* sans la prédéfinir mais en lui offrant une orientation (c'est-à-dire une fin, *le Royaume des cieux*). Cette lecture de l'effet-valeur s'inscrit dans la définition du mot « idéologie » à laquelle aboutit l'essai d'Hamon :

« Une idéologie peut alors être considérée comme une hiérarchie de niveaux de médiations (l'outil, le langage, le sens corporel, la loi, étant les opérateurs-médiateurs de ces niveaux) définissant des actants-sujets soit fixés dans des *axiologies* (échelles, listes et systèmes de valeurs), soit engagés dans des *praxéologies* (ensembles de moyens orientés vers des fins), et dotés d'une compétence évaluative variable. »⁸³⁸

En Mt 13 les disciples sont effectivement appelés à s'engager dans une praxéologie : ils viennent d'être désignés comme faisant partie de ceux qui « font la volonté [du] Père » (12,50). En parlant en paraboles Jésus convoque leur *être* pour enseigner leur *faire*. Cette valorisation de la *praxis* se répercute sur le personnage parlant : le parler de Jésus entre aussi en résonnance avec son faire.

Le quatrième élément constitutif de l'effet-valeur concerne essentiellement le langage de Jésus et son rôle médiateur. L'étude du vecteur du langage a montré que le sujet-*Royaume des cieux* impose un mode de langage, celui de la parabole, qui a valeur ici de médiateur exclusif. Ce parler en paraboles nécessite également une médiation, celle de la narration. Parce qu'elle est une comparaison narrativisée, la parabole soumet à ses auditeurs/lecteurs un détour par la narration. Il n'y a pas de lien direct au *Royaume des cieux* et la nécessité de ce détour se répercute sur l'énonciateur. La narration communique une expérience, pas un savoir. Cette expérience dit nécessairement quelque chose de la propre expérience du paraboliste. La valorisation de la médiation porte autant sur la compréhension que l'auditoire peut avoir (ou expérimenter) du *Royaume des cieux* que sur le lien qui l'unit à Jésus. Ce que la parabole suscite chez le Sujet écoutant est travaillé par l'expérience que le Sujet parlant fait lui-même du *Royaume des cieux*. Ce discours valorise, *via* les paraboles, l'exclusivité et l'importance d'une mise en relation entre deux Sujets.

⁸³⁸ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 219.

Les exemples d'évaluation des personnages par ces quatre vecteurs sont nombreux. Le savoir-dire, le savoir-faire et le savoir-vivre servent particulièrement à la mise en texte du *Royaume des cieux*. Mt 13 aborde pour la première fois dans l'évangile le *Royaume des cieux* en tant que sujet. L'ensemble du parler en paraboles lui est attribué et lui donne une valeur jusque-là non construite du point de vue narratif. Ce que la mise en texte de ces quatre vecteurs sous-entend avant tout, c'est le désir qu'a le personnage Jésus de faire entendre (et donc de faire comprendre) ce *Royaume*. Il devient un objet à haute valeur que Jésus *veut* communiquer. La notion de vouloir (la volition) introduit un lien de désir dans la relation du sujet à l'objet. La méthode de Jouve s'appuie sur cette définition de l'« axe du désir » proposée par Greimas :

« L'introduction, dans la grammaire superficielle, de la *modalité* du vouloir permet la construction d'énoncés modaux à *deux actants* : le sujet et l'objet. L'axe du désir qui les réunit autorise, à son tour, de les interpréter sémantiquement comme un virtuel *sujet performateur* et un objet *institué en valeur*. »⁸³⁹

Le désir est d'ailleurs le mot placé dans la bouche de Jésus pour désigner l'expérience antérieure de « nombreux prophètes et justes [qui] *ont désiré* / ἐπεθύμησαν voir ce que vous regardez et ils n'ont pas vu, et entendre ce que vous entendez et ils n'ont pas entendu » (v. 17). Le verbe ἐπιθυμέω raconte la préexistence de cet axe du désir qui porte sur le voir et l'écoute. Cette longue attente valorise davantage encore l'objet. À travers cette configuration narrative sont valorisées la constance dans le vouloir – la parole – l'écoute. Ce *Royaume* est l'objet d'un désir inscrit dans une histoire collective. Il précède et dépasse le désir de l'individu du temps présent. On peut ajouter qu'au v. 17 la mention du regard peut être ambiguë. Dans cette scène d'énonciation le regard ne porte que sur Jésus et l'écoute n'est orientée que vers les paraboles. Selon cet axe du désir Jésus semble pouvoir être à la fois le sujet performateur et l'objet valorisé : il peut être à la fois celui qu'on désire voir et celui qui fait entendre ce qu'on désire entendre.

En prononçant une série de paraboles, Jésus démontre son intention de faire *comprendre*, *entendre* et *voir* le *Royaume*. Les injonctions (v. 9.43) et la question finale adressée aux disciples prouvent sa volonté et même son impatience. Jésus prononce sept paraboles successivement, il répète (v. 24.31.33) « encore une fois » (v. 45.47), interpelle son auditoire (v. 18). Ces répétitions valent pour de l'insistance et de l'impatience qui, associées, traduisent une urgence à vouloir faire comprendre ce *Royaume*. Jésus fait de ce *Royaume* un lieu

⁸³⁹ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 171.

d'investissement, valorisant ce qui, jusqu'à présent, n'était que l'objet de sa prédication. De « convertissez-vous : le Règne des cieux s'est approché » (4,17), les auditeurs/lecteurs accèdent enfin à une parole *sur* le *Royaume*. Les obstacles auxquels Jésus a été confronté comme les attaques subies de la part des Pharisiens renforcent le pouvoir d'attraction de l'objet de la quête. Il faut aussi souligner que le mode de langage sélectionné prend le risque d'amplifier ou de réduire considérablement le pouvoir d'attraction du *Royaume*. Parler du *Royaume* en mode parabolique n'est pas la manière la plus directe et simple de le faire comprendre. Le parcours narratif, que le récit en paraboles déclenche, peut susciter l'envie mais peut aussi faire obstacle. Il suppose un lien de confiance et de reconnaissance (voire d'autorité) entre le Sujet parlant et le Sujet écoutant. Cet axe du désir (qu'il soit positif ou négatif) suscite également de l'effet-valeur :

« Partout où il y a "intérêt" d'un sujet impliqué dans une relation médiatisée au monde, aux deux sens du mot "intérêt" (désir orienté vers un objet doté de valeur attractive ou répulsive ; profit quantifiable, bénéfice), il y aura norme implicitement convoquée, et réintroduction du corps (ici émotif). Dans de nombreux textes en effet, la terreur, la joie, la jalousie, la référence à une crise ou à un paroxysme psychologique, etc., ne seront peut-être que les signes indirects, obliques, thématiques corporellement souvent, de la confrontation du personnage avec des normes, des tabous ou des interdits, donc, selon l'expression de Tomachevski, des sortes de "directives émotionnelles" adressées au lecteur et destinées à lui signaler l'affleurement du normatif. »⁸⁴⁰

L'intérêt de Jésus (c'est-à-dire sa volonté à faire entendre *la parole du Royaume*) le confronte à des normes (la compréhension pharisienne de Dieu par exemple). Ces oppositions relèvent du combat mis en texte par les paraboles : elles sont déjà thématiques corporellement (la prise de distance physique entre Jésus et ses ennemis ou encore l'annonce du complot de mort à son encontre). L'auditeur/lecteur sait que ce corps est déjà désigné comme le lieu d'affleurement du normatif. Il est investi dans ce même désir de faire comprendre ce *Royaume*. Les obstacles rencontrés renforcent le pouvoir d'attraction de cette quête parce qu'ils instituent en valeur le combat contre l'ennemi (narrativisé par les paraboles, affronté par le personnage Jésus). Le déroulement narratif exhorte l'auditeur/lecteur à prendre partie pour le personnage Jésus et

⁸⁴⁰ Philippe HAMON, *Texte et idéologie, op.cit.*, p. 38-39.

donc à s'associer à son vouloir. C'est à travers le lien entre l'auditeur/lecteur et le personnage (programmé en partie par le texte) que se joue également la réception des paraboles :

« C'est cette force de persuasion qui, étant un moyen d'enseignement et de prédication, est la source de notre attirance envers l'œuvre. »⁸⁴¹

En Mt 13 la force d'attraction de la parabole renvoie au lien établi avec son énonciateur. Comme « la perception du personnage ne peut trouver son achèvement que chez le lecteur »⁸⁴², la perception de la parabole n'est complétée que dans l'être et le *faire* de l'auditeur/lecteur. Le récit de Matthieu 13 affiche donc des valeurs qui existent en dehors de lui et les fait fonctionner sans que les auditeurs/lecteurs aient besoin de l'aide du narrateur pour les percevoir et les évaluer. La méthode de Jouve propose maintenant d'entrer plus en avant dans le texte afin de déterminer la manifestation des valeurs au niveau local.

⁸⁴¹ Boris TOMACHEVSKI, « Thématique », in T. TODOROV (éd.), *Théorie de la littérature. Textes des Formalistes russes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1965. p. 296.

⁸⁴² Vincent JOUVE, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, P.U.F., coll. « Écriture », 2008², p. 34.

II. Les points-valeurs

Dans cette deuxième partie, il s'agit de repérer localement la mise en texte des valeurs, celles qui, prises en globalité, sont au fondement du système idéologique du texte. Les personnages génèrent chacun des univers axiologiques particuliers qui peuvent changer au cours du récit et se coordonner plus ou moins bien avec la vision du narrateur (qui détermine *in fine* la vision globale). Il faut donc interroger la manière dont le texte utilise les valeurs, les présente, les met en scène et les hiérarchise à travers ses personnages.

« Par quel biais un personnage affirme-t-il ses options idéologiques et existentielles ? Il n'y a, pour un personnage, que trois façons de manifester des valeurs : sa vision du monde passe par ce qu'il pense, ce qu'il dit et ce qu'il fait. »⁸⁴³

Jouve propose d'identifier chaque personnage, pris dans le déroulement narratif, selon les idées, les valeurs ou les principes qu'il défend. La méthode regroupe l'étude des pensées et des propos du personnage en postulant que le récit, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, ne peut les représenter autrement que par des mots. Ce rapprochement entre récit de pensées et récit de paroles se fonde sur l'appréciation que Genette en fait :

« Le récit ramène toujours les pensées soit à des discours, soit à des événements ; il ne fait pas place à un troisième terme, et [...] ce manque de nuances [...] tient à sa propre nature verbale. »⁸⁴⁴

Le texte est donc envisagé comme récit d'événements (on raconte ce que fait le personnage) ou comme récit de paroles (on raconte ce que dit ou pense le personnage). Mt 13 combine ces deux sortes de récits en présentant principalement un discours rapporté. Les paroles de ses personnages sont littéralement citées par le narrateur, ce qui instaure une distance entre le narrateur et le texte. Outre la fonction narrative inhérente à tout récit, Mt 13 rend manifeste la fonction de communication (les injonctions aux v. 9.43 dévoilent un narrateur qui s'implique dans le texte avec parcimonie, mais qui maintient tout de même un contact avec son auditeur/lecteur), la fonction testimoniale (le genre littéraire de l'évangile présuppose cette fonction : le narrateur atteste la vérité de son histoire et s'y implique) et la fonction idéologique (le narrateur interrompt même son histoire pour rapporter un propos didactique, un savoir général qui concerne l'ensemble de son récit : le sommaire aux v. 34-35 propose

⁸⁴³ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 35.

⁸⁴⁴ Gérard GENETTE, *Nouveau Discours du récit*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1983, p. 43.

une relecture de l'acte de langage). Ces effets de distance et d'implication du narrateur renforcent l'aspect narratif du discours (la diégèse)⁸⁴⁵ : dans cette partie, il s'agit d'entrer plus avant dans le texte, autant que le narrateur en laisse la possibilité, pour dégager ce qui, dans cet acte fictif de langage, est défendu par les personnages en présence. Genette établit une comparaison entre la mise à distance du texte par le narrateur et celle qui permet d'apprécier une œuvre picturale : « comme la vision que j'ai d'un tableau dépend, en précision, de la distance qui m'en sépare »⁸⁴⁶. Cette image apprend que Mt 13 laisse la distance nécessaire à ses auditeurs/lecteurs pour participer à ce récit d'une prise de parole. Les valeurs exprimées par le personnage principal dans ce texte sont associées à des valeurs (déjà ou en partie) manifestées à travers ses actes. Il reste maintenant à comprendre comment le texte a élaboré cette vision d'ensemble du personnage.

1. Ce que les personnages pensent et disent : les valeurs exprimées

Il s'agit de commencer par repérer les valeurs exprimées par les personnages à travers ce qu'ils pensent et ce qu'ils disent :

« C'est d'abord en tant qu'il témoigne d'une vision individuelle qu'un discours exprime des valeurs. Toute prise de parole révèle un certain nombre de choix qui renvoient à une hiérarchie. »⁸⁴⁷

Pour conduire une telle analyse du discours, Jouve s'appuie particulièrement sur les travaux des théoriciens de l'énonciation. Parmi eux, Kerbrat-Orecchioni envisage l'énonciation selon une problématique de la subjectivité qu'elle expose en ces termes :

« [...] la problématique de l'énonciation (la nôtre) peut être ainsi définie : c'est la recherche des procédés linguistiques (shifters, modalisateurs, termes évaluatifs, etc.) par lesquels le locuteur imprime sa marque à l'énoncé, s'inscrit dans le message (implicitement ou explicitement) et se situe par rapport à lui (problème de la "distance énonciative"). C'est une tentative de repérage et de description des unités, de quelque nature et de quelque niveau

⁸⁴⁵ La notion de *diégèse* sera employée ici dans la perspective des travaux de Genette : « Par opposition à la description (qui relève en priorité d'une analyse qualificative), la diégèse (du grec : *diegesis*, récit) – terme repris à la tradition grecque et exploité par G. Genette – désigne l'aspect narratif du discours : en ce sens, cette notion se rapproche des concepts d'histoire et de récit. », Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTÈS, *Sémiotique*, *op.cit.*, p. 99.

⁸⁴⁶ Gérard GENETTE, *Figures III*, *op.cit.*, p.184.

⁸⁴⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 36.

qu'elles soient, qui fonctionnent comme indices de l'inscription dans l'énoncé du sujet d'énonciation. »⁸⁴⁸

Ce travail permet notamment d'inventorier les lieux d'ancrage de la subjectivité langagière. Il ne se fonde que sur des critères strictement linguistiques pour dégager la (les) vision(s) qui imprègne(nt) le discours. Ces critères sont généralement rassemblés en trois grandes catégories. Pour repérer l'univers de croyances qui fonctionne dans la mise en récit du discours en Mt 13, il convient en effet d'aborder le texte selon trois plans différents correspondants à la tripartition de la langue telle que Morris l'a envisagée le premier⁸⁴⁹. On distingue ainsi le domaine syntaxique, qui concerne les relations des signes aux autres signes, le domaine sémantique, qui traite de la relation des signes avec la réalité et le domaine pragmatique qui étudie les relations des signes avec leurs utilisateurs, leurs emplois et leurs effets. Chacun de ces domaines met en évidence les procédés par lesquels le locuteur (principalement ici le personnage Jésus) investit de la subjectivité dans son discours. Il s'agit de décrire la vision du monde que véhicule le personnage et qui se dégage de son discours à partir de critères strictement linguistiques. Cette vision se manifeste d'abord à travers ce que les personnages pensent, disent ou manifestent silencieusement.

a) Le plan sémantique : la sélection

Les deux axes fondamentaux du langage entretiennent une relation d'interdépendance qui se manifeste constamment dans l'acte de parole. Jakobson schématise ainsi le fonctionnement de la communication verbale en décrivant ses ingrédients constitutifs :

« Parler implique la sélection de certaines entités linguistiques et leur combinaison en unités linguistiques d'un plus haut degré de complexité. Cela apparaît tout de suite au niveau lexical : le locuteur choisit les mots et les combine en phrases conformément au système syntaxique de la langue qu'il utilise ; les phrases à leur tour sont combinées en énoncés. Mais le locuteur n'est d'aucune manière un agent complètement libre dans le choix

⁸⁴⁸ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 2009⁴, p. 36.

⁸⁴⁹ En 1938 le philosophe et sémioticien américain Morris publie une étude qui détermine trois domaines dans l'appréhension de toute langue : la syntaxe, la sémantique et la pragmatique. Dans ce texte (traduit en français sous le titre « Fondements de la théorie des signes »), Morris récapitule l'ensemble des problèmes sémiotiques et les relations entre les trois domaines de l'étude du signe. Par son étude du domaine pragmatique de la langue, il donne un souffle nouveau au pragmatisme en tant que discipline. Charles W. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1938.

des mots : la sélection (exception faite des rares cas de véritable néologisme) doit se faire à partir du trésor lexical que lui-même et le destinataire du message possèdent en commun. [...] Ainsi pour être efficient l'acte de parole exige l'usage d'un code commun par ceux qui y participent. »⁸⁵⁰

Il ne s'agit pas ici d'entrer en discussion avec cette définition mais de la poser comme point de départ pour une investigation de l'acte de parole. Ainsi la sélection et la combinaison en sont les deux aspects fondamentaux : l'étude entend tout d'abord s'arrêter sur ce que peut signifier l'opération de la sélection.

La subjectivité d'un discours apparaît avant tout dans ce qu'il choisit de dire, c'est-à-dire dans son contenu. En Mt 13, le contenu du discours prononcé est particulièrement marqué du sceau de l'abondance. Par trois fois le contenu de la prise de parole de Jésus est décrit. La première mention du contenu ouvre le récit : « il leur parla de *beaucoup de choses* / πολλὰ » (v. 3a). Avant même de souligner le genre de la prise de parole (*en paraboles*), le narrateur souligne l'abondance de ce que le locuteur choisit de dire. Le flot d'informations a commencé avant l'intrusion du lecteur dans ce récit et il est qualifié en excès. Le récit accumule les paraboles et accentue ainsi cet effet quantitatif : « une autre parabole » (v. 24.31.33), « encore une fois » (v. 45.47). Ces insistances augmentent l'impression d'un discours dense, massif, recouvrant un large domaine. Cette impression est confortée par les propos du personnage Jésus concernant son mode de langage, où il est encore une fois question d'abondance : « celui qui a, il lui sera donné et il *aura en surabondance* / περισσευθήσεται » (v. 12a). Le verbe περισσεύω signifie littéralement « être en plus », d'où les traductions par « déborder » ou « surabonder ». Le verbe véhicule une idée d'excès qui rappelle la quantité importante des propos tenus. Ce que choisit de dire le personnage principal est en surabondance et le narrateur maintient son discours dans cette surabondance tout au long du récit. Cette notion de quantité est rappelée à nouveau en milieu de récit : « de *toutes ces choses* / ταῦτα πάντα, Jésus parlait » (v. 34a). La profusion de la parole est la première des indications que le

⁸⁵⁰ Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 45-46. À ce schéma classiquement repris par les théoriciens de l'énonciation, Kerbrat-Orecchioni ajoute l'importance des contraintes qui pèsent sur l'activité de parole. Il s'agit selon elle de ne pas minimiser ces contraintes supplémentaires qui orientent l'activité d'encodage de l'émetteur et celle de décodage du récepteur. Ainsi les conditions concrètes de la communication, les contraintes de genre (discours didactique par exemple) sont autant de caractéristiques qui définissent un univers de discours influençant considérablement la communication établie au cours d'une activité de parole. Dans ce cas, il convient de souligner l'influence du choix du genre de discours en Mt 13 (la forme parabolique), ses conditions de réalisation (les enjeux contextuels) ou encore le statut du personnage locuteur : tous ces éléments orientent la réception chez l'auditeur/lecteur. Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 20-22.

discours fournit sur la sélection qu'opère le locuteur. Le personnage Jésus choisit de dire amplement et longuement le *Royaume des cieux*. Le ταῦτα πάντα que le locuteur a sélectionné est repris une dernière fois à la fin du corpus : « avez-vous compris *toutes ces choses* / ταῦτα πάντα » (v. 51a). Cette dernière mention est placée sous la responsabilité du locuteur Jésus qui confirme ainsi l'annonce d'une surabondance future (v. 12). Pour la première fois, le personnage tient un discours sur le *Royaume des cieux* : du point de vue narratif, le sujet est immédiatement relié à la profusion, ce qui témoigne de la haute valeur du sujet. L'importance de la quantité n'a ici d'égale que l'importance du thème. Ce discours n'est pas le premier que le personnage effectue devant les foules et il ne s'agit pas non plus du premier enseignement que le maître dispense. Néanmoins le récit ne baisse pas l'intensité narrative. Le discours met en lumière l'aspect quantitatif du *Royaume des cieux* qui se donne en excès, y compris en excès de langage puisqu'il déborde le récit premier en se donnant à entendre dans une autre narration, sous forme parabolique. Le discours du personnage ne vient pas s'ajouter à d'autres, mais crée sa spécificité de langage non seulement par le choix du genre parabolique mais, ce qui est intimement lié, par le choix du sujet sélectionné. Ainsi construit, ce discours signale la profusion du don et associe fondamentalement le *Royaume des cieux* à l'idée d'abondance. La largesse du don vient rétrospectivement décrire une caractéristique du locuteur, c'est par lui que le flot de parole se déverse. En sélectionnant le mode parabolique, le locuteur insiste sur cette mise en excès du contenu : il redouble la narration et impose à son auditeur d'en passer à nouveau, « encore une fois » (v. 45.47), par du narré. Il valorise une quête de sens et défend l'idée d'une relation aux autres fondée sur le cheminement commun. Pour fonctionner, la parabole suppose en effet un lien de connivence et de confiance : la sélection de ce genre de contenu valorise l'activité de parole et donc la communication entre deux individus, ce qui advient entre deux personnes. La remarque de Kerbrat-Orecchioni permet de décrire ce qui est ainsi mis en valeur par le discours en paraboles :

« Nous estimons quant à nous que cette constatation de Roland Barthes parlant de son propre statut énonciatif au "séminaire" : "Que je le veuille ou non, je suis placé dans un circuit d'échange", vaut aussi, même si c'est à un moindre degré, pour l'activité scripturale ; et que tous les éléments que Jakobson considère comme des "facteurs inaliénables de la communication verbale" le sont effectivement – et en particulier l'émetteur et le récepteur,

qui même s'ils ne sont pas toujours identifiables, participent toujours virtuellement à l'acte énonciatif. »⁸⁵¹

En ce sens on pourrait dire que le discours en paraboles valorise particulièrement ce circuit d'échange, tel qu'ici décrit, c'est-à-dire une activité de parole qui met en place, de fait, les deux fonctions d'émetteur et de récepteur. Pour le dire autrement encore, le locuteur Jésus sélectionne un genre langagier qui témoigne de sa préoccupation de l'autre, dans une relation d'échanges et de confiance. Le choix du contenu signe la prise au sérieux du récepteur par l'émetteur.

La dimension subjective du discours se repère également dans la sélection du registre de langue : en choisissant de s'exprimer au niveau médian, le personnage Jésus renseigne sur la nature de son rapport au monde et aux autres⁸⁵². Pour différentes raisons (notamment celles de la traduction et du genre littéraire auquel le corpus appartient), le récit ne se prête pas à une description abusive du registre de langue. En revanche cet aspect permet de mettre en évidence quelques règles de langage qui semblent soutenir le discours. La sélection du registre de langue passe en effet souvent par les choix lexicaux qui ne changent pas ici en fonction des auditeurs : disciples et foules sont interpellés sur un même registre, qu'ils ont sans doute en commun. Les récits paraboliques présentent un vocabulaire particulièrement familier qui appartient aux champs lexicaux les plus communs : l'agriculture, la pêche, le commerce. Le narrateur n'utilise pas de codes policés ou spécialisés pour raconter son histoire, il place ainsi volontairement son personnage du côté de l'authenticité et de la familiarité. Un tel choix valorise la proximité entre le locuteur et les récepteurs, mais aussi entre le locuteur et le monde dans lequel il évolue. Du point de vue narratif, si les foules sont distinguées des disciples, cette différenciation ne se répercute pas dans le registre de langue⁸⁵³. Le maintien d'un même registre signale l'équivalence dans la relation instaurée entre les différents personnages (Jésus/foules et Jésus/disciples). Les deux injonctions placées ici sous la responsabilité du locuteur (v. 9.43) marquent une suppression de la distance et crée

⁸⁵¹ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 15.

⁸⁵² « [...] on réservera le terme de registre (qui, au XVIII^e siècle, correspondait, dans la typologie des discours, au style) pour dénommer ce que les sociolinguistes appellent généralement niveau de langue, c'est-à-dire les réalisations d'une langue naturelle, qui varient en fonction des classes sociales. La question des registres n'est pas directement liée à la langue en tant que système sémiotique : elle renvoie plutôt au problème des connotations sociales. », Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique*, op.cit., p. 313. Il ne s'agit pas ici d'envisager ce discours d'un point de vue la sociolinguistique, mais de repérer seulement quelques principes de la sélection du registre de langue.

⁸⁵³ Il convient ici de limiter la distinction entre foules et disciples au seul mécanisme narratif du récit : les deux personnages collectifs sont utilisés de manière distincte pour faire progresser l'intrigue.

une proximité quasi affective avec les auditeurs/lecteurs. Le registre de langue est caractérisé par un vocabulaire hébraïque (les sémitismes), par des références à la Torah (les citations scripturaires, par exemple v. 14) et à la littérature juive (l'importance de l'intertextualité dans les paraboles, les expressions empruntées, par exemple v. 32). Ces reprises langagières mettent en avant les liens religieux et culturels qui unissent le locuteur aux récepteurs, elles témoignent de leur solidarité et de leur appartenance mutuelle. La sélection ainsi opérée traduit la connivence culturelle et langagière entre le locuteur et les récepteurs. Elle signifie un type de relation, peut-être partiellement construit, entre les personnages. En effet la sélection peut aussi être envisagée en partie comme une stratégie de discours visant essentiellement à *se faire comprendre*, donc à persuader.

« Le destinataire proprement dit, ou allocutaire (qui peut être singulier ou pluriel, nominal ou anonyme, réel ou fictif), se définit par le fait qu'il est explicitement considéré par l'émetteur L (l'emploi du pronom de seconde personne et/ou la direction du regard en témoignent) comme son partenaire dans la relation d'allocution, et que partant les opérations d'encodage sont partiellement déterminées par l'image que L s'en construit. »⁸⁵⁴

L'emploi du registre familier place le locuteur du côté de ses auditeurs, des foules comme des disciples, sans distinction.

Jouve insiste ensuite sur l'effet-valeur généré par le choix des images sélectionnées dans un discours :

« Après le choix des thèmes et du registre de langue, les images ont une importance fondamentale. La dimension stylistique d'un discours, surtout si elle s'appuie sur des réseaux métaphoriques, éclaire les obsessions du locuteur et son univers imaginaire. »⁸⁵⁵

Dans ce discours en paraboles, le locuteur sélectionne des domaines métaphoriques particulièrement familiers à ses auditeurs. L'agriculture, le commerce, la pêche ou la vie

⁸⁵⁴ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, *op.cit.*, p. 26. L'auteur souligne ici ce qui fait interférence dans l'activité de parole, notamment la complexité des instances émettrices et réceptrices. À cette remarque sur la construction de l'énonciataire par l'énonciateur, l'auteur ajoute : « L'émetteur peut se soucier en outre de la présence dans le circuit de la communication de "destinataires indirects" qui, sans être intégrés à la relation d'allocution proprement dite, fonctionnent comme des "témoins" de l'échange verbal, et l'influencent parfois de façon décisive » *ibid.*, p. 27. Selon cette logique, on peut penser à la violente opposition (chapitres 11-12) entre Jésus et ses adversaires, réintégrée dans les récits paraboliques (et qui témoigne de leur fonction dialogale). Cette remarque entend simplement souligner que la sélection opérée par le locuteur est bien plus déterminée que le récit ne peut le laisser déduire. De plus elle reste sous la responsabilité d'une seconde sélection, celle de l'auteur, qui, sur un autre plan, lui permet d'intervenir dans le récit.

⁸⁵⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, 2001, p. 43.

domestique sont des aspects bien connus de leur quotidien. Une telle sélection témoigne d'une volonté de manifester la proximité de la parole du locuteur. Son propos utilise les voies d'accès les plus évidentes et manifeste ainsi le désir de faire partager son discours au plus grand nombre. Héritier d'un mode de langage qu'il n'invente donc pas, le personnage retient (et sélectionne) de cette tradition rabbinique la familiarité des images employées. Cet usage sert de ressort narratif à la parabole puisqu'il permet au locuteur de faire appel au sens commun de ses auditeurs et de s'appuyer sur la force persuasive de l'expérience communément partagée. Les fondements ordinaires de ces paraboles relèvent de la sagesse populaire et puisent dans un imaginaire commun. Le paraboliste peut s'appuyer sur la connivence qu'il instaure avec ses auditeurs. Les paraboles en Mt 13 se fondent sur des constats d'évidence pour développer leur récit comparatif : les grains ne germent pas de la même manière selon la qualité du sol (v. 3-8), le grain de moutarde devient grand (v. 31-32), peu de levain suffit à faire lever une pâte (v. 33), trouver un trésor procure de la joie (v. 44), un marchand de perles achète une perle précieuse trouvée (v. 45-46) et on trie les poissons en fonction de leur qualité (v. 47-50). Ces récits valorisent la proximité et désignent ainsi la volonté de faire entendre *le Royaume des cieux* dans le quotidien des auditeurs, de l'inscrire dans la réalité de leur existence. Concernant la parabole des ivraies (v. 24-30), le propos pourrait être nuancé : ce récit parabole joue davantage de l'insolite en ce sens que l'interdiction d'arracher les ivraies du milieu des blés intrigue l'auditeur/lecteur. Le bon sens exigerait plutôt de détruire dès à présent les mauvaises herbes. Cet écart agit à l'intérieur du récit comme une métaphore et crée l'étonnement de l'auditeur/lecteur. Quoi qu'il en soit un tel écart ne fonctionne qu'avec l'appui des repères familiers mis en récit. Ce monde est présenté en mouvement, comme pris dans une dynamique : les récits paraboliques présupposent un passé, un présent et un avenir. Ces récits font également appel alternativement à des individus (par exemple *le semeur* v. 3 ou *un marchand* v. 45) et à des collectifs (par exemple *les oiseaux* v. 4 ou *les serviteurs* v. 27). Ces mentions valorisent la diversité des personnes et des fonctions. Le recours au masculin (parabole du semeur v. 3-8) et au féminin (parabole du levain v. 33) témoigne d'une distinction des genres. Ainsi le choix des images témoigne explicitement d'une vision du monde et des valeurs qui la fondent : un monde où le mal sévit sans raison et rôde encore (d'après la parabole des ivraies v. 25), où les résultats sont inégaux (d'après la parabole du semeur v. 8) et où « les beaux » et « les pourris » coexistent (d'après la parabole du filet v. 48). En percevant dans le monde deux forces antagoniques à l'œuvre, le locuteur témoigne d'un rapport conflictuel au monde. Il s'agit d'un monde de la confrontation qui oriente vers une lecture partisane en incitant

l'auditeur/lecteur à se joindre au personnage héros. Une telle structure de récit se retrouve dans le roman à thèse que Suleiman définit comme étant au confluent du « vraisemblable [...] qui caractérise le roman réaliste » et du « didactisme [...] qui caractérise l'allégorie et tout récit exemplaire »⁸⁵⁶. Deux types exemplaires de structure du roman à thèse sont envisagés par l'auteur : la structure d'apprentissage et la structure antagonique. Cette dernière propose un conflit entre les forces du bien et du mal. Elle implique un héros antagonique qui entre en conflit avec les forces opposées. L'enjeu est essentiellement performatif puisqu'il s'agit de mener le combat vers la défaite (toujours temporaire) ou la victoire (relative ou finale) du sujet-héros. Ce détour par le roman à thèse indique simplement que les récits paraboliques proposent une vision binaire du monde, ils invitent à participer au combat en cours sous la promesse d'une victoire finale. Les images agricoles accentuent cette perception du monde : la germination en cours et la moisson annoncée manifestent une vision chronologique du temps qui, inéluctablement, conduit à une fin. Cette représentation valorise une création *pour Dieu* qui n'est préservée ni des obstacles ni des ennemis, mais dont la victoire finale (future) est garantie. Le locuteur se situe dans le présent du combat, ce qui sous-entend qu'il est lui-même en proie aux obstacles et aux ennemis, en situation de prendre position.

Les expressions évaluatives insérées dans le récit doivent maintenant être repérées. Parmi elles, Jouve invite à discerner les formules modalisantes :

« Les formules modalisantes (notamment, celles qui s'appuient sur les modalités du "vouloir" et du "devoir") renvoient au vocabulaire du désir et de la loi et, donc, à des notions comme celles de "souhaitable", de "licite" et d'"interdit". »⁸⁵⁷

Dans le chapitre 13 de Matthieu, le récit englobant utilise des formules modalisantes qui laissent entrevoir un *vouloir* et un *devoir* des personnages en présence. Par deux fois, le parler en paraboles de Jésus est objet d'explications. Dans un premier temps les disciples l'interrogent sur cette manière de parler. Sa réponse repose sur une phrase sentencieuse (« celui qui a, il lui sera donné et il aura en surabondance ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui » v. 12) et des constats formulés au présent de l'indicatif (« *parce que* / **ὅτι** à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais

⁸⁵⁶ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, P.U.F., coll. « Écriture », 1983, p. 181. Il faut souligner ici que cet essai inscrit le roman à thèse en filiation avec la parabole. Selon l'auteur, le roman à thèse, comme la parabole, articule du narratif, de l'interprétatif et du pragmatique. Cette filiation explique les ressemblances de structures.

⁸⁵⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 45.

à ceux-là, ce n'est pas donné » v. 11 / « *parce que* / ὅτι ils regardent sans regarder et qu'ils entendent sans entendre ni comprendre » v. 13). *Voilà pourquoi* / διὰ τοῦτο, il parle en paraboles, parce qu'il est confronté à des faits qui ont statut de vérité, qui ont été fixés en dehors de lui. Ce parler en paraboles apparaît comme un *devoir-parler*, comme une réponse nécessaire à des faits établis. La réponse de Jésus ne le situe pas dans le vouloir : le parler en paraboles n'apparaît pas dans le récit comme un choix ou un désir du personnage. Dans un second temps le narrateur intervient lui-même pour expliquer ce parler en paraboles. Encore une fois la raison invoquée articule le genre parabolique à un devoir : « *afin que* / ὅπως s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète » v. 35a. La finalité du parler en paraboles se trouve ici dans l'accomplissement d'une prophétie, donc extérieure au personnage. Les raisons du parler en paraboles s'orientent plus du côté de la loi que du désir du locuteur. Cette manière de dire *le Royaume des cieux* n'appartient pas au paraboliste, elle lui est extérieure et renvoie à une loi qui le dépasse. En revanche des formules modalisantes qui s'appuient sur un *vouloir* sont parfois associées au personnage Jésus. Ce locuteur donne en effet à entendre consécutivement sept paraboles : il parle en paraboles de manière continue tout au long de ce récit. Cette activité de parole prend concrètement la forme d'un cadeau, d'un don fait aux auditeurs : « il leur *proposa* / παρέθηκεν une autre parabole, disant [...] » v. 24.31. Le verbe παρατίθημι signifie littéralement « présenter » dans le sens d'« offrir », de « proposer ». Ce verbe véhicule l'idée d'un souhait, d'une volonté de donner à voir ou à entendre quelque chose. Ce don est réitéré tout au long du déroulement narratif (« encore une fois » v. 45.47), le locuteur renouvelle sa proposition de parole. Le *vouloir-faire-entendre* de Jésus est confirmé par sa question finale aux disciples (v. 51) : le locuteur espère avoir été compris. Il témoigne par là de son désir d'entrer en lien de parole avec ses auditeurs. Les modalisations font ainsi du personnage celui qui désire porter une parole qui lui est extérieure. À ces modalités s'ajoute celle d'un *devoir-entendre* adressée aux auditeurs : le locuteur pose comme nécessaire d'entendre ce qu'il dit. Les injonctions des versets 9 et 43 font de l'écoute des paraboles un impératif présent (ἀκούετω). L'exigence d'écoute est construite en lien avec le vouloir-faire-entendre du locuteur : l'un intensifie l'autre. Ce devoir-écouter s'adresse aux auditeurs qui sont en train d'écouter le discours en paraboles, mais on ne sait rien de leur vouloir-entendre. Le silence des foules et du narrateur à leur propos laisse le lecteur ignorant sur leur compte. Quant aux disciples, un vouloir-entendre semble s'immiscer à travers leurs demandes (v. 10.36) et leur réponse (v. 51). En revanche une formule modalisante est utilisée au sujet d'autres personnages : « de nombreux prophètes et justes *ont désiré* / ἐπεθύμησαν voir ce que vous regardez et ils n'ont pas vu et entendre ce que vous entendez et ils n'ont pas

entendu. » v. 17. Le vouloir-entendre de ces personnages passés n'a pas été satisfait, mais il permet de valoriser ce que veut faire entendre le locuteur⁸⁵⁸. Ainsi les modalisations se succèdent dans le temps : au désir passé (vouloir-entendre) succède un nouveau désir (vouloir-faire-entendre) qui appelle à nouveau une réponse (vouloir-entendre).

Il est intéressant de constater que dans les récits paraboliques, les formules modalisantes semblent être employées avec beaucoup plus de parcimonie que dans le récit englobant. La parabole du semeur (v. 3-8) ne fait pas clairement état de valeurs modales. On pourrait suggérer que le savoir serait susceptible dans ce cas de modaliser le faire du semeur. Néanmoins le récit parabolique n'utilise pas cette modalité comme ressort narratif. Les paraboles du grain de moutarde (v. 31-32) et du levain (v. 33) n'emploient pas non plus de formules modalisantes dans leur déroulement narratif. C'est le cas également des paraboles du trésor (v. 44) et du filet (v. 47-50). Quant à la parabole de la perle (v. 45-46), elle est marquée par la volonté du marchand qui « *cherche* de belles perles » (v. 45). Le vouloir du personnage participe au déroulement narratif : sa quête se trouve ainsi valorisée. S'il est licite de chercher et de désirer de belles perles, ce vouloir ne fait pas loi et ne s'érige pas en condition de réussite. Seule la parabole des ivraies (v. 24-30) s'appuie manifestement sur la modalité du devoir, puisqu'elle pose clairement un interdit et s'inscrit par là-même du côté de la loi. L'ordre du maître de maison de ne pas arracher les ivraies (v. 29) exprime un devoir-faire auquel les serviteurs sont soumis. La parabole (et par répercussion, le paraboliste) défend ici un vivre ensemble qui ne supporte aucune exception : ivraie et blé doivent, ici et maintenant, cohabiter. On peut noter également que cette loi n'est pas assénée sans explication : elle est justifiée par le maître lui-même (v. 29) et associée à une promesse (celle d'un tri au temps de la moisson et d'un blé préservé, v. 30). Le devoir détermine ici un énoncé de faire ou plus exactement encore, un *ne pas faire*, c'est-à-dire une interdiction⁸⁵⁹. Dans ce cas il faut souligner le peu d'écart qui sépare le vouloir-faire et le devoir-faire des personnages de la parabole. Comme l'explique les sémioticiens :

⁸⁵⁸ À l'inverse, la citation d'accomplissement d'Ésaïe (v. 14-15) signale un *ne pas vouloir-entendre* passé, celui de « ce peuple » qui « s'est endurci [...] *afin de ne pas* / μήποτε voir de leurs yeux et entendre de leurs oreilles » v. 15. Une construction antagonique se retrouve dans le temps passé et oppose ceux qui ont voulu et ceux qui n'ont pas voulu entendre. Aucun des deux camps n'a finalement entendu : vouloir-entendre n'est pas une condition suffisante mais nécessaire. Qu'elle porte sur le refus ou l'acceptation, la volonté passée renforce la valeur présente des propos du locuteur.

⁸⁵⁹ « En tenant compte du fait que l'énoncé modal, tout comme l'énoncé régi, sont susceptibles de comporter chacun son contradictoire, on catégorisera la structure modale de *devoir-faire* en la projetant sur le carré sémiotique et en dotant en même temps chacun des termes obtenus d'une dénomination appropriée et arbitraire : *devoir-faire* (prescription) $\longleftrightarrow$ *devoir ne pas faire* (interdiction) $\longleftrightarrow$ *ne pas devoir ne pas faire* (permissivité) $\longleftrightarrow$ *ne pas devoir faire* (facultativité) », Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTÈS, *Sémiotique*, op.cit., p. 96.

« La structure modale de *devoir-faire* comporte indiscutablement des affinités sémantiques avec celle du *vouloir-faire*, à tel point qu'on s'interroge souvent pour savoir s'il n'est pas possible – et opportun – de les réduire à une seule structure modale virtualisante. La difficulté est liée au choix qu'il faut opérer alors, soit de réduire le *devoir-faire* au *vouloir-faire*, soit inversement. Les représentants de l'attitude psychologisante auront tendance à voir dans le *devoir-faire* du sujet un vouloir (transféré) du Destinateur ; les tenants de la logique interpréteront plutôt le *vouloir-faire* comme un *devoir* autodestiné. En attendant un réexamen global du champ des modalités, il est sans doute préférable de laisser les choses en l'état. »⁸⁶⁰

En considérant le maître de maison comme un destinateur qui communique aux destinataires sujets (les serviteurs) les éléments de la compétence modale, on pourrait en déduire qu'il leur adresse également l'ensemble des valeurs en jeu qui se résument à (surtout) ne pas devoir-arracher⁸⁶¹. L'interdit que le destinateur pose sert de fondement à l'organisation de la vie présente des sujets mais il sert également de condition de résultat (la moisson finale). C'est en ce sens qu'on peut dire qu'ici le devoir-faire se confond avec le vouloir-faire : les serviteurs manifestent leur vouloir-faire en interrogeant le maître sur le comportement à suivre.

Les formules modalisantes (celles du *devoir* et du *vouloir*) fonctionnent dans le récit englobant mais semblent buter aux frontières des récits englobés. La modalisation surdétermine l'énoncé descriptif du récit englobant : l'être modalisant, le faire des personnages. On peut ajouter que les personnages en présence reçoivent une compétence modale, fondée sur un vouloir-faire et un devoir-faire⁸⁶². Il existe donc un décalage entre le récit englobant qui fait fonctionner des personnages performants (donc dotés de compétences modales qui rendent possible leur faire) et les récits englobés qui font fonctionner le faire des personnages en atténuant l'expression de ce qui le rend possible. Les évaluations présentes dans le récit englobant n'ont pas cours pour dire *le Royaume des cieux*. En langage parabolique il ne s'agit ni de désir ni de loi, c'est-à-dire de modalités virtualisantes, mais

⁸⁶⁰ Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique*, op.cit., p. 96.

⁸⁶¹ Il est intéressant d'ajouter que pour les sémioticiens, le destinateur est généralement désigné comme appartenant à l'univers transcendant, alors que le destinataire relèverait de l'univers immanent.

⁸⁶² La notion de compétence est à comprendre selon une application sémiotique : « [...] la compétence est "ce qui fait être", c'est-à-dire tous les préalables et les présupposés qui rendent l'action possible. [...] La compétence, ainsi conçue, est une compétence modale qui peut être décrite comme une organisation hiérarchique de modalités (elle sera fondée, par exemple, sur un vouloir-faire ou un devoir-faire, régissant un pouvoir-faire ou un savoir-faire). », Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique*, op.cit., p. 53-54. L'étude réintroduira la notion de compétence lors de l'analyse du programme narratif des personnages, qui est une forme de compétence sémantique. Ces deux formes de compétence (sémantique et modale) constituent ensemble la compétence du sujet.

réalisantes (le faire et l'être). Cette différence souligne aussi que les paraboles font entrevoir un autre fonctionnement que celui dans lequel sont pris le paraboliste et ses auditeurs.

Le vocabulaire des sentiments participe également à construire le rapport au monde du personnage. L'évangile, par son genre et son milieu d'écriture, n'utilise guère les champs lexicaux des sentiments. Pourtant le chapitre 13 de Matthieu fait mention à plusieurs reprises d'une dimension sentimentale. Ainsi dans la prophétie d'Ésaïe citée par Jésus (v. 14-15), il est question du *cœur* / ἡ καρδία de ce peuple et de *comprendre avec le cœur* / συνίημι τῇ καρδίᾳ (v. 15). Le mot recouvre en langue grecque à peu près les mêmes niveaux de lecture qu'en langue française⁸⁶³. Ainsi le rejet de ce peuple se joue également sur le plan sensible. L'affectivité de ce peuple est fermée à tout événement extérieur, ce qui lui vaut de ne pas pouvoir comprendre. L'expression « comprendre avec le cœur » valorise une certaine perception de l'être humain dont la sensibilité est capable d'appréhender le monde. Selon cette logique *la parole du Royaume* peut être semée dans le cœur (σπείρω ἐν τῇ καρδίᾳ v. 19), c'est-à-dire intervenir dans ce qui modifie l'appréhension du monde extérieur. Si l'homme est présenté comme capable d'endurcir lui-même son cœur, il n'est pas d'exemple où il peut l'ouvrir seul au monde extérieur. Seul le cas de l'intervention de *la parole du Royaume* est cité. À ces mentions du cœur s'ajoutent celles de la joie. Au cours de l'explication allégorique de la parabole du semeur (v. 19-23), il est question de prendre la parole *avec joie* / μετὰ χαρᾶς (v. 20). Dans la parabole du trésor, les réactions en chaîne du personnage sont *à cause de sa joie* / ἀπο τῆς χαρᾶς αὐτοῦ (v. 44). Le mot ἡ χαρά signifie autant la joie que le plaisir, il désigne l'expérience d'un sentiment heureux. L'évangile selon Matthieu connaît ce terme et l'emploie notamment à des moments de grande intensité narrative. L'auditeur/lecteur connaît ainsi la joie des mages à la vue de l'astre (2,10) et la joie des femmes à l'écoute de l'ange devant le tombeau vide (28,8)⁸⁶⁴. Dans ces deux cas, les sens (la vue et l'ouïe) permettent de percevoir une intervention divine sans précédent dans le monde : cette perception est source de joie. Dans cette perspective « prendre la parole » et « trouver un trésor » expriment la perception d'une intervention divine dans ce monde : c'est une rencontre qui procure une même joie. On pourrait encore formuler autrement en ajoutant

⁸⁶³ Il ne s'agit évidemment pas d'exagérer les connotations sentimentales du mot « cœur ». En revanche, il faut rappeler ici que, dès le grec classique, ce mot désigne à la fois l'organe, le sentiment, l'intelligence et l'intérieur d'une chose ou d'un être. Cette variété de sens laisse le lecteur du 21^e siècle libre de lire ces versets comme faisant référence aux sentiments de ce peuple.

⁸⁶⁴ Pour être exhaustif, il faut ajouter encore deux usages de la forme verbale (χαίρω) : « soyez dans la joie et l'allégresse » (5,12 : les Béatitudes) et « il en a plus de joie que des quatre-vingt-dix-neuf » (18,13 : la parabole de la brebis égarée). Ces deux contextes sont communs au chapitre 13 par l'usage de la parabole et de la qualification « bienheureux » (v. 16) des yeux qui regardent et des oreilles qui entendent.

que, dans ce récit, il n'y a de joie ressentie que lorsqu'il y a rencontre entre deux plans différents : l'homme et la parole, l'homme et le trésor. Ce qui permet de percevoir cette rencontre est alors logiquement qualifié de bienheureux : « *Bienheureux* / μακάριοι vos yeux parce qu'ils regardent et vos oreilles parce qu'elles entendent » (v. 16). Ces expériences heureuses font partie d'un temps présent auquel l'auditeur/lecteur appartient⁸⁶⁵. Sur ce point, elles s'opposent encore à un autre vocabulaire des sentiments, celui de la peine. En effet il est fait deux fois mentions d'un *là* futur où « il y aura le sanglot et le grincement des dents » v. 42.50. Il ne s'agit pas ici d'envisager ces versets selon leur origine vétérotestamentaire mais simplement selon leur champ lexical. La présence de ces deux sortes de sentiments (joie et malheur) témoigne d'une conception du monde où le divin intervient en deux temps. Il intervient dans le temps présent des hommes, modifie la sensibilité (au sens propre du terme) de ceux qui le reconnaissent en la marquant du signe de la joie. Construit en opposition, le sentiment qui inspire le rejet propose une vision future du monde, orchestrée par une intervention divine qui sera marquée du signe du malheur.

Ce vocabulaire des sentiments est combiné à un autre type de vocabulaire subjectif⁸⁶⁶, plus particulièrement celui des adverbes, des verbes et des adjectifs⁸⁶⁷, qui témoignent d'un jugement personnel (à mettre au compte soit du narrateur soit du locuteur). En s'appuyant sur l'étude des marques de la subjectivité dans le langage, Jouve rend attentif à l'usage des adverbes de phrase qui peuvent porter autant sur l'énoncé que sur l'énonciation⁸⁶⁸. Dans cette perspective, il est intéressant de souligner au moins trois types d'usage d'adverbes dans ce

⁸⁶⁵ Ces expériences sont présentées comme d'autant plus heureuses que le locuteur a fait mémoire de ceux qui, dans le passé, n'ont pas pu les connaître. En faisant référence au passé, le locuteur valorise la mémoire et dévoile aussi, dans l'histoire, la relation privilégiée de Dieu avec son peuple.

⁸⁶⁶ La notion de subjectivité fait débat parmi les sémioticiens et ne saurait répondre à une unique définition, nécessairement toujours contestable. L'étude propose donc d'utiliser ici l'adjectif « subjectif », tel que Kerbrat-Orecchioni le définit. Sont donc admis comme subjectifs :

« (1) *le trait sémantique [affectif]* (lequel entretient des relations privilégiées avec le trait axiologique, sans qu'ils doivent pour autant être confondus).

(2) *le trait [évaluatif]*. Au premier rang des unités évaluatives, figurent deux cas particuliers dont le rôle énonciatif est prépondérant :

- *les axiologiques, porteurs d'un trait évaluatif de type bon/mauvais* (affectant l'objet dénoté par l'unité elle-même, et/ou un élément cotextuellement associé) ;

- *les modalisateurs, porteurs d'un trait évaluatif de type vrai/faux* (et qui souvent se chargent d'une connotation axiologique, car le vrai présuppose unilatéralement le bien). », Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 134.

⁸⁶⁷ Les substantifs affectifs et évaluatifs sont généralement dérivés de verbes ou d'adjectifs. Les substantifs, aux caractéristiques axiologiques, relevés dans ce corpus, seront donc analysés en fonction du verbe ou de l'adjectif dont ils sont issus.

⁸⁶⁸ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 50-51.

corpus⁸⁶⁹. La plupart des adverbes employés ne sont pas intrinsèquement subjectifs, mais leur contexte d'insertion induit de l'évaluatif dans le discours. Le premier usage témoigne en effet de l'ampleur de l'événement de parole qui est en train de se produire. L'adverbe de quantité πολλὰ (v. 3 : « il leur parla de *beaucoup* de choses ») est en effet placé sous la responsabilité du narrateur. Il informe sur la manière qu'il a d'évaluer l'usage du parler en paraboles du personnage Jésus. Il rend l'auditeur/lecteur attentif au sujet de l'abondance et de la fréquence de ce mode langagier pourtant familier. Comme une confirmation, le narrateur sélectionne l'adverbe de négation οὐδὲν pour renforcer l'effet d'abondance du parler en paraboles dans un court sommaire : « il ne leur parlait *de rien* sans parabole » (v. 34). L'adverbe témoigne du désir d'englober un tout : le narrateur évalue cet événement de parole comme un langage exclusif qui en signe la haute valeur. Un deuxième usage témoigne de la force de conviction portée par le locuteur. L'adverbe de phrase « en vérité » (qui est un adverbe intrinsèquement subjectif) traduit le mot grec ἀμὴν. Il introduit la remarque du locuteur au sujet des prophètes et des justes qui ont désiré voir et qui n'ont pas vu (v. 17). Le locuteur présente donc comme fondées en vérité des considérations sur des événements passés qui donnent une haute valeur à l'événement de parole présent. L'interprétation de l'histoire prophétique passée est ferme et définitive puisque dite *en vérité*. Le personnage témoigne aussi en partie de sa connaissance de la dimension d'accomplissement qui s'effectue dans ce que lui-même donne à voir et à entendre à cet instant. Cet aspect est confirmé par l'emploi à deux reprises de l'adverbe de manière οὕτως qui manifeste l'évidence des événements futurs annoncés : « il en sera *ainsi* à la fin du temps » (v. 40) et « *ainsi* il en sera à la fin du temps » (v. 49). L'adverbe verrouille toute possibilité d'interroger cette annonce et renforce la véracité du propos. Les propos du locuteur sur des événements passés et futurs témoignent de sa capacité à englober la chronologie dans laquelle il est pris : la totalité du temps est contenue dans son discours et ses paraboles englobent le tout de son sujet. Ainsi les paraboles et les commentaires du locuteur concourent au même objectif. Il s'agit enfin de pointer un troisième usage que le récit réserve aux adverbes de temps. L'adverbe εὐθύς / *aussitôt* est utilisé à trois reprises (v. 5.20.21), en contexte positif (v. 5.20) et négatif (v. 21). Cet adverbe renvoie à la brusquerie de l'événement rapporté, au surgissement de la parole. Il permet aussi de rappeler que ce surgissement doit s'inscrire dans une durée pour produire du fruit. L'adverbe de temps renforce donc la conception chronologique du temps, il évalue l'événement de la rencontre à

⁸⁶⁹ Dans cette partie il ne s'agit pas de proposer une étude exhaustive, de type sémiotique, sur l'usage des adverbes, verbes et adjectifs dans le corpus. Il convient simplement de pointer quelques fonctionnements qui relèvent plus particulièrement de l'évaluation.

l'aune d'un déroulement temporel. À ce surgissement s'associe la répétition. Les adverbes ont en effet tendance à s'accumuler à la fin du discours : l'adverbe de temps *πάλιν* / *encore une fois* est employé v. 45.47. Il marque le renchérissement de paraboles voulu par le personnage. L'adverbe atteste une montée en puissance du discours : il introduit une notion d'urgence et une valeur didactique au propos. Tel un maître qui répète la leçon à apprendre, le personnage réitère ces paraboles comme autant de possibilités d'entendre et donc de comprendre. Il faut encore ajouter quelques remarques concernant l'usage de verbes à valeur évaluative. En abordant ce lieu d'inscription de la subjectivité dans le langage, Kerbrat-Orecchioni précise :

« Il convient tout d'abord de rééditer cette indispensable précaution oratoire : l'emploi de toute unité lexicale, et les verbes n'échappent pas à la règle, peut en un sens être considéré comme subjectif, et même une assertion telle que "Pierre court" peut prêter à contestation ("mais non, il marche"). Cela étant admis, certains verbes (comme "aimer") sont plus nettement que d'autres ("acheter") marqués subjectivement (le caractère évaluatif du premier apparaissant ainsi dans le fait que "j'aime les coquelicots" n'implique nullement que "j'aime les fleurs", alors que si j'achète des coquelicots, cela vaut aussi pour son hyperonyme. »⁸⁷⁰

Le discours en paraboles n'utilise que très peu de verbes marqués fortement de subjectivité. Pourtant on peut souligner au moins deux usages qui créent un effet-valeur. Dans la réponse que Jésus fournit à ses disciples au sujet de son mode de langage (v. 11-17), le locuteur sélectionne trois verbes (*ὁράω* et *βλέπω* / *regarder* – *ἀκούω* / *entendre* – *συνίημι* / *comprendre*) qu'il reprend plus de vingt fois dans ces six phrases. Ces verbes ne sont pas spécifiquement subjectifs mais les constructions dans lesquelles ils sont pris dénotent la façon dont le locuteur les conçoit. Par exemple les tournures répétitives (« regarder sans regarder », « entendre sans entendre ni comprendre » au v. 13, leurs reprises dans la citation d'Ésaïe au v. 14 et à la clôture v. 17) supposent qu'il y a *une manière* de regarder, d'entendre et de comprendre qui s'inscrit dans l'axe du bien et du mal. L'auditeur/lecteur pourrait paraphraser ces tournures par une expression comme « leur regard, leur écoute et leur compréhension ne perçoivent pas *comme il faut* ». C'est bien le *comme il faut* qui inscrit le discours du locuteur dans le domaine axiologique (bon/mauvais). Ces constructions verbales véhiculent donc un jugement évaluatif qui présuppose que le locuteur est *bon* pour ses auditeurs. La sélection des

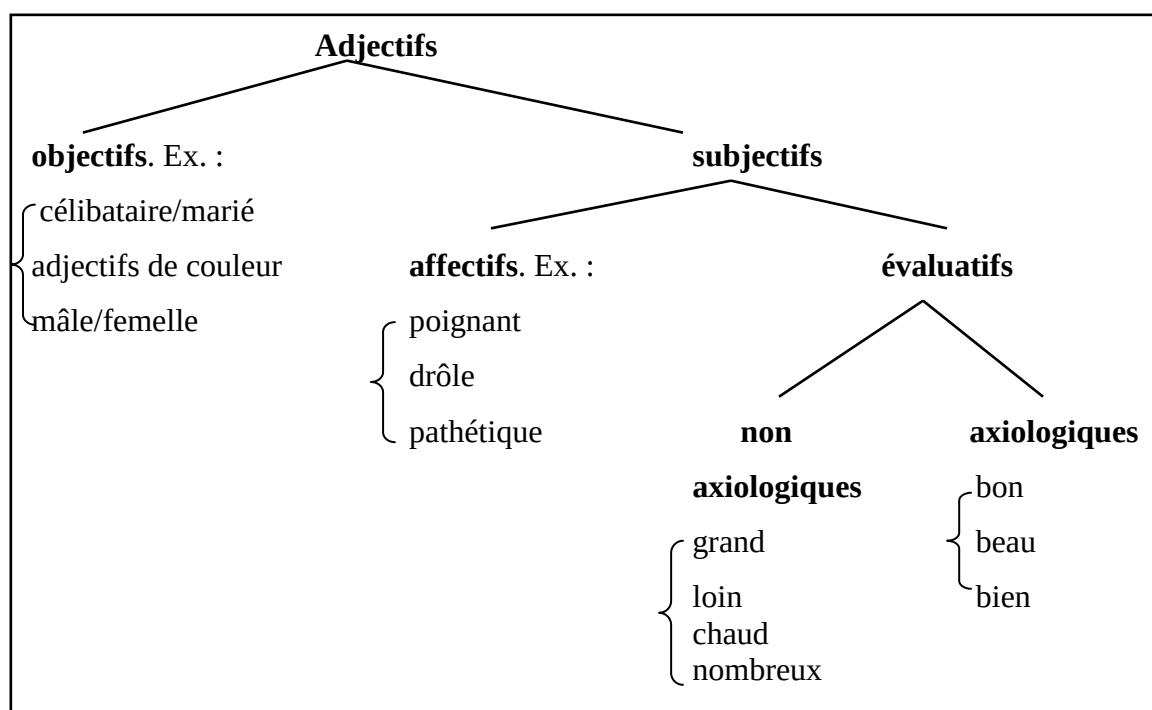
⁸⁷⁰ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 113.

verbes porte déjà au langage la mise en garde que le locuteur adresse à ses auditeurs. Cette attention pour les auditeurs est réitérée dans les injonctions qui portent justement sur le verbe « entendre ». L'expression « celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (v. 9.43) ajoute la valeur affective du signifiant typographique (!) au verbe « entendre ». Ce verbe véhicule ainsi tout au long du récit une subjectivité de langage qui rappelle régulièrement à l'auditeur/lecteur que le locuteur, dans une visée du *bien*, cherche à lui faire entendre *comme il faut*. On peut ajouter un dernier exemple concernant l'emploi de verbes plus fortement marqués de subjectivité. En utilisant le verbe περισσεύω / *avoir en surabondance* (v. 12a), le locuteur véhicule sa propre conception de l'abondance, donc de ce qui va au-delà de la *bonne* mesure. Cette évaluation quantitative fixe un pôle du *trop* : un surplus qui est immédiatement construit en opposition avec le verbe αἶρω ἀπο / *enlever loin de* (v. 12b). Quant au verbe σκανδαλίζω / *tomber*, placé sous la responsabilité du locuteur, il suppose l'idée qu'a le personnage de ce qui peut faire obstacle et faire trébucher⁸⁷¹. Le verbe s'inscrit radicalement dans un axe du bien et du mal et confirme ainsi la construction axiologique du personnage en deux pôles contraires. L'auditeur/lecteur est appelé à chercher ce qui peut, dans le récit, correspondre à cette surabondance ou à cette chute que porte au langage le personnage principal. On pourrait ajouter que ces deux verbes appartiennent au discours du locuteur, c'est en passant par les récits paraboliques que l'auditeur/lecteur peut commencer sa construction de sens. La parabole ne pourra fournir qu'une expérience de cette abondance ou de cette chute : par la nature même de son langage, elle ne se situe pas sur le mode de l'interprétatif mais exclusivement sur celui du narratif. L'usage d'un vocabulaire subjectif marqué permet au récit de construire un discours qui préexiste aux paraboles et de cette manière, devient susceptible de signifier la radicalité de l'enjeu : la surabondance ou la chute.

La subjectivité du discours transparaît encore dans les adjectifs sélectionnés et particulièrement les adjectifs subjectifs. Pour en mesurer l'effet-valeur, l'étude propose d'envisager une catégorisation des adjectifs telle que Kerbrat-Orecchioni la schématise dans ce tableau⁸⁷² :

⁸⁷¹ On retrouve cette même marque subjective dans le verbe français, « scandaliser », que le verbe grec a fourni. « Le verbe français conserve d'abord les sens étymologiques, "inciter au péché" et "susciter par son mauvais exemple la réprobation", d'où se *scandaliser* (1440-1475) "se rendre coupable devant Dieu", sens disparu. Par extension, le verbe a signifié "divulguer (quand il s'agit du mal)" (v.1380, *escandalisier*) puis "diffamer, déshonorer" (1409), encore à l'époque classique, et dans un emploi concret "faire mal (à qqn) physiquement" (1644, Scarron). », Alain REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, op.cit., p. 3407.

⁸⁷² Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 94.



Cet outil d'analyse permet de faire quelques remarques au sujet de la sélection des adjectifs dans ce discours en paraboles. Tout d'abord il faut remarquer que le récit n'emploie aucun adjectif objectif. Le discours ne cherche donc pas à gommer dans l'énoncé des traces d'énonciation : il laisse la subjectivité apparaître. Cette absence révèle *a contrario* que le narrateur ne vise pas non plus à se tenir au plus proche du pôle de l'objectivité : ce qu'il raconte relève de l'évaluatif. Un autre constat pointe que le récit n'emploie pas non plus d'adjectifs subjectifs affectifs⁸⁷³. Le discours en paraboles ne porte pas de marqueurs affectifs sur les personnages en présence et le locuteur principal ne laisse que peu de traces d'un investissement affectif dans son discours. L'analyse du vocabulaire des sentiments a montré qu'on se situe plus sur le plan du sensible que du sentiment. L'enjeu repose davantage sur la perception que les personnages ont d'une extériorité plutôt que d'une intériorité⁸⁷⁴. Pour en rendre compte, le récit n'emploie que des adjectifs subjectifs et évaluatifs. Parmi eux quelques uns sont non axiologiques⁸⁷⁵. Ils participent principalement à l'évaluation

⁸⁷³ « Définition : les adjectifs affectifs énoncent, en même temps qu'une propriété de l'objet qu'ils déterminent, une réaction émotionnelle du sujet parlant en face de cet objet. Dans la mesure où ils impliquent un engagement affectif de l'énonciateur, où ils manifestent sa présence au sein de l'énoncé, ils sont énonciatifs. », Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 95.

⁸⁷⁴ Sur ce point, on pourrait discuter la classification du mot *joie* / *χαράς* (v. 20.44) qui renvoie à l'adjectif « joyeux ». Le terme renvoie à des valeurs affectives : il suppose une sensation agréable. Pourtant, dans ce contexte, le mot est davantage chargé d'une connotation axiologique : il intervient pour décrire ce que ressent un personnage qui agit dans le sens du discours, donc participe à l'élaboration d'un axe du bien et du mal. Kerbrat-Orecchioni propose de nommer ces adjectifs qui recouvrent deux catégories, des axiologico-affectifs.

⁸⁷⁵ « Définition : cette classe comprend tous les adjectifs qui, sans énoncer de jugement de valeur, ni d'engagement affectif du locuteur (du moins au regard de leur stricte définition lexicale : en contexte, ils peuvent bien entendu se colorer affectivement ou axiologiquement), impliquent une évaluation qualitative ou quantitative

quantitative des objets qu'ils déterminent. Comme l'ensemble des expressions évaluatives et le contenu du discours (« il leur parla de *beaucoup* de choses en paraboles » v. 3) l'indiquent déjà, ces adjectifs témoignent de l'idée de mesure (et de démesure) véhiculée par le locuteur. Ils se rapportent à l'image des propres représentations des normes quantitatives du personnage⁸⁷⁶. Ces adjectifs de mesure jouent ainsi avec les notions de quantité (« *nombreux* / πολλοὶ prophètes et justes » v. 17), de productivité (*sans fruit* / ἄκαρπος v. 22⁸⁷⁷), de taille (*la plus petite* / μικρότερον et *la plus grande* / μεῖζον v.32) ou de durée (*neuf* / καὶνὰ et *vieux* / παλαιά v. 52). Au v. 21, l'adjectif πρόσκαιρος / *de brève durée* permet d'évaluer plus précisément la représentation que se fait le locuteur de la durée. L'adjectif est en effet porteur d'une indication : la brièveté implique de ne pas tenir dans l'adversité. Le locuteur propose une représentation de la durée comme une position qui se tient *contre*, une attitude endurante et résistante face aux obstacles. Cette représentation combative est véhiculée par les paraboles qui racontent des histoires de conflits entre deux pôles. On pourrait ajouter que ces adjectifs témoignent principalement de l'ampleur de l'exercice auquel se livre le locuteur et de l'abondance qui caractérise sa parole, comme si, par son genre, la parabole était seule capable de couvrir un aussi vaste chantier expérimental. Dans cette même catégorie d'adjectifs, il faut enfin souligner l'usage de ὅμοιος / *semblable* utilisé dans ce récit à valeur de comparatif. Le locuteur l'utilise sous sa responsabilité pas moins de six fois (v. 31.33.44. 45.47.52) auxquelles on peut ajouter un usage sous forme verbale (v. 24). Cet adjectif manifeste clairement le jeu comparatif qui structure l'ensemble du discours. C'est le locuteur lui-même qui met en équivalence le *Royaume des cieux* et les paraboles. Il choisit de livrer à évaluation le *Royaume* en tenant pour égale valeur l'expression de son expérience à l'expérience narrative. Ce simple constat manifeste la volonté de partage du personnage

de l'objet dénoté par le substantif qu'ils déterminent, et dont l'utilisation se fonde à ce titre sur une double norme :

(1) interne à l'objet support de la qualité ;

(2) spécifique du locuteur – et c'est dans cette mesure qu'ils peuvent être considérés comme "subjectifs".

En d'autres termes, l'usage d'un adjectif évaluatif est relatif à l'idée que le locuteur se fait de la norme d'évaluation pour une catégorie d'objets donnée. », Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation, op.cit.*, p. 97.

⁸⁷⁶ Pour être plus précis encore, le seul adjectif subjectif évaluatif et non axiologique qui est à mettre au compte du narrateur est le premier du récit : « et des foules nombreuses / πολλοί se rassemblèrent autour de lui », v. 2a. Le narrateur ne pouvait se faire l'écho de l'immensité du propos qu'au travers des détails de la mise en scène. Il est important de préciser que ces mentions quantitatives ne sont pas proportionnelles à l'importance du discours mais traduisent plutôt ici quelque chose de l'ordre de la puissance d'évocation de la parole.

⁸⁷⁷ On peut classer l'adjectif ἄκαρπος parmi les subjectifs évaluatifs non axiologiques car s'il se traduit littéralement par *sans fruit*, il signifie pareillement, et métaphoriquement, *vain*, *inutile*. Cette acception le charge d'un point de vue évaluatif et associe la non-quantité à l'inutilité. L'adjectif témoigne de l'attachement du locuteur à la productivité de sa parole, donc à son désir d'entrer *véritablement* en communication avec ses auditeurs.

Jésus, son désir de faire comprendre (entendre) à ceux-là ce que lui-même sait ou connaît du *Royaume*. Évaluer un objet jugé précieux, c'est donc nécessairement lui accorder son attention et avoir le souci d'en faire mesurer la valeur. Parce qu'elle est mise en langage, cette évaluation suppose le partage de la nouvelle et suscite l'envie de l'acquérir. On peut enfin souligner que si l'adjectif ὅμοιος / *semblable* porte le principe même du discours (la comparaison), il n'est pas axiologique. On pourrait alors en déduire que, par rétrospection, le fondement du discours ne l'est pas non plus et que seule la mesure de l'ampleur du propos (du *Royaume*) est visée.

Kerbrat-Orecchioni propose une dernière catégorie et définit ainsi les adjectifs subjectifs, évaluatifs et axiologiques :

« *Définition* : Comme celle des adjectifs précédents, leur utilisation implique une double norme :

- interne à la classe de l'objet-support de la propriété : les modalités du beau varient avec la nature de l'objet à propos duquel on prédique cette propriété.
- interne au sujet d'énonciation, et relative à ses systèmes d'évaluation (esthétique, éthique, etc.). Le fonctionnement des axiologiques est donc de ce point de vue analogue à celui des autres évaluatifs [...].

Mais en plus, et à la différence des précédents, les évaluatifs axiologiques portent sur l'objet dénoté par le substantif qu'ils déterminent un jugement de valeur, positif ou négatif. Ils sont donc doublement subjectifs :

- (1) dans la mesure où leur usage varie [...] avec la nature particulière du sujet d'énonciation dont ils reflètent la compétence idéologique ;
- (2) dans la mesure où ils manifestent de la part de L une prise de position en faveur, ou à l'encontre, de l'objet dénoté.

C'est pourquoi un modèle prétendant quantifier la subjectivité langagière devrait leur affecter un indice fort, nettement plus fort en tout cas qu'aux évaluatifs non axiologiques, qui ne sont subjectifs qu'au regard de (1), et encore à un degré moindre, car un consensus s'établit plus facilement sur la norme de grandeur, de cherté, de froidure, etc., valable pour un objet donné, que sur la norme qui permet de le qualifier de "beau", ou même d'"utile". »⁸⁷⁸

⁸⁷⁸ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 102-103.

Les adjectifs sélectionnés dans ce discours en paraboles sont tous subjectifs et évaluatifs, mais les plus fréquemment employés sont également axiologiques. Le locuteur principal sélectionne majoritairement des adjectifs qui laissent transparaître sa propre évaluation de l'objet de son discours, c'est-à-dire du *Royaume des cieux*. Ainsi l'adjectif *καλός* / *beau* est sélectionné huit fois par Jésus (v. 8.23.24.27.37.38.45.48). *Beau* est intrinsèquement axiologique et sa valeur sémantique l'associe, naturellement, à une évaluation positive. Il n'est employé ici que dans un cadre parabolique (donc sous la seule responsabilité du locuteur) et permet d'en qualifier les objets principalement utilisés dans la narration : la terre (v. 8.23), la semence (v. 24.27.37.38), les perles (v. 45) et les poissons (v. 48)⁸⁷⁹. D'un point de vue axiologique, il qualifie positivement les éléments nécessaires à ses récits paraboliques. Ainsi par répercussion on peut dire qu'il qualifie positivement ce qu'il est en train de faire (parole / semence) et ceux pour qui il le fait (auditeurs / terre) quel qu'en soit le résultat. Ces rapprochements sont d'autant plus favorisés, que l'adjectif *καλός* s'applique dans ce contexte à des dénotés qui ne lui sont pas naturellement associés. Le *beau* n'est pas l'adjectif auquel les auditeurs/lecteurs peuvent s'attendre pour qualifier de la terre, de la semence ou des poissons. La valeur esthétique, que l'adjectif véhicule spontanément, déroute : le décalage entre l'adjectif et le nom auquel il se rapporte force l'imagination à chercher du sens autrement, à le construire en dehors du seul monde agricole. Cet adjectif porte des valeurs esthétiques (il qualifie alors l'aspect), mais aussi des valeurs morales (il qualifie alors la nature). Dans ce contexte, le beau charrie avec lui les notions positives de bon et de bien. Son contexte d'utilisation spécifie donc sa valeur axiologique puisqu'à cette beauté s'ajoute un aspect précieux⁸⁸⁰. La parabole du marchand de perles l'exprime littéralement (v. 45-46) : le marchand cherche de belles perles, il en trouve une *précieuse* / *πολύτιμος* v. 46. Ce dernier adjectif qualifie un peu plus l'axe du *beau* et lui confère une caractéristique supplémentaire. La présence de ce *beau* est généralement attestée dans un contexte qui lui est contraire (les échecs du semeur v. 4-7.23 – la présence des ivraies v. 24.27.38 – la présence des pourris v. 48). Ces constructions en opposition lui ajoutent encore de la valeur qui se répercute dans le discours. L'adjectif *καλός* dépasse largement les délimitations sémantiques des termes employés dans les paraboles. Il sert au débordement de sens du récit parabolique, en incitant à

⁸⁷⁹ Dans le cadre de la parabole du filet, il faut noter que l'adjectif est employé sous une forme substantivée : « on ramasse *les beaux* / τὰ καλὰ dans des paniers, mais on jette *les pourris* / τὰ σαπρὰ dehors. » v. 48. Cette forme accentue l'insistance faite sur la qualification plutôt que sur l'objet qualifié (les poissons). Construit en opposition avec *les pourris*, l'adjectif substantivé est aussi plus fortement marqué de la faveur du locuteur.

⁸⁸⁰ On peut préciser que l'adjectif *καλός* peut aussi se traduire par « précieux », dans ce sens qu'il qualifie un objet parfaitement accompli, *naturellement* beau.

dépasser le sens littéral. Il sert aussi au débordement narratif, en favorisant l'imagination et la représentation personnelle des auditeurs/lecteurs. Son contexte d'utilisation donne de l'ampleur au propos et élargit l'entreprise du locuteur.

Selon le critère de fréquence, il faut encore mentionner la récurrence de l'emploi de deux adjectifs substantivés : le méchant / πονηρός (v. 19.38.49) et le juste / δίκαιος (v. 17.43.49). Placées entièrement au compte du locuteur, ces manières de désigner ces deux types de personnage favorisent l'interprétation évaluative de l'auditeur/lecteur. En construisant une opposition fondée sur une valeur éthique (l'axe du bien et du mal est dans ce cas nettement identifiable), le paraboliste incite (voire impose) à son auditeur de prendre parti. Ce choix se répercutera nécessairement sur une relation, en faveur ou en opposition, avec le locuteur responsable du discours. Le personnage Jésus marque son langage par sa manière d'évaluer les hommes (les méchants et les justes) et sa manière d'évaluer leur champ d'action (*les beaux et les pourris*). En insistant sur ce *beau* porté au langage par la parabole, il focalise l'attention de ses auditeurs sur le récit parabolique et lui impose d'en passer par sa narration. L'objet de la quête proposée est associé à ce beau qui n'est véhiculé, comme le *Royaume des cieux*, que par le langage parabolique. L'abondance des adjectifs subjectifs, évaluatifs et axiologiques manifeste toute l'attention que le locuteur veut faire porter à ses auditeurs sur la parabole : le *Royaume des cieux* a quelque chose à voir avec ce beau dont la parabole invite à faire l'expérience. Les adjectifs (subjectifs et évaluatifs) radicalisent encore un peu plus l'enjeu que les paraboles contiennent et que le locuteur veut communiquer à ses auditeurs. Ce désir du locuteur laisse aussi des traces dans le discours lorsque ce dernier qualifie de bienheureux / μακάριοι (v. 16) les yeux et les oreilles qui permettent de voir et d'entendre *comme il faut*, c'est-à-dire comme le locuteur le souhaite pour ses auditeurs. Cet adjectif subjectif témoigne en effet de la nature positive de la relation voulue par le locuteur avec ses auditeurs et de la nature positive de ce qu'il y a à voir et à entendre⁸⁸¹. L'adjectif qualifie, non

⁸⁸¹ En contexte matthéen, l'adjectif renvoie les auditeurs/lecteurs au début du sermon sur la montagne (5,1-12) où *bienheureux* sert à neuf reprises pour qualifier différents types de personnages (dont les pauvres par l'esprit, les affligés, les doux, etc.). Cet adjectif, particulièrement marqué en contexte matthéen, relie le discours en paraboles à l'enseignement de Jésus et place les auditeurs/lecteurs dans un statut particulier et privilégié. Le commentaire de Luz propose ainsi son interprétation du v. 16, axée sur les personnages des disciples : « Verse 16 brings an abrupt change in tone and content. Matthew begins anew with a disciples' beatitude. [...] In place of the people's closed eyes and blocked ears are the seeing of the eyes and the hearing of the ears of the disciples. [...] The reader remembers 11 : 4. They "see" the healings that belong to the promised and longed-for time of salvation. They "hear" the "gospel of the kingdom". As in v. 13, seeing and hearing are not simply identical to understanding ; but they are associated with it. "Seeing eyes" and "hearing ears" are the basis on which understanding can grow. The disciples *are* not understanding people, but they *become* such through Jesus' instruction. », Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 247. On peut simplement souligner que, comme au chapitre 5, la présence des foules et des disciples est attestée mais difficile à repérer distinctement. Au chapitre 13, l'adjectif « bienheureux » s'applique, non pas littéralement aux disciples, mais aux yeux qui sont en train de voir

pas un type de personnage (comme en 5,3-12), mais des moyens de perception, c'est-à-dire que la valeur ajoutée par l'adjectif repose, non pas sur le sujet, mais sur sa compétence qui est celle de voir et d'entendre⁸⁸².

b) Le plan syntaxique : la combinaison

L'étude des principaux lieux d'inscription de la subjectivité langagière dans cet énoncé manifeste en partie ce que, d'un point de vue axiologique, le locuteur entend mettre en valeur. Son investissement personnel (donc subjectif) se traduit ainsi dans la sélection qu'il opère : le choix de son sujet (qui place son activité de parole sous les signes de l'abondance et de la confiance), le registre de langue (marqué par l'authenticité et la proximité de sa parole), le choix des images (valorisant la dimension pragmatique de son discours) et les expressions évaluatives (incitation à l'expérience narrative, valorisation de la quête). À ces sélections, s'ajoute encore l'inscription déictique du discours qui témoigne de la situation concrète dans laquelle le discours est prononcé. Kerbrat-Orecchioni rappelle l'importance des déictiques :

« Parler c'est signifier, mais c'est en même temps référer : c'est fournir des informations spécifiques à propos d'objets spécifiques du monde extralinguistique, lesquels ne peuvent être identifiés que par rapport à certains "points de référence" (Pohl 1975), à l'intérieur d'un certain "système de repérage" (Culioli 1973). [...] ce repérage a la particularité de s'effectuer non par rapport à d'autres unités internes au discours, mais par

et aux oreilles qui sont en train d'entendre, à celui qui *se tient là*. Est évalué comme *bienheureux* celui qui accède à l'enseignement.

⁸⁸² Matthieu rapporte en 11,2-5 un épisode au cours duquel les disciples de Jean viennent interroger Jésus sur son identité. La réponse de Jésus définit ce qu'il y a à entendre et à voir (en reprenant en partie des textes d'Ésaïe) : « Allez *rapporter* / ἀπαγγείλατε à Jean ce que vous *entendez* / ἀκούετε et *voyez* / βλέπετε : les aveugles *retrouvent la vue* / ἀναβλέπουσιν et les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds *entendent* / ἀκούουσιν, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres, et *bienheureux* / μακάριός celui qui ne *tombera* / σκανδαλισθῇ pas à cause de moi ! » (11,4-6). S'en suit une déclaration de Jésus au sujet de Jean le Baptiste dans laquelle l'auditeur/lecteur trouve un bien-voir (qu'avez-vous vu au désert ? v. 7.8.9), le *Royaume des cieux* (v. 11-12), un bien-entendre (Celui qui a des oreilles, qu'il *entende* / ἀκούετω ! v. 15) et une comparaison (À qui *comparerai-je* / ὁμοιώσω cette génération ? / elle est *semblable* / ὁμοία à des enfants, v. 16). Dans ce passage, Matthieu assimile le personnage Jésus à l'objet *Royaume* : le bien-voir et le bien-entendre les identifient ensemble. Dans cette perspective l'auditeur/lecteur retrouve dans le discours en paraboles les mêmes enjeux de reconnaissance qu'en 11,2-5, mais cette fois *le Royaume* est placé au centre (ce qui est radicalement nouveau par rapport au temps de Jean le Baptiste) : *le Royaume* est ce qui est donné à voir et à entendre, ce qui permet d'identifier son énonciateur. C'est par son expérience narrative (la parabole) que l'auditeur/lecteur accède à Jésus, c'est-à-dire à son évangile. On pourrait formuler cette hypothèse en affirmant que le discours en paraboles manifeste exactement ce que la prédication de Jean préparait : les paraboles *du Royaume* rendent définitivement caduque la question des disciples de Jean à Jésus.

rapport à quelque chose qui lui est extérieur et hétérogène : les données concrètes de la situation de communication. »⁸⁸³

Le choix et l'interprétation des déictiques interrogent la situation de communication, particulièrement les rôles joués par les personnages dans la relation d'allocution et leurs situations spatio-temporelles. Dans ce corpus les trois catégories (personnelle, temporelle et spatiale) de fonctionnements déictiques semblent repérables. La catégorie personnelle permet, par exemple, d'envisager plus précisément la question de l'identification du *vous* / ὑμῖν et du *ceux-là* / ἐκείνοις qui se pose tout au long de la réponse de Jésus adressée aux disciples (v. 11-18). La catégorie temporelle permet par exemple d'appréhender la représentation du temps qui fonctionne dans le récit englobant (voir la mise en relation au contexte du v. 1 : *en ce jour-là* / ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ et d'en comparer le mécanisme aux représentations temporelles qui fonctionnent dans les récits paraboliques (par exemple : « le temps présent » v. 22 ; « au temps de la moisson » v. 30.). Enfin la catégorie spatiale permet d'établir une représentation des déplacements du locuteur (voir les verbes « sortir » v. 1 ; « aller » v. 36.53.) et de les comparer aux représentations spatiales véhiculées par les paraboles (voir par exemple les délimitations de l'espace dans la parabole du semeur v. 3-8 ou des ivraies v. 24-30). L'ensemble de ces analyses entend souligner les empreintes subjectives laissées par le locuteur dans son propre discours. Si l'on considère cette remarque de Kerbrat-Orecchioni, cette exploration semble sans fin :

« Il va de soi que toute unité lexicale est, en un sens, subjective, puisque les "mots" de la langue ne sont jamais que des symboles substitutifs et interprétatifs des "choses". [...] la linguistique répète et démontre qu'en aucune manière les productions discursives qu'autorisent les langues ne sauraient fournir un quelconque "analogon" de la réalité, puisqu'elles découpent à leur manière l'univers référentiel [...]. »⁸⁸⁴

Il convient donc désormais de poursuivre l'étude du plan syntaxique à partir, non plus des sélections opérées par le locuteur, mais de sa manière de les agencer pour construire un énoncé. Il s'agit d'étudier la seconde opération fondamentale de tout acte de parole : la combinaison⁸⁸⁵. Cette opération permet de comprendre les intentions du locuteur, en ce sens que l'organisation de son discours en oriente les effets. En comprenant l'agencement des

⁸⁸³ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 62.

⁸⁸⁴ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op.cit., p. 79.

⁸⁸⁵ Cette proposition renvoie à une conception de l'acte de parole, tel que Jakobson le définit (principalement dans ses *Essais de linguistique générale*) et qui repose sur deux modes d'arrangement : la sélection des signes et la combinaison de ces signes.

termes (au niveau d'une prise de parole – la micro-organisation – ou au niveau de l'ensemble du discours – la macro-organisation), il est possible de déterminer les effets de sens recherchés (ou réalisés) dans l'acte de parole.

- La micro-organisation

Au niveau de la micro-organisation, il existe deux types possibles d'agencement. Le premier relève de la parataxe, c'est-à-dire que le propos tenu présente différentes propositions qui n'ont aucun lien logique entre elles. Le discours évolue au fil des sentiments ou des sensations mais ne défend aucune argumentation précise ni visée particulière :

« Parataxe. Disposer côte à côte deux propositions sans marquer le rapport de dépendance qui les unit. [...] La mise en parataxe consiste essentiellement en un effacement des taxèmes – par ce terme, nous désignons les segments de discours (préposition, conjonction, verbe copule, etc.) dont le rôle est d'indiquer le rapport des syntagmes entre eux. »⁸⁸⁶

La parataxe signe un discours émis spontanément et généralement, le lecteur y perçoit une vision du monde éclatée, fondée sur l'affectivité. Ce procédé d'agencement est absent du discours en paraboles tenu en Mt 13. L'auditeur/lecteur est confronté à un discours construit qui coordonne ses propositions et structure son propos. À l'opposé de la parataxe, se trouve le pôle de l'hypotaxe, qui organise et hiérarchise les propositions :

« En général, on entend, en linguistique, par relation hypotaxique la relation hiérarchique reliant deux termes situés sur deux paliers de dérivation différents (exemple : relation entre principale et subordonnée, entre déterminé et déterminant, etc.). [...] En tant qu'elle est de nature hiérarchique, l'hypotaxe s'oppose à la parataxe (qui n'établit, entre deux termes contigus, aucun rapport de dépendance). »⁸⁸⁷

Au niveau de la micro-organisation, les prises de parole du personnage Jésus tendent manifestement vers le pôle de l'hypotaxe. On peut citer l'exemple des structures narratives qui se répètent dans chaque parabole. La parabole des ivraies (v. 24-30) se déploie ainsi à partir d'une situation initiale (v. 24b) suivi d'un nouement (v. 25-27) puis d'une action transformatrice (v. 28) qui aboutit à un dénouement (v. 29) et à l'exposition d'une situation finale (v. 30). Les articulations narratives sont particulièrement soignées. Elles témoignent

⁸⁸⁶ Bernard DUPRIEZ, *Gradus. Les procédés littéraires, (Dictionnaire)*, Paris, Union générale d'Éditions, coll. « 10/18 », Paris, 1984, p. 358.

⁸⁸⁷ Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTÈS, *Sémiotique, op.cit.*, p. 175.

par exemple d'une structuration du temps (manifestée par les compléments circonstanciels de temps en début de phrase v. 25a.26a.30b). Le récit est agencé de telle façon qu'il véhicule une réponse cohérente à un événement qui l'est moins (le problème de l'ennemi qui sème des ivraies v. 25). Cette parabole, comme les autres, met en place un récit structuré qui témoigne d'une vision du monde organisée et orientée vers une fin.

La prise de parole de Jésus rapportée v. 11-17 présente également des caractéristiques de l'hypotaxe, alors qu'elle ne s'appuie pas sur un genre prédéfini, la parabole, qui structure la prise de parole. La réponse que Jésus fournit à ses disciples combine entre elles ses propositions grâce à une abondance de conjonctions (ὅτι / *parce que* v. 11.16 – καὶ / *et* v. 12.13.14.16.17) et de particules (γὰρ / *en effet* v. 12.17 – δὲ / *mais* v. 11.12.16). Ces mots témoignent à nouveau des articulations logiques du discours et renvoient à une représentation ordonnée du monde. Le locuteur a également recours au langage parabolique, aux analogies (« resplendir comme le soleil » v. 43), aux citations. L'ensemble de ces procédés atteste encore la présence d'une armature logique pour une parole au service de son sujet. Le faire-entendre et le vouloir-faire-entendre du locuteur sont déjà signalés dans ce mode combinatoire. L'acte de parole est appliqué dans une perspective de rentabilité, qui met à profit son mode de langage pour atteindre son objectif, c'est-à-dire être entendu. Sans forcer abusivement le trait, on pourrait ajouter que c'est cette même logique de productivité qui est attestée, d'un point de vue narratif, dans la parabole du semeur (v. 3-8) et son explication allégorique (v. 19-23).

Il convient enfin de souligner que le mode d'expression des disciples rapporté dans ce corpus s'oriente plus naturellement vers le pôle de la parataxe. L'auditeur/lecteur peut en effet percevoir leurs demandes (v. 10.36) comme l'expression de leurs impressions communes à l'écoute de ce discours. De plus leur première question (v. 10) révèle une attitude jusque-là jamais tenue : ils interrogent leur maître pour la première fois sur sa manière de parler. La parabole du semeur ne fait pas l'objet de question, seul le mode de langage intrigue. Leur mode combinatoire laisse transparaître plus de spontanéité que celui du locuteur principal. Leurs interventions s'inscrivent tout de même dans le cadre du discours cohérent de l'ensemble, ce qui ajoute à la parole du personnage Jésus – structurée et orientée – une part de fragilité qui témoigne d'une humanité sans doute à l'image de celle que le narrateur se fait de

ses auditeurs/lecteurs. Les prises de parole des disciples ajoutent une part de faiblesse à un discours principal qui semble ne pas en connaître⁸⁸⁸.

- La macro-organisation

Plus largement encore, il convient d'examiner la manière dont le discours est organisé dans son ensemble. Il s'agit d'envisager sa macro-organisation, telle que Jouve la décrit :

« Concernant la macro-organisation, il conviendra de s'interroger sur le type d'enchaînement qui régit l'ensemble d'un discours et sur l'intention et la vision qui s'y attachent. Tout discours évolue entre deux pôles : l'un *narratif* (il s'agit d'agencer un certain nombre de faits), l'autre *argumentatif* (une intention s'enracine dans des arguments). »⁸⁸⁹

Le personnage Jésus a recours au mode de langage parabolique pour développer son discours au sujet du *Royaume des cieux*. La part narrative, qui découle de ce choix, occupe la majorité de l'énoncé⁸⁹⁰. L'abondance des paraboles témoigne clairement de la confiance du personnage en ce modèle narratif : il se fait narrateur pour exposer publiquement sa conception du *Royaume des cieux*. À travers les types d'enchaînements mis en place entre chacune de ses prises de parole, on peut également percevoir l'insistance avec laquelle il désigne la narration comme son modèle d'élocution. On pourrait dire que le personnage entraîne ses auditeurs vers le pôle narratif au point de ne leur proposer rien d'autre ici pour saisir son propos. La parabole du semeur débute en effet à nu (elle est la seule ici à ne pas comporter de clause introductive), mais elle est suivie d'autres prises de parole manifestement articulées entre elles :

- Entrée brutale dans le flot narratif du discours -

- L'injonction v. 9 qui permet de clore la première parabole

⁸⁸⁸ En analyse du discours, on rappelle que « le discours est orienté. Il est "orienté" non seulement parce qu'il est conçu en fonction d'une *visée* du locuteur, mais aussi parce qu'il se développe *dans le temps*. Le discours se construit en effet en fonction d'une fin, il est censé aller quelque part. Mais il peut dévier en cours de route (digressions...), revenir à sa direction initiale, changer de direction, etc. », Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 188. On peut ajouter qu'ici l'énoncé n'est tenu que par un seul énonciateur et que ce dernier le contrôle de bout en bout (énoncé monologal). Le propos tenu par le personnage Jésus n'est pas dévié par ses interlocuteurs dont les quelques interventions s'inscrivent pleinement dans l'ensemble du discours en paraboles.

⁸⁸⁹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 54.

⁸⁹⁰ D'un point de vue strictement formel on peut dénombrer 36 versets qui utilisent le mode de langage parabolique sur les 53 que contient le corpus étudié. La réponse que Jésus fournit à ses disciples au sujet de ce mode de langage (v. 11-17) constitue la part la plus importante du discours qui ne soit pas construite selon ce modèle narratif. En revanche, on peut ajouter que, dans cette réponse, une citation prophétique occupe une large place (v. 14-15) et qu'elle-même fait référence à un récit préexistant au discours prononcé. Ce simple relevé permet de constater que ce discours tend largement plus vers le pôle narratif que vers le pôle argumentatif.

- L'injonction v. 18 qui permet d'introduire l'explication allégorique de la parabole du semeur
- « Il leur proposa une autre parabole » v. 24 : la voix narrative introduit la prise de parole du personnage + la clause introductive au compte du narrateur
- « Il leur proposa une autre parabole » v. 31 : la voix narrative introduit la prise de parole du personnage + la clause introductive au compte du narrateur
- L'injonction v. 43 qui permet de clore l'explication allégorique de la parabole des ivraies
- La clause introductive qui introduit la parabole du trésor v. 44
- « Encore une fois » redouble la clause introductive de la parabole du marchand de perles v. 45
- « Encore une fois » redouble la clause introductive de la parabole suivante v. 47

**- Rupture brutale de la chaîne narrative
par la question posée par le narrateur v. 51 -**

Ces expressions d'introduction et/ou de conclusion permettent de créer un ensemble cohérent dont la parabole est la clef de voûte de l'édifice. La structure d'ensemble témoigne du choix délibéré du modèle narratif. Cette intention est martelée et révèle la force du lien que le personnage établit entre ce modèle narratif et le *Royaume des cieux*. C'est à travers la parabole que le personnage entend dire et faire entendre sa représentation du *Royaume des cieux*.

Dans cette perspective il est intéressant de rappeler l'étude de Suleiman au sujet du roman à thèse⁸⁹¹. L'auteur envisage le roman à thèse en tant que récit exemplaire et étudie la manière dont la fiction y acquiert une valeur démonstrative. Sur ce point, Suleiman inscrit le roman à thèse dans une rhétorique (c'est-à-dire un art de persuader), issue de la même filiation que la parabole. Cette parenté permettrait d'en établir une structure qui s'articulerait selon trois niveaux complémentaires : l'histoire (le narratif), l'interprétation (l'interprétatif) et l'injonction (le pragmatique). L'interprétation est ce qui dégage de l'histoire un sens univoque et un système de valeurs non ambigu dont l'injonction dégage à son tour une règle d'action. À ce stade, l'auteur ajoute que seul le plan narratif doit être présent explicitement, les deux autres pouvant être déduits par le lecteur. Ce rapide compte rendu permet de mettre

⁸⁹¹ Susan Rubin SULEIMAN, *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit. Avant d'analyser la structure du roman à thèse, l'auteur y propose en effet une définition en lien avec l'*exemplum* et la parabole. Sa lecture offre des points de comparaisons entre ces genres et souligne les éléments jugés fondamentaux pour faire « effet-parabole ».

en évidence la manière dont ce discours en paraboles fait décalage par rapport à une rhétorique qui ne viserait qu'à persuader son auditeur. En Mt 13, le personnage Jésus fait le choix de la force narrative sans pour autant faire aboutir à un niveau interprétatif. Même les deux explications allégoriques contenues dans le récit ne parviennent pas à englober les paraboles dont elles dépendent. L'explication de la parabole du semeur se contente d'une interprétation mais ne les épuise pas toutes. Marguerat se fait l'écho de cette interprétation en rappelant la lecture forcée qu'elle impose à la parabole :

« L'interprétation allégorique, que rapportent les trois évangélistes (Mc 4,13-20 et par.), en fait foi : les quatre terrains où tombe la semence (bord du chemin, pierraille, broussailles et bonne terre) sont lus conformément à une typologie de la réception de la Parole face à la pression du mal, de la persécution ou des soucis du monde. Force est de constater que, si cette lecture n'est pas la seule possible, elle convient à la parabole comme un gant ! Mais l'histoire du semeur fut-elle dès l'origine cette méditation métaphorique sur le succès différencié de la Parole de Dieu chez les croyants ? [...] Mais si l'on examine encore le rapport entre la parabole et son interprétation allégorique, on s'aperçoit que la division en quatre terrains force la lecture. La parabole oppose plutôt la large énumération des échecs de la semence, sur lesquelles elle s'appesantit, à la belle réussite de "tout le reste" des grains (4,8). Que l'étalage spectaculaire des échecs ne fasse pas écran au succès d'une partie importante de la semence : voici ce que l'auditeur est invité à conclure. »⁸⁹²

Quant à l'explication de la parabole des ivraies, elle n'épuise pas non plus l'ensemble des propositions. Il suffit par exemple de faire remarquer que les personnages des serviteurs du maître de maison, qui apparaissent dans la parabole (v. 27.28), ne font pas l'objet d'une transcription allégorique. L'explication laisse (volontairement ou non) un large espace interprétatif à ses auditeurs/lecteurs. Dans ces conditions on pourrait dire que cette explication fonctionne davantage sur le plan narratif (en ce sens qu'elle ajoute une histoire à l'histoire) que sur le plan interprétatif. L'interprétation est largement dépendante ici de l'interactivité du discours, c'est-à-dire que le locuteur confie le niveau interprétatif à ses auditeurs. En guise d'explications, les disciples reçoivent d'ailleurs d'autres paraboles : le personnage Jésus les maintient dans le niveau narratif. L'étude avait déjà souligné que l'énoncé n'était ici tenu que

⁸⁹² Daniel MARGUERAT, *Parabole, op.cit.*, p. 44-45.

par ce seul énonciateur. C'est donc lui qui en contrôle également l'interactivité et qui la construit dans son discours :

« Toute énonciation, même produite sans la présence d'un destinataire, est en fait prise dans une *interactivité* constitutive, elle est un échange, explicite ou implicite, avec d'autres locuteurs, virtuels ou réels, elle suppose toujours la présence d'une autre instance d'énonciation à laquelle s'adresse le locuteur et par rapport à laquelle il construit son propre discours. »⁸⁹³

Le personnage Jésus construit son discours comme un acte de langage qui compare l'objet *Royaume des cieux* à l'objet *narration*, ou plus exactement encore, qui compare le *Royaume* à l'expérience narrative. Le personnage mise sur l'acointance qui se crée entre le niveau narratif de son discours et son auditeur/lecteur. L'accent est mis sur l'interactivité du discours, sur ce qui agit sur l'autre instance d'énonciation. On peut donc dire que le discours en paraboles est fondamentalement une *action* telle qu'on l'entend en analyse du discours :

« Le discours est une forme d'action. La problématique des actes de langage développée par des philosophes comme J.L. Austin (1962) puis J.R. Searle (1969) a massivement diffusé l'idée que toute énonciation constitue un acte (promettre, suggérer, affirmer, interroger...) visant à modifier une situation. A un niveau supérieur, ces actes élémentaires s'intègrent eux-mêmes dans des activités langagières d'un *genre* déterminé (un tract, une consultation médicale, un journal télévisé...) elles-mêmes *en relation avec des activités non-verbales*. Cette action verbale peut aussi être pensée dans des cadres psychosociologiques variés (Trognon 1993, Bronckart 1996). »⁸⁹⁴

Selon cette définition de l'énonciation, on peut considérer le discours en paraboles de Jésus comme constituant un acte (comparer) qui vise au partage d'une expérience⁸⁹⁵. Cette expérience narrative est l'élément *visant à modifier une situation*.

⁸⁹³ Patrick CHARAUDEAU–Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, *op.cit.*, p. 188-189.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁸⁹⁵ En résumant cet acte de langage au verbe « comparer », on pense évidemment au verbe παραβάλλω / *comparer* dont le mot « parabole » est issu. Le verbe peut aussi se traduire par « jeter le long de », « confier », « jeter hors du droit chemin », « mettre à côté de », « conduire », « s'approcher de ». Toutes ces acceptions ouvrent largement le champ lexical lié à la parabole. Elle ne se limite pas à une comparaison, elle est aussi fondamentalement une action qui cherche à agir sur son environnement : « La parabolè est une comparaison, mais elle peut être aussi une rencontre, un choc (dans la bataille), une projection (des rayons du soleil)...On retrouve, dans ce large espace de sens, l'idée de la comparaison que l'on perçoit dans une étymologie de *mashal* : la parabole "jette à côté de", elle place en regard, elle organise une rencontre, elle crée un choc de langage. La parabole dé-route. », Daniel MARGUERAT, *Parabole*, *op.cit.*, p. 10.

Le discours en paraboles est donc élaboré selon un modèle foncièrement narratif qui, pris dans une interactivité constitutive, renonce au niveau interprétatif (ou le confie aux auditeurs/lecteurs). Ce n'est pas son niveau interprétatif qui fait de cette énonciation un acte, mais son niveau narratif. En reprenant les termes de la définition précédemment citée, on peut ajouter que cet acte s'intègre à l'activité langagière à laquelle se livre Jésus, qui est elle-même en relation avec des activités non-verbales. Cette lecture place le discours en paraboles sur un même plan que, par exemple, l'activité miraculeuse de Jésus ou encore son propre parcours narratif. Le discours en paraboles devient l'acte par lequel Jésus manifeste publiquement *le Royaume des cieux*. À ces niveaux narratif et interprétatif s'ajoute celui de l'injonction. Selon l'analyse de Suleiman, l'injonction dégage de l'interprétation une règle d'action. Un second décalage s'instaure par rapport au modèle de la fiction à valeur démonstrative. Contrairement aux récits exemplaires dont traite Suleiman, la parabole ne propose pas d'injonctions qui portent sur un système de valeurs ou un modèle éthique à mettre en pratique. Des injonctions, traduisant des verbes à l'impératif, sont narrativement attestées au cours du discours en paraboles⁸⁹⁶ :

- v. 9 : « Celui qui a des oreilles, qu'il *entende* ! »
- v. 18 : « Vous donc, *écoutez* la parabole du semeur. »
- v. 30 : « *Laissez croître* ensemble l'un et l'autre » ; « *ramassez* en premier les ivraies » ; « *liez-les* en bottes » ; « *rassemblez* le blé »
- v. 36 : « *Explique-nous* la parabole des ivraies du champ. »
- v. 43 : « Celui qui a des oreilles, qu'il *entende* ! »

L'ensemble du discours pourrait être envisagé dans sa fonction injonctive, c'est-à-dire comme une énonciation centrée sur son destinataire qui cherche à agir les auditeurs/lecteurs. En ne relevant dans le discours que les formes d'injonctions les plus simples (celles qui cherchent manifestement à obtenir quelque chose de l'interlocuteur), il apparaît néanmoins que ces injonctions portent, dans le récit englobant, sur l'écoute. Seule la parabole des ivraies offre une pragmatique qui porte, pour le temps présent, sur la nécessité de laisser croître ensemble le blé et l'ivraie (v. 30). Cette injonction s'adresse aux serviteurs du maître de maison, alors que les suivantes sont reportées « au temps de la moisson » et concernent « les

⁸⁹⁶ On entend ici par *injonction*, la « modalité de phrase répondant surtout à la fonction conative du langage (inciter l'interlocuteur à un certain comportement). [...] L'injonction comme attitude a pris l'ampleur d'un genre littéraire, mais sa forme pure reste l'impératif, caractérisé par une absence de pronoms désignant le sujet de l'action (absence qui implique une présence d'autant plus immédiate de celui-ci). », Bernard DUPRIEZ, *Gradus*, *op.cit.*, p. 254.

moissonneurs » (v. 30). Il est intéressant de constater que cette unique injonction concernant le temps présent s'adresse aux personnages qui, justement, ne sont pas identifiés dans l'explication allégorique livrée par la suite (v. 31-43). Le niveau interprétatif étant absent, le niveau de l'injonction ne peut pas pleinement fonctionner. Quant aux autres injonctions, elles attestent finalement que la seule pragmatique qui se dégage de ce discours repose sur l'écoute : *écouter* est la seule règle d'action énoncée. Elle ne renvoie pas à un bien-faire mais au fondement de l'action menée par le locuteur, c'est-à-dire l'expérience narrative⁸⁹⁷. La nature de cette injonction n'est pas expliquée mais elle est renvoyée au niveau narratif. La réponse de Jésus à ses disciples au sujet de sa manière de parler (v. 11-17) argumente en ce sens. Un des seuls passages où le personnage a recours au modèle argumentatif renvoie à nouveau au niveau narratif du discours. Son argumentation se conclut d'ailleurs par une injonction : « Vous *donc* / οὖν *écoutez* / ἀκούσατε la parabole du semeur. » (v. 18). Après avoir distingué deux sortes d'écoute (celle qui entend et celle qui n'entend pas v. 13-15), le personnage Jésus resitue ses auditeurs dans l'axe des « bienheureux » (v. 16) qui entendent et voient ce que « de nombreux prophètes et justes ont désiré » (v. 17). C'est en ce sens que ces versets s'inscrivent dans une perspective argumentative, parce qu'ils présentent le point de vue du locuteur et parce qu'ils apportent une orientation nouvelle à ses interlocuteurs.

« Si l'on définit l'argumentation comme une tentative pour modifier les représentations de l'interlocuteur, il est clair que toute information joue ce rôle et qu'elle peut être dite argumentative en ce sens (Benveniste). Tout énoncé, toute succession cohérente d'énoncés (descriptive, narrative) construit un point de vue ou "schématisation", dont l'étude constitue l'objet de la logique naturelle. Pour J.B. Grize, l'argumentation est "une démarche qui vise à intervenir sur l'opinion, l'attitude, voire le comportement de quelqu'un", par les moyens du discours. "Telle que je l'entends, l'argumentation considère l'interlocuteur, non comme un objet à manipuler, mais comme un alter ego auquel il s'agira de faire partager sa vision. »⁸⁹⁸

⁸⁹⁷ *Écouter* est une pragmatique qui renvoie logiquement l'auditeur/lecteur à l'attitude du disciple. L'écoute constitue ici le lien qui unit le maître aux disciples. Elle est également narrativement illustrée au cours des deux épisodes qui encadrent le discours en paraboles. En 12,46-50 elle est l'attitude de celui qui est désigné comme membre de la famille de Jésus et coïncide avec la pragmatique qui consiste à « faire la volonté de mon Père qui est aux cieux » (v. 50). En 13,54-58 elle est refusée au personnage Jésus décrit en situation d'enseignement. Ce rejet se conclut par une absence de miracles et est qualifié d'« absence de foi » (v. 58).

⁸⁹⁸ Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 66-67. Il s'agit ici d'une définition de l'argumentation comme l'expression d'un point de vue (en un seul ou plusieurs énoncés), comme éclairage ou schématisation. Ce type d'argumentation est à distinguer de

En se fondant sur les Écritures (citation d'Ésaïe v. 14-15), le locuteur interprète l'histoire de ses interlocuteurs et les y oriente. Il inscrit ses auditeurs dans le même axe de désir et d'attente que leurs prédécesseurs. Son argumentation consiste ici à leur faire partager, non pas un avis, mais une promesse d'expérience, celle qui se joue au niveau narratif, à travers les paraboles.

Le discours en paraboles repose donc sur une confiance en un modèle narratif. C'est à lui que le locuteur confère la responsabilité de faire partager une expérience comparable au *Royaume des cieux*. Les niveaux interprétatif et pragmatique renvoient d'ailleurs tous les deux à ce niveau narratif comme si le locuteur n'avait cessé de réorienter les auditeurs/lecteurs vers du récit. C'est bien dans cette rencontre entre l'auditeur/lecteur et la parabole que se joue la visée du discours, échappant ainsi à tout contrôle du locuteur lui-même. La macro-organisation met en lumière cette intention du locuteur, celle de porter l'auditeur/lecteur au plus près de l'expérience parabolique. À cette intention est rattachée une vision. Celle-ci envisage l'auditeur/lecteur comme un individu à qui, sur la seule parole du locuteur, il est donné de recevoir le *Royaume des cieux*.

c) Le plan pragmatique : l'orientation vers autrui

En se fondant sur le schéma selon lequel « le locuteur sélectionne une série de termes dans le réservoir de la langue et les combine ensuite d'une certaine manière pour construire un énoncé »⁸⁹⁹, la méthode de Jouve a proposé d'étudier les valeurs exprimées par les personnages d'abord sur un plan sémantique (la sélection) puis sur un plan syntaxique (la combinaison). Il convient maintenant de le faire sur un plan pragmatique. La pragmatique s'intéresse aux relations des signes avec leurs utilisateurs, à leur emploi et à leurs effets :

« De manière plus générale, quand on parle aujourd'hui de composant pragmatique ou quand on dit qu'un phénomène est soumis à des "facteurs pragmatiques", on désigne par là le composant qui traite des processus d'interprétation des énoncés en contexte [...]. »⁹⁰⁰

Jouve s'intéresse particulièrement à la force illocutoire de l'énoncé, c'est-à-dire au discours en tant qu'acte de langage qui influe sur les rapports entre interlocuteur et interlocutaire, qui

l'argumentation comme mode spécifique d'organisation de plusieurs énoncés, comme discours logique. Ces deux définitions ne sont pas présentées comme incompatibles.

⁸⁹⁹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 37.

⁹⁰⁰ Patrick CHARAUDEAU - Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 454.

produit un effet direct *en disant*⁹⁰¹. Il envisage donc le locuteur comme un personnage qui a l'intention de produire un effet sur son interlocuteur :

« Analyser la dimension pragmatique d'un discours, c'est étudier la façon dont il tente d'agir sur autrui. Tout énoncé étant, structurellement, orienté vers quelqu'un, le sujet révèle ses valeurs à travers le choix de son allocutaire et les stratégies qu'il met en place. »⁹⁰²

Cette proposition d'analyse repose sur la définition du discours que donne Benveniste et qui en souligne la nature pragmatique :

« Il faut entendre discours dans sa plus large extension : toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. C'est d'abord la diversité des discours oraux de toute nature et de tout niveau, de la conversation triviale à la harangue la plus ornée. Mais c'est aussi la masse des écrits qui reproduisent des discours oraux ou qui en empruntent le tour et les fins : correspondances, mémoires, théâtre, ouvrages didactiques, bref tous les genres où quelqu'un s'adresse à quelqu'un, s'énonce comme locuteur et organise ce qu'il dit dans la catégorie de la personne. »⁹⁰³

Le travail consiste donc à envisager ce discours comme un acte de langage qui génère une relation d'influence entre son locuteur et ses interlocuteurs. Avant de préciser la nature de cette influence (le mot est ici à prendre dans son sens le plus large), il faut d'abord établir la figure de l'allocutaire.

Un allocutaire est un destinataire direct, c'est-à-dire qu'il est désigné par le locuteur et entre dans le cadre participatif du discours⁹⁰⁴. Cette définition entend faire remarquer que sont exclus ici les destinataires dits « indirects » qui pourraient être concernés par le discours en paraboles, mais qui ne sont pas désignés par le locuteur. Si les paraboles font allusion à des débats qui pourraient concerner le personnage Jésus et ses propres opposants (les Pharisiens), elles ne le font que dans une stratégie de dialogue indirect. On ne s'intéressera ici qu'aux personnages qui se trouvent en situation de communication orale, c'est-à-dire « les grosses

⁹⁰¹ En ce sens il faut souligner que l'illocution relève essentiellement du domaine de la communication verbale et renvoie à la compétence du personnage locuteur. Cette notion interviendra de nouveau lorsqu'il s'agira d'étudier la compétence et la performance du personnage Jésus.

⁹⁰² Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 57-58.

⁹⁰³ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 241-242.

⁹⁰⁴ Cette définition et les remarques qui s'en suivent s'appuient sur les articles concernant l'allocutaire et le destinataire, dans Patrick CHARAUDEAU - Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 168-171.

foules » (v. 2) et « les disciples » (v. 10)⁹⁰⁵. Le choix de ces allocutaires construit l'image d'un personnage Jésus en proximité avec la population. Ce qu'il a à dire au sujet du *Royaume des cieux* est livré au plus grand nombre et ne fait donc pas l'objet d'un enseignement privé : la parole est donnée publiquement. Ce choix témoigne également de la dimension pédagogique du personnage : il n'est pas montré en situation de domination ni de soumission mais de transmission. Ce lien de parole établi avec les personnages en présence, valorise le discours tenu : il a quelque chose à *leur* dire, il y a quelque chose à *apprendre* de ses propos. Cette relation de parole n'est évidemment pas nouvelle pour le lecteur de l'évangile matthéen. Le personnage est construit en relation étroite avec la parole tout au long de l'évangile. L'inauguration de son ministère se fait d'ailleurs par la prédication : le personnage se présente d'abord en paroles (Mt 5,1 – 7,29). Il ne s'agit ici que d'esquisser grossièrement ce rapport particulier du personnage à la parole publique et souligner que ce choix des allocutaires n'est pas nouveau. Jésus a déjà parlé en leur présence (comme au chapitre 5) : ce discours-là s'inscrit dans la continuité des liens de parole établis avec les foules et les disciples. Ce discours appartient déjà à une histoire qui relie le locuteur et ses allocutaires⁹⁰⁶. En ce sens les allocutaires sont ici de véritables partenaires dans la relation d'allocution que le

⁹⁰⁵ On pourrait différencier plus précisément encore le statut des foules de celui des disciples. Les foules occupent le statut d'auditeur. « L'auditeur représente la plupart du temps le récepteur qui se trouve en situation de *communication orale*, situation dans laquelle celui-ci ne peut, en principe que se contenter d'écouter ce que dit le locuteur, sans pouvoir prendre la parole. », Patrick CHARAUDEAU - Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 171-172. Et puisqu'il est question d'une situation de diffusion publique d'un discours, les foules constituent l'auditoire de Jésus. Elles attestent la dimension collective des auditeurs et en ce sens elles n'ont qu'une fonction d'écoute et non de participation. En revanche au sein de cet auditoire, les disciples forment véritablement un groupe d'allocutaires puisqu'ils sont concernés par ce qui se dit (Jésus leur parle directement v. 11.3751.52), qu'ils peuvent l'apprécier et y réagir (ils s'interrogent sur les propos et répondent à la question posée v. 10.36.51).

⁹⁰⁶ On pourrait alors ajouter que ces liens de parole portent dans la durée un enjeu identitaire. C'est à travers ces discours publics que les allocutaires peuvent se situer par rapport au locuteur mais aussi par rapport au contenu de ses propos. La notion d'identité se joue ici parce que, dans cet acte de parole, sont mis en place un sujet et de l'altérité. Le sujet pose l'existence de l'être pensant comme disant « je » : Ricœur explique ce « primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : "je pense", "je suis" », Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, p. 11. La notion d'altérité permet donc de poser « qu'il n'y a pas de conscience de soi sans conscience de l'existence de l'autre, que c'est à la mesure de la différence entre "soi" et "l'autre" que se constitue le sujet. », Patrick CHARAUDEAU - Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 299. Rapporté à l'analyse du discours, on pourrait dire que l'acte de parole donne au sujet parlant une partie des caractéristiques de son identité et permet aux autres de construire une identité de *positionnement*. Benveniste aborde le langage de ce point de vue en expliquant que tout énoncé est orienté vers quelqu'un : « La conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*. C'est là que nous voyons un principe dont les conséquences sont à dérouler dans toutes les directions. Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours. De ce fait, *je* pose une autre personne, celle qui, tout extérieure qu'elle est à "moi", devient mon écho auquel je dis *tu* et qui me dit *tu*. La polarité des personnes, telle est dans le langage la condition fondamentale, dont le procès de communication, dont nous sommes partis, n'est qu'une conséquence toute pragmatique. », Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, op.cit., p. 260).

locuteur instaure. Ce que le locuteur dit est nécessairement déterminé, en partie, par l'image qu'il se construit de ses allocutaires. Comme le note une majorité des linguistes (à la suite du schéma de communication de Jakobson), allocutaires et locuteurs entretiennent des relations interactives.

« Nous avons déjà introduit quelque correctifs à cette présentation [schéma de communication selon Jakobson], en disant que tout récepteur était en même temps un émetteur en puissance, et que dans la compétence culturelle des deux partenaires de la communication il fallait incorporer l'image qu'ils se font d'eux-mêmes, qu'ils se font de l'autre, et qu'ils imaginent que l'autre se fait d'eux-mêmes : on ne parle pas à un destinataire réel, mais à ce que l'on croit en savoir, cependant que le destinataire décode le message en fonction de ce qu'il croit savoir de l'émetteur. [...] il y a modification réciproque des protagonistes du discours au fur et à mesure que se déroule ce que certains théoriciens comme Watzlawick dénomment justement une "interaction". »⁹⁰⁷

Une telle remarque permet d'envisager les demandes que les disciples formulent pour la première fois à leur maître (v. 10.36), la brève réponse qu'ils donnent à Jésus (v. 51) et le silence des foules, comme des caractéristiques de la relation que Jésus entretient avec les autres. Ces traces, laissées dans le récit, témoignent d'une relation vivante qui s'établit à travers sa parole. Face au silence des foules et aux timides demandes des disciples, l'acte de parole renouvelé signale la persistance du personnage Jésus dans sa relation aux autres et son désir de l'alimenter par un nouveau discours : il n'en finit pas de *dire*.

Dans cette situation de communication, les contours d'une autre présence participante se dessinent. Une autre personne semble surplomber la parole du locuteur et sa présence prédomine dans son activité de parole. À travers un bref aperçu de l'utilisation de la voie passive, on peut remarquer que le discours met en place une autorité dominant le locuteur. Dans la réponse que Jésus fournit aux disciples sur les raisons de son mode de langage

⁹⁰⁷ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation, op.cit.*, p. 30. L'auteur conclut cette remarque en ajoutant que « quelle que soit la place que l'on accorde dans le modèle au phénomène, il est en tout cas certain [...] que tout acte de parole exige une certaine dépense d'énergie pour "se mettre à la place de l'autre" (dépense en général, ainsi que nous le montre encore le fonctionnement des déictiques, considérablement plus grande pour le récepteur que pour l'émetteur), et que "la communication se fonde sur cet ajustement plus ou moins réussi, plus ou moins souhaité, des systèmes de repérages des deux énonciateurs" (Culioli, 1973, p. 87). » *Ibid.*, p. 30-31. Cette remarque vaudra notamment pour l'étude de la compétence et de la performance des personnages. On peut d'ores et déjà noter que le choix des allocutaires signe la volonté du locuteur d'entrer en relation avec et que cette relation implique une interactivité à laquelle allocutaires et locuteur acceptent plus ou moins pleinement de se livrer. Cet acte de parole témoigne de la capacité d'investissement de chaque protagoniste dans cette relation.

(v. 11-17), il utilise quatre verbes à la voie passive sans que le complément d'agent ne soit mentionné :

- il *est donné* / δέδοται de connaître – ce *n'est pas donné* / οὐ δέδοται v. 11

→ parfait passif

- il *sera donné* / δοθήσεται – il *sera enlevé* / ἄρθήσεται v. 12

→ futur passif

L'explication se poursuit à travers la citation du prophète Ésaïe qui utilise également la voie passive⁹⁰⁸. Cette accumulation de verbes à la voie passive et dépourvus de complément d'agent, laisse supposer que la parole du locuteur est fondée en dehors d'elle-même. À travers le discours de ce locuteur, les allocutaires sont mis en lien avec un autre sujet. Ce sujet non-identifié apparaît encore dans l'explication allégorique qui suit immédiatement (v. 19-23). Cette fois encore les allocutaires ignorent quel est le complément d'agent de ces verbes conjugués à la voie passive :

- *ayant été semé* / ἔσπαρμένον – *a été ensemené* / σπαρείς v. 19

→ parfait passif + aoriste 2 passif

- *a été ensemené* / σπαρείς v. 20 → aoriste 2 passif

- *a été ensemené* / σπαρείς v. 22 → aoriste 2 passif

- *a été ensemené* / σπαρείς v. 23 → aoriste 2 passif

Le locuteur désigne en creux un sujet qui *ensemence* et avec lequel les allocutaires sont mis en relation à travers la narration⁹⁰⁹. Les v. 34 et 35 attestent également une présence supérieure à celle du locuteur. Le narrateur prend en effet à son compte un sommaire qui précise que cet acte de langage accomplit une prophétie : « il ne leur parlait de rien sans parabole afin que *soit accompli* / πληρωθῇ (subjunctif aoriste passif) ce qui a été dit par le prophète » v. 34-35. La prophétie renforce à son tour la présence d'un sujet prédominant en faisant état « de choses *ayant été cachées* / κεκρυμμένα (parfait passif) » v. 35. Ce même participe parfait à la voie passive est réinvesti sous la responsabilité du locuteur dans la parabole du trésor : « un trésor qui *a été caché* / κεκρυμμένω dans un champ » v. 44. À cette

⁹⁰⁸ Cette citation est présentée par le locuteur comme une prophétie qui *s'accomplit* / ἀναπληροῦται v. 14 (présent passif) mais le verbe ne reçoit aucun complément d'agent. On ignore qui est le sujet de cet accomplissement : est-ce le personnage Jésus ? Est-ce sa parole ? Est-ce l'attitude des foules ?

⁹⁰⁹ Dans la parabole du semeur (v. 3-8), celui qui sème est nommé : les verbes sont employés à la voie active. En revanche ce sujet *le semeur* n'est pas transformé en complément d'agent dans les tournures passives de l'explication allégorique. Sa présence est comme mise en latence, elle ne se donne pas à entendre dans l'explication. Quant à la parabole des ivraies (v. 24-30), la narration atteste l'identité de ceux qui sèment (« un homme » v. 24 vs « son ennemi » v. 25). L'explication allégorique propose d'y voir « le fils de l'homme » v. 37 vs « le diable » v. 39. La problématique de cette parabole ne répond pas en effet à la question de l'origine des différentes semences mais en interroge plutôt les conséquences.

action rapportée à la voie passive correspond encore l'action qui fonde l'action principale de la parabole du filet : « un filet qui *a été jeté* / βληθείση (aoriste passif) dans la mer » v. 47. Par deux fois les paraboles s'ouvrent sur un événement qui a précédé l'action principale. Sans filet jeté et sans trésor caché, les récits paraboles ne peuvent se déployer. Ces verbes à la voie passive ne reçoivent pas de complément d'agent : les allocutaires ne peuvent pas en déduire le sujet actif correspondant. Ces remarques sur l'utilisation de la voie passive entendent simplement montrer que le locuteur subordonne sa parole à un autre que lui. En initiant cet acte de parole, il fait entrer dans le cadre participatif ce sujet qui lui est supérieur mais qu'il ne nomme pas directement⁹¹⁰. Le locuteur désigne à ses allocutaires une autre instance qui les précède, qui participe et organise en creux l'acte de parole. Il n'est donc pas indifférent que le locuteur Jésus choisisse les foules et ses disciples comme allocutaires pour prononcer ce discours sur le *Royaume des cieux*. Ce choix témoigne de la volonté de partager avec cette masse indifférenciée une parole qui prend sa source en dehors de lui-même. On peut déceler dans ce discours l'idée que le personnage Jésus se fait de sa propre parole : elle témoigne d'une autorité supérieure, elle désigne un autre que lui. C'est une parole de mise en relation : dans cet acte de communication, tout se passe comme si le locuteur se faisait lui-même médiateur entre ses allocutaires (le plus grand nombre possible) et son sujet (le *Royaume des cieux*).

L'analyse de ce discours sur un plan pragmatique implique maintenant d'étudier la stratégie du locuteur vis-à-vis de ses allocutaires. Jouve entend évaluer cette stratégie « par rapport aux trois grands modes d'orientation vers autrui distingués par la rhétorique traditionnelle : le *logos*, le *pathos* et l'*ethos*. »⁹¹¹. Il fonde ce choix méthodologique sur les travaux menés par Halsall qui ont permis d'appliquer ces trois domaines rhétoriques d'Aristote au discours narratif. Dans un ouvrage sur l'art de convaincre, Halsall justifie en effet une telle analyse des récits pragmatiques à partir des notions de la rhétorique classique :

« Je suggère que le trait pertinent du genre pragmatique (dont les sous-genres comprendraient toutes les formes de narrativité didactique,

⁹¹⁰ Au v. 43 il est fait mention des justes qui « resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur père / τοῦ πατρὸς αὐτῶν ». Alors que l'explication propose une description (et non une comparaison comme le fait la parabole), le *Royaume* se trouve désigné comme appartenant au « père » (v. 43). D'un point de vue hiérarchique, il s'agit du personnage le plus important (à la plus haute valeur symbolique) cité dans le discours. L'apparat critique apprend d'ailleurs que quelques témoins constants de qualité (et quelques autres plus secondaires) préfèrent utiliser l'expression ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν qui témoigne d'un refus d'entrer plus avant dans la description de ce *Royaume*.

⁹¹¹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 61.

"exemplaire" ou persuasive, y compris la fable, la parabole, le conte moral, et *a fortiori* le roman ou la nouvelle réaliste, idéologique, à thèse, etc.) serait de mobiliser le vraisemblable pour motiver le persuasif. »⁹¹²

Ce *persuasif* peut être soumis aux mêmes règles d'analyse qu'Aristote propose au début de sa *Rhétorique* et qui esquissent les trois principales sortes de preuves discursives susceptibles de persuader des auditeurs :

« La rhétorique est la faculté de considérer, pour chaque question, ce qui peut être propre à persuader. [...] Les preuves inhérentes au discours sont de trois sortes : les unes résident dans le caractère moral de l'orateur ; d'autres dans la disposition de l'auditoire ; d'autres enfin dans le discours lui-même, lorsqu'il est démonstratif, ou qu'il paraît l'être. »⁹¹³

Aristote souligne ensuite les avantages réciproques que tire chaque sorte de preuve des deux autres. Par le *logos*, l'orateur convainc ses auditeurs de son propos en faisant appel à leur raison ; par le *pathos*, il les rend sympathiques à sa cause en utilisant les émotions susceptibles d'affecter leur jugement ; par l'*ethos*, il leur inspire de la confiance en leur présentant les raisons de croire à la véracité et à la crédibilité de son discours, à sa compétence et à son jugement, et surtout, à sa bienveillance envers eux. Halsall traite cette théorie de la persuasion en vue de l'appliquer au récit pragmatique :

« Il est évident dans les deux cas, dans l'oratoire comme dans le narratif littéraire, qu'on trouve les trois éléments essentiels de la situation discursive. L'orateur adresse son discours aux auditeurs, comme le narrateur raconte son histoire aux narrataires. Dans les deux cas, l'énonciateur cherche à "influencer", par son énoncé, des énonciataires. La nature de cette influence différera, bien sûr, d'un cas à l'autre. »⁹¹⁴

Pour étudier comment le texte de Mt 13 impose son argumentation dans le discours du narrateur et dans le discours des personnages, on peut donc interroger la relation locuteur/allocutaire à travers les trois grandes perspectives déjà tracées par Aristote.

⁹¹² Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre. Le récit pragmatique rhétorique, idéologie, propagande*, Toronto, Paratexte, 1988, p. 24.

⁹¹³ ARISTOTE, *Rhétorique*, introduction de M. Meyer, traduction de C.-E. Ruelle et notes de B. Timmermans, Paris, Le Livre de Poche, 1991, Livre I, chapitre 2, 1356a.

⁹¹⁴ Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre, op.cit.*, p. 99.

- Le *logos*

Jouve aborde le *logos* comme la notion de rhétorique classique qui mise sur la raison et l'esprit logique des destinataires. Le locuteur utilise ce mode d'orientation vers autrui lorsqu'il a recours à une argumentation de type rationnel. Greimas fournit une définition sémiotique du *logos* qui serait de l'ordre de la manipulation selon le savoir. D'après cette logique, il s'agit de comprendre les effets que le locuteur a cherché à produire sur ses allocutaires entre le début et la fin de sa prise de parole.

« [...] toute proposition formulée par l'énonciateur repose sur une base épistémique allant de l'affirmation au doute et de la réfutation à l'admission (des dizaines de verbes tels que *prétendre*, *présumer*, *supposer*, *soupçonner*, *admettre*, *conjecturer*, etc., l'attestent). Cet acte épistémique, pourtant, qui sert de prélude à la communication, n'est pas une simple affirmation de soi, mais une avancée, une sollicitation de consensus, d'un contrat, auxquelles l'énonciataire donnera suite par une acceptation ou un refus. Entre ces deux instances et ces deux prises de position se trouve aménagé un espace cognitif de la persuasion et de l'interprétation qui correspond, sur le plan des structures sémio-narratives, aux vastes machineries de la manipulation et de la sanction. [...] Tout se passe donc comme si l'opération "con-vaincre", en re-sémantisant un peu ce mot, consistait en une série de démarches, situées sur le plan cognitif, visant la victoire, mais une victoire complète, acceptée et partagée par le "vaincu" qui se transformerait, de ce fait, en "convaincu". Il s'agirait, en somme, d'une épreuve cognitive susceptible d'être organisée en un ensemble de programmes, cherchant à apporter des "preuves" et à les soumettre à l'instance épistémique judicatrice. »⁹¹⁵

Le texte de Mt 13 soulève la question de l'intention du discours en paraboles. L'objectif du locuteur Jésus n'est en effet pas de convaincre sur un plan idéologique. Il ne cherche pas non plus à transmettre un savoir qui contiendrait le *Royaume des cieux*. Ici le locuteur fait entendre des paraboles sur le *Royaume des cieux* : il cherche à faire entendre un récit métaphoriquement comparable à ce qu'est ce *Royaume*. Il adopte une stratégie à l'égard de ses allocutaires : il faut les convaincre d'entendre et de continuer à entendre ces récits paraboliques. La *victoire complète* du locuteur reviendrait à faire « regarder avec des yeux qui regardent » et « entendre avec des oreilles qui entendent » (v. 16). Pour le dire avec les mots

⁹¹⁵ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 123-124.

de Greimas, le *contrat* passé entre les protagonistes est celui de l'écoute. Ce contrat détermine exactement le lien qui unit le locuteur aux allocutaires, c'est-à-dire une relation entre maître et disciples, fondée sur un croire plutôt que sur un savoir.

« [...] toute communication humaine, toute tractation, même si elle n'est pas verbale, repose sur un minimum de confiance mutuelle, elle engage les protagonistes dans ce que nous avons appelé le contrat fiduciaire. Que ce contrat soit antérieur à toute communication ou qu'il s'instaure dès la première prise de contact importe peu : cela ressemble un peu à l'histoire de la poule et de l'œuf. [...] Qu'il s'agisse d'un *je pense* sûr de lui ou d'un *je sais* hésitant, qu'ils soient proférés à haute voix ou seulement implicites, l'enclenchement qu'ils provoquent peut être dit *proposition de contrat*. Les deux sens de proposition – énoncé (qui engage l'énonciateur) et suggestion, invitation (à faire un bout de chemin ensemble) – ne sont pas inconciliables : alors que le premier engage surtout l'énonciateur, le second s'adresse à l'énonciataire, les deux définitions mettant en évidence la relation fiduciaire qui "personnalise" la communication bi-polaire. »⁹¹⁶

C'est au sein de cette relation entre Jésus et ses auditeurs (disciples + foules) qu'opère le mode du *logos*. L'argumentation de ce récit pragmatique vise à faire entendre et à mener les allocutaires à devenir des *convaincus*, c'est-à-dire à faire partie de « ceux qui entendent et comprennent la parole » (v. 23). Le discours en paraboles cherche à transmettre la conviction selon laquelle les récits paraboliques sont aptes à susciter une expérience qui dit quelque chose du *Royaume des cieux*. Le *logos* permet de tabler sur les capacités rationnelles du destinataire pour lui faire comprendre l'importance et l'urgence d'entendre ces paraboles. En ce sens on peut souligner qu'au niveau du récit englobant, parmi les figures qui relèvent du *logos* et qui sont utilisées pour cette démonstration, la topique principale est celle de l'analogie. Cette figure constitue la base sur laquelle repose l'effet persuasif du discours. Son mode de raisonnement signale la dimension pragmatique du récit. La valeur argumentative de l'analogie provient d'une similitude de structures, du type C est à D ce que A est à B. En appelant « thème » l'ensemble des termes A et B qui forme la conclusion d'un raisonnement et « phore » l'ensemble des termes C et D qui l'illustre, on peut dire que l'analogie dépend du fait que thème et phore appartiennent à des domaines différents. Selon cette logique le *Royaume des cieux* est comparable à l'effet du levain dans la pâte (v. 33). Le raisonnement

⁹¹⁶ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II*, op.cit., p. 122.

par analogie tire une conclusion du rapport de ressemblance qui existe entre thème et phore. Le locuteur Jésus incite ses auditeurs à tirer une conclusion du rapport qu'il établit entre l'histoire d'un semeur qui sème et leur existence. En ne parlant qu'en mode parabolique, il impose à ses allocutaires la nécessité de chercher une analogie entre leur propre situation et celle racontée dans ses paraboles, à *faire un bout de chemin ensemble*. C'est dans ce lien-là que se joue la persuasion : il s'agit d'inciter les auditeurs à laisser un sens nouveau interpréter la réalité. On peut ajouter que la fonction métaphorique, telle que Ricœur l'articule à la parabole, souligne cette révélation d'une nouvelle perception de la réalité :

« J'ai dit que la signification métaphorique instituait une "proximité" entre des significations qui étaient jusque-là distantes. Je dirai maintenant que c'est de cette proximité qu'une nouvelle vision de la réalité surgit, une vision à laquelle résiste la vision ordinaire liée à l'usage ordinaire des mots. C'est alors la fonction du langage poétique d'affaiblir la référence de premier ordre du langage ordinaire pour permettre à cette référence de second ordre d'émerger. »⁹¹⁷

Dans son adresse aux disciples (v. 11-17) Jésus rappelle la logique sur laquelle se fonde son discours en paraboles. Selon lui ces paraboles apportent en effet quelque chose qu'il n'était pas possible jusqu'à présent de percevoir : il offre la clef intertextuelle pour entrer dans « la communauté herméneutique à laquelle la parabole s'adresse »⁹¹⁸. Cette clef est celle du désir manifesté par les nombreux autres prédécesseurs et qui rencontre son objet à travers la parabole. La parabole rend ainsi explicite son propre mécanisme pédagogique en faisant dire à son locuteur Jésus les raisons de son mode langagier. La parabole sert d'amorce à une expérience que le locuteur-Jésus cherche à transmettre et qu'il pose comme la clef de compréhension de ses paraboles⁹¹⁹.

⁹¹⁷ Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, op.cit., p. 197.

⁹¹⁸ Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre*, op.cit., p. 126.

⁹¹⁹ Le raisonnement par analogie nécessite une juste (et délicate) distance entre le phore et le thème. Dans ses travaux sur la nouvelle rhétorique et la théorie de l'argumentation, Perelman explique ainsi l'instabilité du raisonnement par analogie : « En effet, celui qui en rejette les conclusions tendra à affirmer qu'il n'y a "même pas d'analogie", et minimisera la valeur de l'énoncé en le réduisant à une vague comparaison ou à un rapprochement purement verbal. Mais celui qui invoque une analogie, tendra presque invariablement à affirmer qu'il y a plus qu'une simple analogie. Celle-ci ainsi coincée entre deux reniements, celui de ses adversaires, et celui de ses partisans. », Chaïm PERELMAN – Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, p. 527. Cette particularité de l'analogie permet une lecture intéressante de deux grandes tendances interprétatives des paraboles. Les paraboles peuvent en effet basculer au-delà du principe analogique et verser dans l'équivalence (du type de l'explication allégorique totale). Elles peuvent également ne pas fonctionner du tout et ne pas dépasser le stade du rapprochement verbal. Cette dernière possibilité pourrait être une des interprétations possibles du silence des foules.

Le récit pragmatique ne peut atteindre son but persuasif qu'en formant des arguments en fonction de ses auditeurs. La réussite dépend autant de la coopération des auditeurs que du *talent* de l'énonciateur.

« L'orateur, s'il veut agir efficacement par son discours, doit s'adapter à son auditoire. En quoi consiste cette adaptation, qui est une exigence spécifique de l'argumentation ? Essentiellement, en ce que l'orateur ne peut choisir comme point de départ de son raisonnement que les thèses admises par ceux auxquels il s'adresse. En effet le but de l'argumentation n'est pas, comme celui de la démonstration, de prouver la vérité de la conclusion à partir des prémisses, mais de transférer sur ses conclusions l'adhésion accordée aux prémisses. »⁹²⁰

Dans cette perspective on peut dire que le locuteur Jésus entraîne ses auditeurs vers toujours un peu plus de paraboles : il leur fait traverser différents récits et les mène d'expérience narrative en expérience narrative. Seule la relation de départ entre l'ensemble des protagonistes permet le mouvement général d'une telle expérience. En ponctuant le discours de plusieurs injonctions à l'écoute (v. 9.18.43), il oriente l'interprétation, facilite le jugement réflexif et incite à transformer l'auditeur en participant. Ce changement s'opère dans la durée du discours et vise à produire un effet sur l'énonciataire, c'est-à-dire à l'influencer pragmatiquement. La question que Jésus pose en fin de discours (v. 51) révèle l'attente d'un changement. En fin de discours l'allocutaire n'est en effet plus un simple auditeur, il est devenu un comprenant.

Au niveau des récits paraboliques le mode du *logos* opère de manière à renforcer la force persuasive de la narration. On peut citer ainsi la présence d'enthymèmes narratifs, qui présentent des arguments narratifs fondés sur des prémisses hautement probables. Les paraboles du grain de moutarde (v. 31-32) et du levain (v. 33) fonctionnent selon ce procédé. Leur base argumentative ne peut pas être discutée, elle relève de l'évidence. Les récits paraboliques utilisent aussi la topique des contraires. La rhétorique classique envisage la compréhension d'une unité comme dérivant en partie des rapports qu'elle entretient avec son contraire. Les paraboles du semeur (v. 3-8), des ivraies (v. 24-30) et du filet (v. 47-50) utilisent principalement ce procédé. Elles opposent des types de sol (par exemple les pierrailles et la belle terre v. 5.8), deux forces contraires (par exemple un maître et son ennemi v. 24-25) ou deux catégories de poissons (les beaux et les pourris v. 48). Elles créent

⁹²⁰ Chaïm PERELMAN, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 2000, p. 35.

de cette manière un univers narratif manichéen dominé par deux éléments opposés, mais qui augmente la valeur du propos défendu. La parabole du semeur emploie la topique de la comparaison des quantités (v. 8) et son explication allégorique la reprend (v. 23). Cette procédure de quantification accentue l'effet de persuasion quant à la production obtenue et en augmente la valeur.

Le discours en paraboles n'est évidemment pas un discours d'orateur qui ne chercherait qu'à persuader ses auditeurs du bien-fondé d'une nouvelle doctrine. En revanche, le langage parabolique implique une visée pragmatique du discours. Le locuteur cherche à influencer ses allocutaires. Son intention repose essentiellement sur un appel radical et urgent à l'écoute d'un sens nouveau pour leur réalité. Afin de transmettre cette conviction, le locuteur mobilise ses allocutaires, et notamment leurs capacités logiques à la percevoir. Appliquer le domaine rhétorique du *logos* à ce discours, permet de souligner un des aspects persuasifs de sa narrativité.

- Le *pathos*

Il va de soi que le narrateur de cet évangile ne fait pas entièrement reposer son récit sur l'affectivité du lecteur. De même le discours en paraboles ne semble pas privilégier le *pathos* en jouant sur les registres de la fonction émotive. Néanmoins le discours suppose nécessairement un destinataire sensible et émotif : sans en jouer, il ne peut pas en occulter complètement la réalité. Dans son *Art de persuader*, Pascal rappelle en ce sens que tout discours est tenu à certains égards vis-à-vis de ses destinataires :

« Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime ; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne. De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison ! »⁹²¹

Le *pathos* fait donc appel aux émotions du destinataire et apparaît, d'abord, dans le discours du narrateur. La diégèse, c'est-à-dire l'aspect narratif du discours, fait partie des principaux agents qui peuvent créer de la sympathie pour les personnages et pour les actions (et donc,

⁹²¹ Blaise PASCAL, *L'Art de persuader*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 2001, p. 134-135.

pour les idées qu'ils véhiculent). Dans cette perspective, le personnage prononce ce discours en paraboles alors qu'il est lui-même investi sur un plan sensible par le lecteur. Il appartient en effet à un discours narratif où « les intrigues [...] configurent et transfigurent le champ pratique [et] englobent non seulement l'agir mais le *pâtir*, donc aussi les personnages en tant qu'agents et que *victimes* »⁹²². Dans ce cadre, il convient simplement de rappeler que Jésus prend ici la parole publiquement alors que son personnage est déjà marqué du signe de la victime : la diégèse l'a mis en danger face à des ennemis pharisiens qui le menacent de mort (chapitre 12). Au chapitre 13, cette disposition du personnage principal crée une connivence de l'ordre de la sympathie (au sens propre) entre le discours du narrateur et le lecteur. Sur le plan du discours, un certain *pathos* apparaît aussi dans la relation entre locuteur et allocutaire.

« Le *pathos* désigne les techniques qui permettent d'émouvoir l'allocutaire en jouant sur sa sensibilité. »⁹²³

Il va de soi que le personnage ne valorise pas uniquement l'affectivité de son auditoire, mais il cherche à le faire réagir et pour cela, il doit, d'une manière ou d'une autre, accommoder son discours à ses auditeurs. Plusieurs marques formelles de la fonction expressive indiquent d'ailleurs qu'il sollicite leur sensibilité. Parmi ces marques on peut citer en premier l'utilisation des figures du *pathos* dans les paraboles. Ces figures servent à mettre les auditeurs dans un état émotionnel qui favorise l'acceptation des arguments narratifs. L'énonciateur crée ainsi une relation d'écoute confiante avec ses auditeurs, relation sur laquelle repose l'événement de parole. Le *pathos* oratoire tel qu'Aristote le décrit dans sa *Rhétorique* se présente sous forme de passions distribuées en groupes binaires antithétiques⁹²⁴. Transposées du domaine oratoire dans le littéraire, ces « passions » permettent, selon Halsall, d'analyser le *pathos* du discours narratif « des points de vue de l'énonciateur et des énonciataires encodés, virtuels ou visés »⁹²⁵. Ainsi l'auditeur/lecteur du discours en paraboles peut ressentir de la pitié pour « ceux-là » à qui « ce n'est pas donné » de « connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11)⁹²⁶, de l'indignation devant ces ivraies semées au milieu du blé (v. 25), de l'antipathie pour ces ennemis qui font obstacle au

⁹²² Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. I (*L'intrigue et le récit historique*), Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 14.

⁹²³ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 61.

⁹²⁴ Voir sur ce point : ARISTOTE, *Rhétorique*, op.cit., Livre II, chapitres I à XI.

⁹²⁵ Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre*, op.cit., p. 192.

⁹²⁶ La pitié est à prendre ici en son sens classique, qui n'a rien à voir avec son acception moderne. Les classiques voient dans la pitié une souffrance viscérale compatissante et non, comme les modernes, une attitude mentale exprimée à distance de l'événement. Rien ici ne vient expliquer ce manque de connaissance sur *les mystères du Royaume*. Le don ne semble pas répondre à la logique habituelle du mérite et la condamnation prononcée sur « ce peuple » n'en semble que plus terrible (v. 14-15).

résultat positif final (v. 19.21.22.25), de la crainte face aux événements terrifiants qui sont annoncés « à la fin du temps » (v. 40-42.49-50)⁹²⁷, mais aussi de la confiance face à la grandeur de ce qui est en train d'advenir (v. 32.33)⁹²⁸, de la sympathie pour ceux qui participent au résultat positif final (v. 23.24.37.38.49), de l'émulation face à l'immensité de cet arbre (v. 32), à la pâte levée (v. 33), à la joie éprouvée (v. 44)⁹²⁹. Ces *passions* (au sens aristotélicien) sont mises au service du locuteur Jésus, et lui permettent de rapprocher les auditeurs visés des récits paraboles. Les deux injonctions (v. 9.43), placées ici sous la responsabilité du locuteur Jésus, font également partie des figures du *pathos*. Ces expressions sont proches des optations qui, selon les anciens, expriment les prières du locuteur, ce qu'il désire voir exaucer⁹³⁰. Le désir de faire entendre ces paraboles à ses auditeurs est exprimé à deux reprises par le personnage. Ces suppliques placent le locuteur dans une situation susceptible de le rendre sympathique : en d'autres termes, l'auditeur/lecteur y perçoit l'état émotionnel du sujet parlant. Les deux phrases sont d'ailleurs les seules qui sont ponctuées par un point d'exclamation, marque formelle attestant une dimension expressive. La ponctuation traduit ici une intention du sujet parlant. Souvent associée à des effets de manche de piètres

⁹²⁷ « La crainte sera donc une peine, ou un trouble causé par l'idée d'un mal à venir, ou désastreux, ou affligeant : car tous les maux indifféremment ne donnent pas un sentiment de crainte ; telle, par exemple, la question de savoir si l'on ne sera pas injuste ou inintelligent ; mais c'est plutôt ce qui implique l'éventualité d'une peine ou d'une perte grave, et cela non pas dans un lointain avenir, mais dans un temps assez rapproché pour que ces maux soient imminents. Et en effet, on ne redoute pas ce qui est encore bien loin de nous : ainsi tout le monde sait qu'il faudra mourir ; mais comme ce n'est pas immédiat, on n'y songe pas. », ARISTOTE, *Rhétorique*, *op.cit.*, Livre II, chapitre V, I. Cette définition de la crainte souligne en creux la réalité imminente du « temps de la moisson » (v. 30) pour un auditeur/lecteur de la communauté matthéenne, par exemple.

⁹²⁸ Selon Aristote, la confiance (ou l'assurance) est le contraire de la crainte : « L'assurance est donc l'espoir du salut, accompagné de l'idée que ce salut est à notre portée, et que les choses à craindre ou n'existent pas, ou sont loin de nous. Ce qui donne de l'assurance, c'est l'éloignement du danger, et la proximité des choses qui rassurent ; c'est l'existence d'un moyen de réparer le mal et d'un secours ou multiple, ou d'une grande importance, ou l'un et l'autre. On a de l'assurance [...] lorsqu'on n'a pas du tout de compétiteurs, ou que nos compétiteurs n'ont aucune puissance, ou que ceux qui ont de la puissance sont nos amis. », ARISTOTE, *Rhétorique*, *op.cit.*, Livre II, chapitre V, XVII. Cette définition indique comment l'auditeur/lecteur du discours en paraboles peut être amené à éprouver cette confiance : par exemple, par la reconnaissance de l'autorité de Jésus.

⁹²⁹ « En effet, si l'émulation est la peine que nous fait éprouver l'existence constatée de biens honorables dont l'acquisition pour nous est admissible, et obtenus par des gens dont la condition naturelle est semblable à la nôtre, peine causée non pas parce qu'un autre les obtient, mais parce que nous ne les obtenons pas nous-mêmes (aussi l'émulation est-elle un sentiment honnête et se rencontre-t-elle chez des gens honnêtes [...]), il résulte nécessairement de là que les personnes portées à l'émulation sont celles qui se jugent dignes de biens qu'elles n'ont pas [mais qu'elles pourraient prendre elles-mêmes] [ἐνδεχομένων αὐτοῖς λαβεῖν], car personne n'a de prétention sur les biens dont l'obtention paraît impossible. », ARISTOTE, *Rhétorique*, *op.cit.*, Livre II, chapitre XI, I. Une telle définition de l'émulation montre combien les récits-paraboles offrent des moyens d'identification à ses auditeurs/lecteurs : la familiarité de la scène, la simplicité de l'événement raconté, les réussites rapportées, etc.

⁹³⁰ « L'optation est l'expression d'un désir ardent d'obtenir pour soi ou pour d'autres quelque chose à quoi l'on attache au moins pour le moment, un grand prix et une grande importance. », Pierre FONTANIER, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, p. 438.

orateurs, la parole pathétique se confond avec la tromperie. Son usage désigne pourtant la dimension sensible dans laquelle est nécessairement perçu l'objet du discours :

« La réflexion rhétorique sur le pathos fournit des résultats dont l'intérêt va bien au-delà de la situation spécifique du tribunal ; les règles dégagées s'appliquent aussi bien à l'écriture littéraire classique qu'à l'écriture journalistique. H. Lausberg précise en outre que la construction pathémique mobilise tous les topoï, ce qui rappelle la construction de l'émotion selon des axes élémentaires. L'idée est qu'il est impossible de construire un objet de discours sans construire simultanément une attitude émotionnelle vis-à-vis de cet objet. »⁹³¹

Dans cette perspective, le *pathos* du discours en paraboles participe à la perception de l'état d'urgence dans lequel le locuteur prononce ces paroles. En laissant transparaître l'affectivité qui le lie à l'objet de son discours, il témoigne de son désir de le partager avec des destinataires, qui sont, comme lui, dotés d'une sensibilité. Cette volonté de faire entendre les paraboles se manifeste aussi dans la question finale que le locuteur pose aux disciples : « Avez-vous compris toutes ces choses ? » v. 51. La question survient pratiquement en clôture de discours et fonctionne comme une figure de véhémence qui consiste à bousculer la position figée des énonciataires, à savoir les disciples. Une figure de véhémence est une figure interrogative qui sert à blâmer l'énonciataire en lui posant des questions désignées à révéler ce que l'énonciateur lui reproche. Autrement dit, la question de Jésus traduit surtout son impatience face à leur lenteur à comprendre. La fonction pragmatique de ce reproche interrogatif est aussi de faire partager à l'auditeur/lecteur la détermination de l'énonciateur à faire entendre.

La sensibilité des auditeurs/lecteurs est également sollicitée par le mode langagier de la parabole. Les qualifications subjectives sélectionnées par le locuteur mobilisent l'imagination sensible des destinataires. L'emploi récurrent des adjectifs *beau* / καλός (v. 8.23.24.27.37.38.45.48) ou *méchant* / πονηρός (v. 19.38.49) sollicite la dimension affective des destinataires. Plusieurs images sont choisies pour leur valeur expressive : il en va ainsi de « la fournaise de feu » (v. 42) et des « sanglots et des grincements de dents » (v. 50) mais il s'agit aussi de « resplendir comme le soleil » (v. 43) et de voir « les oiseaux du ciel venir et faire des nids dans les branches » (v. 32). De manière plus générale, on pourrait ajouter que le mode langagier de la parabole relève du *pathos* parce que son intention de parole vise la

⁹³¹ Patrick CHARAUDEAU - Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 424-425.

globalité de la personne. Parce qu'elle repose sur un fonctionnement métaphorique, la parabole comporte fondamentalement une valeur émotionnelle. Pour aborder les paraboles, Ricœur commence d'ailleurs par prendre acte de cette dimension, que les rhéteurs de l'âge classique ont explorée :

« C'est parce que nous avons plus d'idées que nous n'avons de mots que nous avons besoin d'étendre le sens de ces mots dont nous disposons au-delà de leur usage ordinaire. Ou bien, nous pouvons avoir un mot correct, mais nous préférons utiliser un mot figuratif pour plaire et séduire. Cette stratégie est une partie de la fonction de la rhétorique qui consiste à persuader, c'est-à-dire à influencer les gens par le moyen du discours qui n'est ni le moyen de la preuve ni celui de la violence, mais plutôt le moyen de rendre le probable plus acceptable. La métaphore est l'une de ces figures, celle dans laquelle la ressemblance sert de raison à la substitution d'un mot figuratif pour un mot littéral qui soit fait défaut, soit est omis. »⁹³²

En revanche Ricœur refuse de limiter la métaphore à un simple ornement de discours, il souligne la contorsion qu'impose une interprétation métaphorique en transformant un sens littéral en une nouvelle signification. Il ne s'agit pas ici de rendre compte de l'ensemble de ce procédé langagier superficiellement exposé ici, mais simplement de montrer que le langage parabolique repose sur un fonctionnement créatif et inventif qui ne se limite pas au *pathos* mais dont le *pathos* fait intégralement partie.

« La métaphore a plus qu'une valeur émotionnelle. Elle comporte une *information nouvelle*. En effet, au moyen d'une "erreur de catégorie", de nouveaux champs sémantiques naissent de rapprochements inédits. En bref, la métaphore dit quelque chose de neuf sur la réalité. »⁹³³

Ce discours nouveau sur la réalité est de l'ordre du discours poétique, qui dit, de manière oblique, ce que sont les choses. La parabole opère de la même manière avec la forme narrative, à laquelle elle applique un procès métaphorique. Pour amener regarder autrement la réalité et dépasser la perception habituelle des choses, la parabole mobilise nécessairement la dimension émotive et sensible de son auditeur/lecteur, parce qu'elle use d'un langage qui provoque un engagement *total* :

⁹³² Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, op.cit., p. 190.

⁹³³ *Ibid.*, p. 194.

« Il est total dans le double sens qu'il engage le tout de ma vie et parce que, comme langage religieux, il vise le tout de ma vie. »⁹³⁴

Selon cette appréhension du langage parabolique, il semble naturel d'y retrouver des marques de la fonction expressive qui participe à sa formulation. Ainsi les scènes de vie familières construisent l'ordinaire de la parabole, qui en appelle à la propre existence de l'auditeur/lecteur et qui facilite, dans un premier temps, son adhésion à la narration. On note encore les répétitions dues à l'enchaînement des paraboles qui se donnent à entendre les unes après les autres. Cette succession narrative aide à emporter l'adhésion des destinataires sollicités affectivement : l'enchâssement des paraboles amplifie leurs effets sur le plan émotif et augmente leurs chances d'être entendues. L'ensemble de ces remarques témoigne de la présence d'une dimension affective dans ce chapitre 13 de Matthieu. Le discours du narrateur construit son récit évangélique en construisant aussi une attitude émotionnelle vis-à-vis de son personnage. À ce premier usage du *pathos* en correspond un second, au niveau du discours des personnages, qui vise au rapprochement entre auditeur/lecteur et récit parabole. On pourrait enfin ajouter que ces deux niveaux se rejoignent : les objets *personnage Jésus* et *Royaume des cieux* sont construits simultanément selon une même attitude émotionnelle.

- L'*ethos*

Le dernier mode d'orientation vers autrui que la rhétorique classique distingue est l'*ethos*, qui désigne l'image de soi que l'orateur produit dans son discours (et non de sa personne réelle). Le contrat fiduciaire, tel que Greimas le définit⁹³⁵, repose essentiellement sur un rapport de confiance fondé sur l'autorité dont l'énonciateur doit s'assurer pour convaincre (ou exercer une influence) par son discours. La création de ce rapport de confiance est une condition *sine qua non* dans un récit pragmatique, tel que le discours en paraboles, qui exerce une fonction persuasive :

« Georges Dumézil a obligeamment attiré notre attention sur le latin *credere* qui couvrait en même temps les champs de signification, aujourd'hui séparés, de *croyance* et de *confiance*, où la confiance entre les hommes, établie et maintenue, fondait la confiance dans leur dire sur les choses et, finalement, dans les choses elles-mêmes. [...] Il convient, avant de chercher

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁹³⁵ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II*, *op.cit.*, p. 122-123.

l'adéquation des mots aux choses, de faire un détour par la communication
confiante entre les hommes. »⁹³⁶

Greimas ouvre la voie à l'analyse, dans ce récit, de ce qu'Aristote appelle les techniques discursives visant à établir l'*ethos* de l'orateur. Aristote rend en effet attentif aux techniques de l'énonciation qui permettent de susciter la confiance de l'énonciataire pour son énonciateur. Il met en évidence que l'auditoire adhère d'autant plus au discours entendu qu'il a confiance en celui qui le prononce. Aristote souligne :

« C'est le caractère moral (de l'orateur) qui amène la persuasion, quand le discours est tourné de telle façon que l'orateur inspire la confiance. Nous nous en rapportons plus volontiers et plus promptement aux hommes de bien, sur toutes les questions en général, mais, d'une manière absolue, dans les affaires embrouillées ou prêtant à l'équivoque. Il faut d'ailleurs que ce résultat soit obtenu par la force du discours, et non pas seulement par une prévention favorable à l'orateur. Il n'est pas exact de dire, comme le font quelques-uns de ceux qui ont traité de la rhétorique, - que la probité de l'orateur ne contribue en rien à produire la persuasion ; mais c'est, au contraire, au caractère moral que le discours emprunte je dirai presque sa plus grande force de persuasion. »⁹³⁷

Aristote reconnaît trois moyens par lesquels l'orateur peut inspirer confiance à ses auditeurs : le bon sens ou l'intelligence (φρόνησις), la vertu affichée (ἀρετή) et la bienveillance ou la sympathie inspirée (εὐνοία)⁹³⁸. Pris ensemble, le *pathos*, le *logos* et l'*ethos* ont tendance à personnifier l'énoncé en l'attribuant à l'énonciateur. Angenot l'exprime ainsi :

« Si un acte est tel, il est probable que la personne qui l'a posé est telle, et vice versa. »⁹³⁹

En vue d'appliquer la notion d'*ethos*, telle qu'Aristote la définit, à un récit pragmatique, tel que le discours en paraboles, il convient maintenant de repérer l'ensemble des procédés qui permettent d'augmenter la confiance que suscite le locuteur Jésus. Dans un souci d'adapter l'*ethos* aristotélicien au récit pragmatique, Halsall propose de regrouper ces procédés en deux

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁹³⁷ ARISTOTE, *Rhétorique*, *op.cit.*, Livre I, chapitre II, IV.

⁹³⁸ « Il y a trois choses qui donnent de la confiance dans l'orateur ; car il y en a trois qui nous en inspirent, indépendamment des démonstrations produites. Ce sont le bon sens, la vertu et la bienveillance. », ARISTOTE, *Rhétorique*, *op.cit.*, Livre II, chapitre I, V.

⁹³⁹ Marc ANGENOT, *La Parole pamphlétaire : contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982, p. 385.

catégories : celle des arguments que l'orateur doit aux discours des autres (citations, références, etc.) et celle des procédés de type syntaxique⁹⁴⁰.

Parmi les arguments empruntés aux discours des autres, il faut relever les deux citations proposées dans le récit. La première est sous la responsabilité du locuteur Jésus (v. 14-15). Elle renforce l'autorité du personnage qui est présenté comme celui qui peut faire référence aux autorités scripturaires, qui en interprète une des prophéties et la déclare même accomplie (v. 14). C'est toute l'histoire du peuple de Dieu qui est ainsi convoquée par son intermédiaire : cette référence construit en partie le personnage Jésus comme un personnage qualifié pour dire ce qu'est *le Royaume des cieux*⁹⁴¹. La seconde citation est placée sous la responsabilité du narrateur (v. 34-35). Elle opère de la même manière en revêtant le personnage Jésus de l'autorité des Écritures et en augmentant ainsi son autorité, donc celle de sa parole au sujet du *Royaume des cieux*. Le narrateur s'implique en reconnaissant lui-même l'autorité de son personnage, ce qui conforte le lecteur dans une relation confiante avec le personnage Jésus et garantit le pacte de lecture. On peut également relever l'abondance du vocabulaire (par ex. v. 39), des images (par ex. v. 32), du langage (par ex. v.12) et des expressions (par ex. v. 41) sémitiques, qui renvoie à l'histoire du groupe socioculturel devant qui le locuteur s'exprime. Ses propos sont plus aisément perçus comme plausibles et facilitent la réussite de ce récit pragmatique auprès du même public. En faisant appel à l'histoire commune, l'autorité du locuteur est affichée (et augmentée). De manière plus générale, le principe d'intertextualité qui agit dans ce récit participe à la construction d'un personnage à l'image fiable : Jésus se présente comme fondé à parler du *Royaume des cieux*⁹⁴². Parmi les autres procédés connus du langage parabolique, l'appel à des principes généralement acceptés (tel que l'effet du levain dans une pâte) participe aussi à la construction de l'*ethos* du locuteur Jésus auprès de son auditoire. Les paraboles du grain de moutarde (v. 31-32), du levain (v. 33) ou encore du filet (v. 47-48) font particulièrement appel au vraisemblable et renforcent ainsi la confiance que le locuteur peut inspirer aux auditeurs. On peut ajouter enfin les deux prédictions d'un mal futur (v. 40-42 et 49-50), qui s'apparentent à l'*ominatio*, et que le

⁹⁴⁰ Halsall parle des « figures de l'*ethos* narratif » qui servent à augmenter l'autorité d'un énonciateur (c'est-à-dire ici sa valeur morale) auprès du public. Il rappelle que, depuis la *Rhétorique*, l'énonciateur dispose de techniques rhétoriques qui regroupent les arguments inartificiels (ou le témoignage) et la syntaxe éthique. Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre*, *op.cit.*, p. 248.

⁹⁴¹ « Un jugement a d'autant plus de poids que celui qui l'émet est qualifié pour cela. », Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 65.

⁹⁴² L'étude n'entend pas ici démontrer l'utilisation que le narrateur et le locuteur font de ces citations. Il s'agit simplement de souligner le fait qu'il y a citation et que cela suffit, dans ces conditions, à véhiculer de la fiabilité et de la confiance à l'égard du personnage. En d'autres termes, la citation ne conforte pas nécessairement l'interprétation attendue, mais elle est un ancrage nécessaire pour que le récit garde sa fonction persuasive.

locuteur formule afin d'avertir les auditeurs d'événements néfastes possibles pour eux. Ces deux courts passages, à tendance proleptique, renforcent l'autorité que le locuteur Jésus entend dégager devant son auditoire.

Pour favoriser la confiance qu'inspire le locuteur Jésus, le texte utilise également des procédés d'ordre syntaxique. Au chapitre 13 de Matthieu, on peut en repérer au moins deux. Le premier rend attentif au début et à la fin du récit. Halsall explique :

« Les anciens rhéteurs reconnaissent que c'est surtout au début et à la fin de son discours qu'un énonciateur s'efforce de gagner la confiance et l'estime des auditeurs. Pour l'aider donc à établir d'avance et à confirmer rétrospectivement son autorité sur les auditeurs, ils lui conseillent l'emploi d'un certain nombre de figures à fonction éthique proleptique et analeptique. En créant un horizon d'attente convenable, les premières préparent l'espèce de réception voulue par l'orateur. Quant aux secondes, elles servent à renforcer celle-ci en rappelant les arguments et les preuves déjà fournies. Au début du récit pragmatique on trouve les mêmes procédés employés dans le même but par le (ou les) narrateur(s). C'est en grande partie sur la base de ces arguments, et sur celle des indications génériques pré-textuelles, que s'établit le contrat de lecture. Si l'on veut exposer les mécanismes de la ressemblance textuelle existant entre le discours oratoire et le discours narratif, il suffit de comparer ce que disent les rhéteurs sur la fonction de l'exorde discursif à ce qu'affirment les narratologues sur les incipits ou des "préambules" du récit. »⁹⁴³

Halsall rend attentif aux mouvements du récit. Au début du discours en paraboles, l'auditoire correspond à un large public à l'écoute de ce qui se dit : « toute la foule se tenait sur le rivage » v. 2. Le locuteur parle d'emblée en paraboles. Il puise à une source langagière déjà connue (effet-confiance) pour formuler son discours sur le *Royaume des cieux* (effet-estime) : cet usage crée un horizon d'attente qui prépare l'auditeur/lecteur à la question finale (« Avez-vous compris toutes ces choses ? » v. 51). La fin du récit garantit à nouveau cette large ouverture de l'auditoire, déjà attestée en début de récit. Le locuteur termine en effet par une parole énigmatique (v. 52), proche de la sentence, mais qui reprend le mode parabolique comme une confirmation de sa capacité à dire le *Royaume des cieux*. De ce mouvement général se dégage une cohérence qui renforce celle du personnage et en favorise l'*ethos*. Le

⁹⁴³ Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre*, op.cit., p. 259.

récit ne se referme pas sur les disciples, mais maintient un discours ouvert, qui suscite l'imaginaire de son auditeur/lecteur. En ce sens on peut dire que ce discours ne prépare pas sa propre réception puisqu'il ne cesse pas au moment où celle-ci est attestée (à la réponse des disciples v. 51). Le discours en paraboles se poursuit à nouveau et réitère une proposition d'écoute. Ainsi l'horizon d'attente, face auquel le locuteur situe ses auditeurs, est maintenu et appartient désormais au personnage Jésus. La confiance qu'il a suscitée à leur égard à travers ce discours en paraboles lui est acquise pour la suite du récit évangélique.

Le second procédé syntaxique qui renforce la confiance qu'inspire le locuteur, consiste à répéter une même affirmation : « le Royaume des cieux est semblable à » (utilisée à six reprises : v. 24.31.33.44.45.47). Cette formule introductive rythme le discours :

« Dans le discours narratif, comme dans le discours oratoire, la répétition de l'assertion idéologique centrale représente le procédé le plus évident et (peut-être) le plus puissant que possède l'énonciateur. »⁹⁴⁴

À l'exception de la parabole du semeur (v. 3-8), l'expression ouvre chacune des paraboles. Elle implique la conviction du locuteur Jésus. En la répétant il appelle à s'en remettre à cette conviction. L'entrée en parabole se fait sur sa parole : seule cette introduction autorise l'auditeur/lecteur à mettre en comparaison le récit parabolique et le *Royaume des cieux*. L'expression force la confiance que l'auditeur/lecteur peut attribuer au locuteur. Son autorité se trouve à chaque fois mise en jeu et renouvelle sa crédibilité. La répétition du procédé contribue à renforcer le désir de l'auditeur/lecteur à entendre/comprendre/regarder ces récits paraboliques. Placée dans la bouche de Jésus, la formule acquiert (et projette sur la parabole) un incontestable crédit, elle réitère et garantit le pacte de lecture parabolique. En d'autres termes, l'expression « le Royaume des cieux est semblable à » devient l'assertion centrale du discours en parabole. Plus encore que les micro-récits, elle dit l'essentiel de la communication établie entre le locuteur et son auditoire. Elle répète, à celui qui l'entend, que le *Royaume* se dit dans l'événement de la rencontre entre un individu et un récit. La formule pointe le basculement qui peut opérer à l'écoute d'un récit parabolique. À la suite de Halsall, on peut parler ici de « parabole pragmatique », c'est-à-dire de récit porteur d'une intention, notamment celle de déclencher une expérience narrative et non de proposer une interprétation figée⁹⁴⁵. Dans ses travaux sur les fables d'Esop, Blackman étudie la rhétorique de la fable,

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁹⁴⁵ En conclusion de son ouvrage sur une application de la rhétorique aristotélicienne en récit pragmatique, Halsall propose d'appliquer cet axe de recherche sur les sous-genres de récit pragmatique : « Quant aux sous-genres observables dans l'ensemble textuel auquel s'applique la désignation de "récit pragmatique", eux aussi s'offrent comme la matière analysable d'études ultérieures. L'analyste éventuel de ces problèmes pourrait

en tant que catégorie textuelle appartenant aux récits pragmatiques. Il en déduit que la syntaxe de ce genre de récit didactique fabuleux, renforce sa fonction, non pas de proposer une morale, mais de susciter un mécanisme de pensée. Cette approche est présentée généralement dans les traductions d'Esopé, on peut citer alors cette remarque éditoriale sur la fonction et la syntaxe des fables :

« Beaucoup de fables, quoiqu'ayant une moralité, restent susceptibles de plusieurs interprétations. La moralité n'appartient pas à la fable elle-même, mais sort du code traditionnel utilisé pour l'enregistrer. La tradition énonciative mettait assez tôt la moralité au début du récit, en *promythium*, qui commençait souvent : "Esopé a raconté cette fable pour prouver...". Le *promythium* fonctionnait pour présenter la fable et pour expliquer sa pertinence vis-à-vis de la situation de l'énonciateur et de l'énonciataire. [...] Par contre, l'*epimythium* fonctionne non pas pour expliquer le but (moral, par exemple) de la fable mais pour en offrir une interprétation. [...] Le but des fables d'Esopé est de stimuler la pensée morale et l'imagination, non pas de dicter certains comportements "éthiques". »⁹⁴⁶

Dans cette perspective, la fable n'est pas cantonnée au rôle moralisateur qu'on lui attribue généralement, mais vise à l'expérience narrative. On peut supposer que la parabole développe cette même intention et ne peut donc prendre sens qu'en lien avec un auditeur/lecteur. L'assertion répétée, « le Royaume des cieux est semblable à », vient confirmer l'intention de la parabole de susciter une expérience, bien plus que de proposer une morale. Le discours en paraboles déclenche chez son auditeur/lecteur un mécanisme de pensée et non une pensée. Chaque parabole se donne à entendre comme une force de persuasion supplémentaire. Cette attitude entretient des liens étroits avec l'idéologie du texte (au sens large du terme) :

« L'erreur d'une critique trop strictement déterministe est de postuler que les œuvres sont l'expression, ou le reflet, de l'idéologie ("dominante", de surcroît) ; on a beau jeu alors de trouver des exemples qui prouvent le contraire. Mais que la littérature ne soit pas le reflet d'une idéologie

procéder sur la base des définitions génériques traditionnelles, ce qui fournirait des descriptions lui permettant d'étudier la rhétorique de catégories textuelles comme, par exemple, la *fable* ou la *parabole* pragmatiques. », Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre*, op.cit., p. 400.

⁹⁴⁶ ESOPÉ, *Fables : Aesop*, trad. T. JAMES – G. TYLER, Pennsylvanie (PA), The Franklin Library, 1984, p. 10.

extérieure ne prouve pas qu'elle n'a aucun rapport avec l'idéologie : elle ne reflète pas l'idéologie, elle en est une. »⁹⁴⁷

Cette remarque de Todorov rappelle que le discours narratif impose d'entrer en dialogue avec le récit qui, par des procédés syntaxiques, rhétoriques et proprement narratifs, produit lui-même un effet-idéologie⁹⁴⁸.

2. Ce que les personnages font : les valeurs manifestées

Il s'agit maintenant de repérer les valeurs exprimées par les personnages à travers ce qu'ils font. Jouve s'appuie ici sur une conception greimasienne du récit qui l'envisage comme l'orientation d'un sujet vers un objet. Dans cette perspective il convient de comprendre ce qui détermine le choix de l'objet et ce qui amène le sujet à choisir telle conduite pour l'obtenir. Cette double interrogation devrait mettre en évidence les valeurs manifestées à travers l'action menée par le personnage Jésus.

« Une axiologie, d'autre part, ne pouvait être efficace que si elle s'incarnait dans les sujets anthropomorphes d'une syntaxe narrative de surface. Leur présence cependant ne faisait pas de doute. Il suffisait pour cela de s'interroger naïvement : qu'est-ce qui fait courir ces sujets après les objets ? c'est que les valeurs investies dans les objets sont "désirables" ; qu'est-ce qui fait que certains sujets sont plus désireux, plus capables d'obtenir des objets de valeur que d'autres ? c'est qu'ils sont plus "compétents" que d'autres. Ces formulations triviales, [...] révèlent l'existence d'une couche de modalisations surdéterminant aussi bien les sujets que les objets [...]. »⁹⁴⁹

Il faut donc examiner la nature de l'objectif visé par le personnage Jésus et sa manière de chercher à l'atteindre, de là apparaîtront certaines de ses valeurs de référence. Dans le discours, l'objet visé par le personnage est celui de l'écoute des paraboles. Le récit vise à la transformation de son auditeur/lecteur et la parabole en est à chaque fois une possibilité. Le personnage veut *faire entendre* :

⁹⁴⁷ Tzvetan TODOROV, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1984, p. 189.

⁹⁴⁸ Par ailleurs, Todorov explique ce besoin, chez le lecteur, de réinterpréter le récit : « après avoir construit les événements qui composent une histoire, nous nous livrons donc à un travail de réinterprétation, qui nous permet de construire, d'une part les caractères, de l'autre le système d'idées et de valeurs sous-jacent au texte. », Tzvetan TODOROV, « La lecture comme construction », in *Poétique* 24 (1975), p. 417.

⁹⁴⁹ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II, op.cit.*, p. 10.

« L'introduction, dans la grammaire superficielle, de la *modalité* du vouloir permet la construction d'énoncés modaux à *deux actants* : le *sujet* et l'*objet*. L'axe du désir qui les réunit autorise, à son tour, de les interpréter sémantiquement comme un virtuel *sujet performateur* et un *objet institué en valeur*.

Si la modalité du vouloir valorise l'objet, cet objet, en tant qu'actant de l'énoncé modal, peut être converti [...] en un énoncé descriptif du faire [...] – et le faire en tant que tel se trouve valorisé – »⁹⁵⁰

Dans le discours en paraboles, le faire-entendre/voir/comprendre est valorisé. Ce faire est décrit à travers le discours en paraboles, ce qui « en fait un message-objet, situé à l'intérieur du processus de communication, impliquant un destinataire et un destinataire. Le faire est donc une opération doublement anthropomorphe : en tant qu'activité, elle présuppose un sujet ; en tant que message, elle est objectivée et implique l'axe de transmission entre destinataire et destinataire. »⁹⁵¹. L'objet de la quête peut ici autoriser d'autres classements qui déterminent certaines valeurs portées par le personnage-sujet. Cet objet faire-entendre présuppose un sujet en relation aux autres, porteur d'un discours (il a *quelque chose* à dire), doté d'une intention, etc. Greimas distingue encore deux types d'attribution des objets-valeurs : il parle d'une relation entre sujet et objet de type *hypotaxique* ou *hyponymique*⁹⁵². On se situe ici dans le premier cas, c'est-à-dire que l'objet valorisé est externe par rapport au sujet du désir. L'attribution hypotaxique de l'objet-valeur décrit un premier ordre de valeurs (objectives) qui détermine la structure narrative de ce récit. Afin d'étudier le faire d'un personnage, Jouve propose d'en reconstituer le parcours narratif (PN). Cette reconstitution s'appuie essentiellement sur les travaux de Greimas et Courtes⁹⁵³, qui déterminent quatre phases du PN : la manipulation, la compétence, la performance et la sanction.

a) La manipulation

Le parcours narratif (PN) prend sa source au cours de la phase appelée *manipulation*. Selon le modèle greimasien, la manipulation est la phase d'instauration du sujet qui reçoit un programme à exécuter. Il s'agit du contrat qui se tient au fondement du schéma narratif : c'est un *faire-faire*, qui suppose un destinataire et un destinataire.

⁹⁵⁰ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens*, op.cit., p. 170.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 168.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 171.

⁹⁵³ Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique*, op.cit., 2006⁷.

« En tant que faire-faire, la manipulation paraît devoir s'inscrire, comme une des composantes essentielles du schéma narratif canonique. Le système d'échange ou, plus exactement, le contrat qu'on y enregistre, est pris en charge, pour ainsi dire, à un niveau hiérarchiquement supérieur, par la structure de la manipulation : dans ce cas, en effet, le rapport entre le Destinateur et le Destinataire n'est pas d'égalité (comme dans la simple opération d'échange qui appelle deux sujets à compétences comparables), mais de supérieur à inférieur ; par ailleurs la manipulation réalisée par le Destinateur appellera la sanction du Destinateur-judicateur, l'une et l'autre opération se situant sur la dimension cognitive (par opposition à la performance du destinataire-sujet réalisée sur le plan pragmatique). »⁹⁵⁴

Cette définition annonce l'attention à porter au destinateur, qui porte la question de l'origine de la quête, particulièrement significative des valeurs sélectionnées. Jouve précise encore au sujet de la manipulation :

« Sa mise au jour permet de préciser ce qui motive le personnage, quelles sont les normes qui le font agir, qui tient lieu de destinateur, et quelles sont les stratégies dont on a usé pour le convaincre. »⁹⁵⁵

Il propose d'ajouter à l'analyse de la manipulation, l'étude du *vouloir* et du *devoir*, que Greimas associe plutôt à la phase de la compétence. Il sera donc question ici de ces deux modalités en tant que participantes à l'instauration du sujet.

Dans un premier temps il convient donc d'observer ce qui, dans le récit, précise le vouloir du personnage Jésus. On peut avancer au moins trois arguments pour décrire son vouloir comme un *vouloir-faire-entendre*. Alors qu'il vient d'expliquer à ses disciples ce que d'autres, avant, ont désiré voir (v. 17), il leur propose maintenant d'écouter la parabole du semeur (v. 18). Il situe ses auditeurs dans le même axe de désir que « les prophètes et les justes » (v. 17) et cherche à répondre à ce désir supposé en parlant en paraboles. La question finale posée aux disciples renseigne également sur son désir de faire comprendre « toutes ces choses » (v. 51). De manière plus générale encore, on peut avancer que cette prise de parole publique manifeste nécessairement un vouloir, une intention de faire-entendre. À cet acte de parole s'ajoutent les nombreuses répétitions de paraboles qui s'apparentent à de l'insistance. Le déroulement narratif appuie le vouloir-faire-entendre et renseigne sur le désir du personnage. Ce désir fait partie de la réponse donnée aux disciples qui s'interrogent sur les raisons du

⁹⁵⁴ Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique*, op.cit., p. 221-222.

⁹⁵⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 67.

parler en paraboles (v. 10). À quoi bon en effet parler en paraboles à ceux qui « entendent sans entendre ni comprendre » (v. 13), si ce n'est d'insister et de vouloir, encore, essayer de faire entendre ce *Royaume des cieux* ? La volonté du personnage n'est pas entamée par ceux qui ne comprennent pas ni par ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 11). Au *vouloir*, modalité endogène, s'associe généralement un *devoir*, modalité exogène. La question de savoir quelles sont les obligations qui pèsent sur Jésus et ce qui le contraint à agir tel qu'il le fait, dépasse largement la problématique de cette étude. En revanche on peut signaler qu'au chapitre 13, il y a une ébauche d'expression du devoir. Aux v. 34 et 35, le narrateur reprend la responsabilité du propos et relie l'acte de parole de Jésus aux Écritures : Jésus parle en paraboles ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου / **afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète** (v. 35). La conjonction ὅπως exprime ici l'idée de but et témoigne en partie de la lecture que le narrateur fait de ces paraboles. Son intervention indique que quelque chose d'autre agit à travers le personnage : son vouloir est orienté par une autorité supérieure, il n'agit pas en totale autonomie. Dans son ouvrage sur les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu, Miler explique en partie la portée de ces versets en ces termes :

« "J'ouvrirai la bouche en paraboles..." L'énoncé cité en Mt 13, 35 indique le contenu (τά κεκρυμμένα) et la modalité (ἐν παραβολαῖς) d'un acte de parole. Il fonctionne comme interprète tout à la fois du récit mt et des Écritures. Il aide ainsi le lecteur à progresser dans une intelligence plus vive de la communication des mystères du Royaume : ce que Dieu réalise pour les hommes dans l'avènement de Jésus et les réactions que cette venue suscite. »⁹⁵⁶

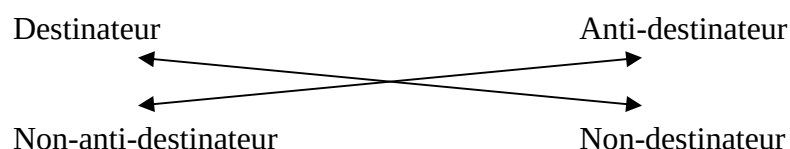
Ainsi la volonté de Dieu apparaît à travers cette citation et est présentée comme surpassant la volonté du personnage Jésus : l'acte de parole du locuteur est interprété ici comme un acte imposé (en partie) de l'extérieur. Se pose alors la question de l'origine de la quête, du point de départ de ce vouloir-faire-entendre. Dans ce cas, le destinataire Dieu est à la fois le mandataire (il confie la mission) et le juge (il évalue le résultat). Les destinataires internes (motivations intérieures au sujet) et externes (les personnages qui influencent le sujet) ne font qu'un : le personnage Jésus est présenté comme un sujet mû par un destinataire unique qui fonctionne en interne comme en externe. En revanche la distinction des modalités endogènes (vouloir) et exogènes (devoir) permet de renvoyer à l'opposition qui peut survenir

⁹⁵⁶ Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 201.

entre « aspirations du sujet / résistances propres de l'objet »⁹⁵⁷. En ce sens le locuteur déploie ici une volonté de faire entendre *le Royaume des cieux* au monde et se confronte à la non-conformité de ce *Royaume* au monde. Il s'agirait alors de vouloir-faire-entendre ce qui, par nature, ne peut l'être. Jésus aspire à faire entendre *le Royaume* et se heurte sans cesse à la résistance de l'objet, c'est-à-dire à l'impossibilité de le communiquer directement aux hommes. L'effort et la persévérance du locuteur manifestent sa volonté de le faire entendre en oblique : le discours en paraboles raconte une mise à l'épreuve, une mise en tension entre le monde et *le Royaume des cieux*. Les foules en restent muettes et les disciples s'interrogent (v. 10.36). Leur *oui* final (v. 51) signe l'arrêt du parler en paraboles, non pas parce que l'objet leur serait acquis, mais parce qu'ils percevraient la tension mise en œuvre : le média et la nécessité du média sont repérés.

Dans un deuxième temps, Jouve propose de distinguer les valeurs absolues (qui émanent de destinateurs transcendants) des valeurs relatives (qui émanent de destinateurs immanents)⁹⁵⁸. Cette distinction permet de mettre en évidence le contraste entre la quête du personnage Jésus motivée par un destinateur transcendant (Dieu) et la quête de ses opposants, particulièrement exprimée au chapitre 12, motivée par un destinateur immanent qu'est leur désir immédiat⁹⁵⁹. Il précise ensuite une des utilisations possibles de ce repérage :

« Il est souvent productif, en se fondant sur la structure polémique du récit, d'opposer le destinateur à l'anti-destinateur, voire de classer les différentes instances de la manipulation, dans le carré sémiotique utilisé par Greimas dans son analyse de *Deux Amis*⁹⁶⁰ :



⁹⁵⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 68.

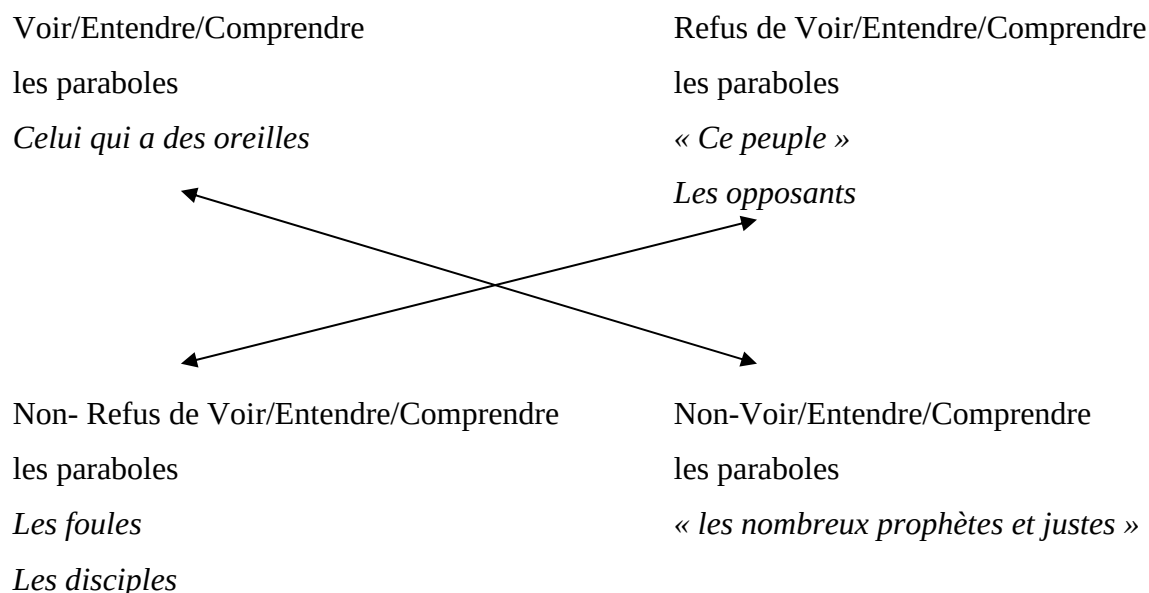
⁹⁵⁸ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 69-70.

⁹⁵⁹ Il ne s'agit pas ici d'étudier plus précisément la quête des opposants au personnage Jésus. On peut tout de même rappeler que cette opposition est violemment mise en œuvre aux chapitres 11 et 12 et qu'elle prend la forme, pour la première fois, d'un complot de mort à l'encontre de Jésus (12,14). Au cours du chapitre 12, leur désir d'accuser Jésus est attesté (12,10) et leur volonté s'exprime dans l'immédiateté (12,38 ou 12,47). Le personnage Jésus est confronté à des personnages dont les références se bornent au temps présent (ils se contentent de réagir à ce qu'ils voient comme en 12,2 et à ce qu'ils entendent comme en 12,24) et ne s'articulent à aucune transcendance.

⁹⁶⁰ Voir : Maupassant, *la sémiotique du texte : exercices pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 63.

L'affrontement entre destinataire et anti-destinataire est souvent à lire comme une lutte entre "bonnes" et "mauvaises" valeurs. »⁹⁶¹

Une lecture ancrée dans l'histoire du peuple de Dieu (comme le chapitre 13 semble la défendre en proposant plusieurs références aux prophètes et aux justes) identifierait ainsi comme *destinataire* un voir/entendre/comprendre les paraboles (garant du désir de « connaître les mystères du Royaume des cieux » v. 11) et comme *anti-destinataire* le refus de voir/entendre/comprendre les paraboles (volonté de « s'endurcir » v. 15). La construction de ce carré sémiotique permet alors de classer les autres personnages (en présence ou non) par rapport au conflit idéologique central :



Ce schéma confirme la position valorisée (et valorisante) de l'auditeur/lecteur du discours en paraboles et montre que les lieux de résistance à l'écoute de ces paraboles sont, eux aussi, en cours de définition. En d'autres termes, cet acte de parole est fondamentalement en train d'advenir chaque fois à nouveau. La mise en texte du discours ne parvient pas à fixer l'événement, mais au contraire, le donne encore à entendre/voir/comprendre.

À ces outils d'analyse issus des travaux de Greimas, Jouve ajoute la notion d'*intérêt*. En se fondant sur les analyses de Gervais, il propose en effet de dresser le portrait intentionnel des personnages afin de déterminer les valeurs qui les font agir :

⁹⁶¹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 70.

« Agent et opération sont les données fondamentales de l'intention, cette base grâce à laquelle une action peut être conceptualisée mais aussi représentée discursivement. À ces deux termes viennent se greffer, en première instance, des catégories telles que but et moyen, motif et mobile, statut et rôle. »⁹⁶²

À chaque personnage (appelé ici « agent »), correspond donc un motif (le but de son action tel que l'agent l'envisage), un mobile (les raisons effectives qui l'ont poussé à agir)⁹⁶³, un statut (la fonction de l'agent) et un rôle (les actions liées à ce statut)⁹⁶⁴. Ce sont les articulations entre motif et mobile d'une part, et statut et rôle d'autre part, qui permettent de déceler une partie des valeurs véhiculées par les personnages. Dans le cadre précis du discours en paraboles, on pourrait en proposer la lecture suivante :

Agent	Jésus	Disciples	Foules
Action	Parler en paraboles	Interroger Jésus	Se rassembler autour de Jésus
Motif	Faire entendre les paraboles	Comprendre les raisons de sa manière de parler	Comprendre l'identité de Jésus (motif en 12, 23)
Mobile	Proclamer « des choses ayant été cachées depuis la fondation du monde » v. 35	Comprendre les paraboles	Obtenir un gain (un miracle ?)
Statut	Maître	Disciples	Témoins
Rôle	Enseigner « les mystères du Royaume des cieux » v. 11	Suivre / Écouter / Voir / Comprendre	Écouter / Voir

⁹⁶² Bertrand GERVAIS, *Récits et actions. Pour une théorie de la lecture*, Longueuil, Le Préambule, coll. « L'Univers des discours », 1990, p. 95.

⁹⁶³ « Un individu a forcé le coffre d'une banque : il l'a fait de façon à s'emparer de l'argent du coffre, c'était son motif ; il a volé parce qu'il est pauvre et que pour lui c'est la seule façon d'acquérir de l'argent, c'est le mobile. », Bertrand GERVAIS, *Récits et actions, op.cit.*, p. 97.

⁹⁶⁴ « Buffalo Bill, pour sa part, est identifié comme un scout de l'armée américaine, c'est son statut et son rôle est de faire respecter la loi là où il se trouve. », Bertrand GERVAIS, *Récits et actions, op.cit.*, p. 99.

Ce tableau reste évidemment discutable et n'entend pas épuiser les différentes interprétations des personnages en présence dans ce discours. Il permet néanmoins d'ouvrir au moins deux plans de réflexion. Le premier renvoie à l'articulation motif/mobile véhiculée par les personnages. Il n'y a pas de distinction notable entre le motif et le mobile du personnage Jésus : les deux coïncident et témoignent des hautes valeurs positives constitutives du personnage (vérité, honnêteté, etc.). En revanche le récit manifeste un décalage motif/mobile chez les disciples, qui témoigne ici de leur ignorance au sujet du *Royaume des cieux*. Ils sont placés au bénéfice des paraboles, à l'image de l'auditeur/lecteur de ce discours. En 12,23 on peut lire un motif pour les foules de suivre l'enseignement de Jésus, mais leur mobile semble passé sous silence. On peut interpréter ce silence comme la marque d'une attente insatisfaite, peut-être celle d'un miracle (12,15) ou d'un signe (12,38). Quelles que soient la nature et l'importance du décalage motif/mobile, il dit ici la valeur accordée à la relation au personnage principal (à la quête du sujet vers l'objet Jésus). Autrement dit les personnages sont construits selon leur *intention* vis-à-vis de Jésus, de sa parole et du *Royaume* qu'il désigne. Sur le plan des actions, foules comme disciples sont pleinement tournés vers Jésus, la distinction se joue donc principalement sur le plan de l'*intention*.

Le second plan de réflexion que ce tableau entend mettre en évidence, renvoie à l'articulation statut/rôle. Le rôle des foules correspond au statut qu'elles occupent : les foules ne sont pas assez caractérisées pour susciter une attente plus exigeante de la part de l'auditeur/lecteur. À l'inverse, les disciples occupent un statut valorisé qui exige d'eux un rôle actif et positif auprès de Jésus. Or le décalage statut/rôle que leur mise en récit instaure, dépeint un personnage collectif en deçà des attentes qu'il suscite. On pourrait ajouter que ce lien statut/rôle montre l'incapacité de l'auditoire en présence à répondre pleinement au vouloir du personnage Jésus. Même imparfaitement ce tableau montre déjà comment ce récit valorise la réaction que suscite la parole de Jésus chez ses auditeurs/lecteurs. Les statuts n'ont ici aucune valeur sociale, ils indiquent simplement la place que les personnages sont censés occuper et n'ont, par définition, qu'une valeur descriptive et statique. Les rôles envisagent les personnages de manière plus dynamique, puisqu'ils précisent les actions liées au statut. Le récit joue avec les rôles de ses personnages, indépendamment des statuts. Il donne du poids au rôle des personnages et valorise ainsi leur activité (et réactivité). Le vouloir-faire-entendre/voir/comprendre de Jésus convoque les auditeurs/lecteurs et met à jour leur intention. Il s'agit de se situer par rapport au locuteur et de partir en quête à ses côtés. On pourrait dire qu'il s'agit ici d'un acte de parole qui effectue une transformation, celle d'un état passif en un *vouloir-entendre/voir/comprendre*.

b) La compétence et la performance

Le programme narratif des personnages se poursuit par les phases de la compétence et de la performance.

« La compétence est la phase d'acquisition par le sujet du / pouvoir-faire / et du / savoir-faire / nécessaires à l'action. Elle est bien sûr à analyser en relation avec la performance (dans quelle mesure les aptitudes du personnage se réalisent-elles dans des actes concrets ?), mais aussi par rapport à la manipulation (pour quels motifs et à quelle fin le personnage a-t-il cherché à acquérir une compétence ?) et à la lumière de la sanction (la compétence a-t-elle permis de réussir ?). La compétence est ainsi l'un des critères les plus sûrs pour juger de la valeur d'un personnage. »⁹⁶⁵

La compétence du personnage Jésus se concentre ici sur son mode de langage. Il s'agit d'un discours tenu publiquement, la compétence du locuteur relève donc principalement d'un *savoir-parler* et d'un *pouvoir-parler* en paraboles. L'étude a déjà montré comment le récit valorise le mode langagier de Jésus et, par retournement, comment il construit un personnage qualifié pour cet acte de langage. En examinant ce qu'il dit, sur un plan syntaxique et sémantique, l'étude a montré les valeurs hautement positives qui étaient ainsi véhiculées. On peut ajouter ici que la compétence du locuteur revêt, dans ce chapitre 13, une grande importance puisque c'est d'elle que dépend le premier enseignement sur le *Royaume des cieux*. C'est de sa capacité à parler en paraboles que dépend, en partie, l'expérience que peut en faire l'auditeur/lecteur. Si le savoir-faire du locuteur ne laisse pas de doute sur sa performance langagière, son pouvoir-faire semble plus problématique. Au chapitre précédent (en 12,14), un complot de mort est fomenté à l'encontre du personnage principal. Cette menace pèse sur le personnage en début de discours : au chapitre 13 son pouvoir-faire est déjà placé sous le signe de la mort. En conséquence, sa compétence, même reconnue, rencontre des difficultés, ce que la phase de la performance confirme.

L'intrigue développée par le chapitre 13 semble préciser encore ces deux phases (compétence et performance). En appliquant l'outil du schéma quinaire au macro-récit, on peut en effet envisager une intrigue unifiance fondée sur un nouement à deux temps. L'étude propose donc de mesurer la compétence et la performance du locuteur à travers ces cinq étapes :

→ Situation initiale : le *savoir-faire* est établi

⁹⁶⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 76.

La situation initiale (v. 1-3a) fournit au lecteur les éléments principaux qui vont lui permettre de comprendre ce que le récit va déployer et dont l'acte d'énonciation sera l'objet principal. Les versets suivants (v. 3b-9) fonctionnent comme une illustration de la situation initiale : tout pourrait s'arrêter après eux, le récit produirait tout de même une unité de sens. Le récit ne se noue qu'à la fin de la première parabole, une fois que le parler en paraboles a débuté.

→ Nouement : le *pouvoir-faire* est mis à l'épreuve

A : au v. 10 les disciples expriment leur incompréhension. Leur interrogation ne porte pas sur l'énoncé mais sur l'énonciation. Le nœud est en train de se nouer : une difficulté est attestée qui est le manque (l'ignorance) des disciples. Le récit s'emploie à résoudre ce problème, à combler ce manque. Sans ce verset, le chapitre ne serait qu'une succession de paraboles (un savoir-faire illustré), or la question des disciples déclenche une action et donc un récit (celui d'un pouvoir-faire qui doit redoubler d'efforts pour parvenir à ses fins).

B : au v. 36 le nouement est accentué par une deuxième étape. Le récit atteste que l'incompréhension des disciples perdure au v. 36. Le verset débute même en reprenant quelques éléments de la situation initiale (*les foules, la maison*, la mise en mouvement de l'énonciateur), ce qui produit un effet de marche-arrière comme si le récit n'était pas parvenu à faire progresser l'intrigue. Le récit semblait avancer mais ce deuxième temps du nouement bloque à nouveau l'intrigue malgré les tentatives de l'action transformatrice qui se déroule, à l'image du nouement, en deux étapes.

→ Action transformatrice : la *performance* se réalise en deux actes de parole

A' : cette première partie (v. 11-35) présente quatre formes paraboliques (3 + 1 explication) et se constitue narrativement comme une réponse à la question des disciples (formulée au v. 10). Jésus déploie un arsenal de stratégies oratoires pour répondre à la question ou, du point de vue de l'intrigue, pour résoudre le manque signalé. Ce premier grand acte de langage (constitué de citations et de paraboles) vise à mener le personnage disciples de l'ignorance au savoir. Un premier essai de transformation est tenté.

B' : cette seconde partie (v. 37-50) présente également quatre formes paraboliques (3 + 1 explication) et se constitue narrativement comme une réponse à la demande d'explication des disciples (formulée au v. 36). Jésus génère à nouveau une action transformatrice en reprenant son discours en paraboles. Ainsi la parabole apparaît à l'auditeur/lecteur comme porteuse d'une réponse attendue par les disciples, comme étant la source d'éclaircissement demandée.

Pour la seconde fois les aptitudes du paraboliste se transforment concrètement en un acte de langage.

→ Dénouement : la *sanction* est mise en récit

Le nouement s'est effectué en deux étapes selon les deux demandes d'explication des disciples. En symétrie avec cette incompréhension manifeste, le dénouement (v. 51-52) est narrativement attesté par le *oui* des disciples. La question posée est une demande de dénouement : l'action transformatrice peut-elle cesser là ? La performance a-t-elle été suffisante ? Le personnage disciples met un terme au processus de changement produit par les paraboles. À aucun moment du récit, ils ne sont présentés comme maîtres de l'action, mais, à leur insu peut-être, leur *oui* final permet au personnage locuteur de cesser là son acte de langage, de mettre un terme à cette performance et de passer à une autre. Cette étape semble enfin indiquer que l'intrigue est ici du type de la révélation : le dénouement signale un gain de connaissance apporté au personnage disciples. L'intrigue de révélation semble ainsi valoriser la sanction du programme narratif du personnage principal.

→ Situation finale : *phase de clôture* où l'action devrait pouvoir être interprétée

La situation initiale est reprise v. 53 par la mention de la fin de l'énonciation : le locuteur interrompt son acte de langage et le circonstant de lieu est modifié. Le nouvel état des personnages n'est pas précisé et la situation finale laisse l'auditeur/lecteur dans l'expectative quant aux bénéfices réels de ce discours en paraboles sur les personnages en présence. La mise en récit de la phase de clôture résiste à toute interprétation de l'action. Ce silence narratif génère de l'ambiguïté sur la performance du locuteur et confirme la mise à l'épreuve de son pouvoir-faire.

Les disciples peinent à suivre le parler en paraboles, mais manifestent leur intention d'en être des auditeurs participants. Quant aux foules, elles restent muettes et statiques : le lecteur/auditeur ignore les effets du discours en paraboles sur elles. Le décalage entre la compétence affichée du locuteur à parler en paraboles et sa performance à concrétiser ce mode de langage, témoigne de l'ampleur de la tâche. Ce qui fait agir le personnage Jésus, vouloir-faire « connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11), ne suffit pas à garantir la réussite de sa performance. Si grande est la tâche (faire connaître ce qui par définition – *les mystères* – ne peut l'être), sa seule compétence ne lui promet pas le succès. Tout se passe comme s'il y avait une impossibilité de fait (ou de nature) : seul le vouloir-faire du locuteur peut se faire entendre à travers le discours. Selon cette logique, les difficultés de la

performance du personnage annoncent déjà une sanction de son programme narratif plutôt marquée en négativité. Sur un autre plan, on peut avancer qu'il est parvenu à concrétiser son vouloir-faire-entendre à travers son discours en paraboles. En ce sens sa compétence ne se situe plus au niveau de sa capacité à parler, mais de sa capacité à réitérer sa proposition, et sa performance est celle de susciter le vouloir-entendre de ses auditeurs.

Jouve explique également que la performance renvoie à l'ensemble des faits et gestes du personnage. Il propose donc d'ordonner son analyse et de reprendre les catégories d'actes (le regard, le langage, le travail, la relation aux autres) qui, selon Hamon⁹⁶⁶, témoignent de manière privilégiée de la vision du monde véhiculée par le personnage.

« Ces différents plans de médiation se concentrent, selon Ph. Hamon, dans deux nœuds synchrétiques importants qui, en conséquence, méritent dans tout texte une attention particulière : le *corps* et l'*objet d'art*. »⁹⁶⁷

Cette remarque permet une lecture plus précise encore du programme narratif du personnage Jésus. Le seul corps qu'on rencontre dans ce récit est un corps de fonction, qui établit le lien avec l'extériorité. Le récit englobant en fait régulièrement mention et ces références pointent principalement un aspect technique :

- v. 9 : *des oreilles* / ὠ̣τα
- v. 15 : *le cœur* / ἡ καρδία + τῇ καρδίᾳ – *les oreilles* / τοῖς ὠσὶν × 2 – *les yeux* / τοὺς ὀφθαλμοὺς + τοῖς ὀφθαλμοῖς
- v. 16 : *les yeux* / οἱ ὀφθαλμοὶ – *les oreilles* / τὰ ὠ̣τα
- v. 19 : *dans le cœur* / ἐν τῇ καρδίᾳ
- v. 35 : *ma bouche* / τὸ στόμα μου
- v. 42 : *le sanglot et le grincement des dents* / ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων
- v. 43 : *des oreilles* / ὠ̣τα
- v. 50 : *le sanglot et le grincement des dents* / ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων

Dans ce discours en paraboles, les différentes mentions du corps s'organisent autour de la parole parabolique. Les sens de la vue et de l'ouïe sont particulièrement présents par les références récurrentes des yeux et des oreilles. Ces parties du corps sont employées dans leur

⁹⁶⁶ Jouve rappelle les quatre vecteurs où s'expriment particulièrement les valeurs véhiculées par les personnages : le regard, le langage, le travail et l'éthique. Ces quatre domaines permettent de comprendre les relations que le personnage entretient avec le monde et les autres. Cette méthode d'analyse reprend les thèses développées dans Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., 1984.

⁹⁶⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 77.

sens le plus technique puisqu'ils sont mis en récit selon leur usage sensoriel. La valorisation de l'écoute et de l'observation découle de ces mentions. La bouche est elle aussi mentionnée dans un contexte mécanique, puisqu'il est question d'ouvrir la bouche pour parler (v. 35). L'image d'un corps en mouvement et productif est ainsi mise en valeur. Seul le mot cœur est utilisé à trois reprises dans un sens métonymique (de l'organe pour le tout de la personne). Le corps s'inscrit alors dans un ensemble plus large qui constitue le tout de la personne : c'est l'image d'un corps qui est capable de réagir à ce qui l'entoure (il se durcit ou comprend, v. 15) et peut servir de réceptacle à « la parole du Royaume » (v. 19). Il est enfin fait mention du corps souffrant aux v. 42 et 50, par une même expression quasi stéréotypée puisque reprise d'une tradition vétérotestamentaire. Le corps est alors rappelé à ses limites et à sa finitude. Dans ce texte le corps est désigné comme le média privilégié entre l'être humain et *la parole du Royaume* : c'est par le corps que la parabole passe et atteint sa cible. C'est une bouche (v. 35) qui s'adresse à une oreille (v. 9) pour atteindre le cœur (v. 15). On peut d'ailleurs ajouter que les mentions du corps sont réservées au récit englobant, il n'y en a aucune dans les micro-récits. Cette répartition témoigne de l'utilisation spécifique qui est faite ici du corps : il est le récepteur de ce qui se dit, se voit et se comprend. Le corps est le lieu où agit le langage parabolique, c'est le lieu où peut résonner le récit. Dans ce texte le corps est appelé à s'ouvrir pour accueillir une parole, à laisser entrer l'histoire racontée. En conséquence le corps devient également le lieu annoncé de la sanction. L'auditeur/lecteur est préparé à la mise à mort du corps.

Hamon indique aussi le rôle important de l'objet d'art, en tant que lieu de cristallisation des valeurs véhiculées par le personnage. Bien entendu il n'est pas fait mention de ce genre d'objet dans ce récit matthéen. Il est pourtant remarquable que l'usage du langage parabolique qui y est fait serve encore aujourd'hui de référence. La puissance d'évocation des récits paraboliques tient à un rapport créatif au langage. Le parler en paraboles manifeste sa part artistique en ce sens qu'il crée, chaque fois à nouveau, une scène propre à son auditeur/lecteur. L'étude n'entend pas ici aller au-delà de cette simple remarque, mais il faut souligner le rapport au langage que Jésus entretient dans ce récit. Il s'agit d'un rapport qui révèle une conception du monde : l'homme vit selon la représentation du monde qu'il se fait et dont il est nourri. Ces représentations font sens dans sa vie et l'élèvent de sa condition. Le langage détient la possibilité d'une rencontre entre l'humanité et *le Royaume des cieux*, le rapprochement de leur nature propre. Sous cet angle la parabole provient d'un art langagier et témoigne ici de la vision que le personnage véhicule, celle d'une humanité appelée à être élevée au-delà d'elle-même par une parole qui ne vient pas d'elle.

c) La sanction

La séquence (ou le PN) se termine par une phase de sanction qui traduit l'évaluation de l'action menée par le personnage sujet.

« La sanction permet de comparer les valeurs réalisées avec celles définies lors de la manipulation, de voir comment et par qui est jugée l'action du sujet-opérateur. Son rôle essentiel est cependant de mettre en évidence la valeur du PN : était-il ou non judicieux ? Ses résultats sont-ils convaincants ? [...] Chaque itinéraire est une manière de démonstration par l'exemple : l'apprentissage, qu'il soit positif ou négatif, est toujours emblématique. »⁹⁶⁸

Cette définition de la sanction invite à observer le dénouement et la situation finale du récit. Le « oui » final des disciples laisse supposer que le dénouement donne satisfaction à la quête posée en amont du récit. Dans ce cas la sanction permet d'établir que l'acte de langage du locuteur Jésus a été efficace et qu'il est parvenu à ses fins. L'auditeur/lecteur ne peut être que convaincu par ce *oui* des disciples, qui est le résultat final et positif obtenu. Cependant les v. 52 et 53 rendent la situation finale plus ambiguë. Le locuteur reprend la parole après le *oui* des disciples (qui ne clôt donc pas l'événement), pour adresser une dernière parole énigmatique, v. 52 :

C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor du neuf et du vieux.

Cette parole sentencieuse focalise l'attention de l'auditeur/lecteur sur un acte de transformation (*devenir disciple* / μαθητεύω⁹⁶⁹) et sur une mise en tension (*faire sortir du neuf et du vieux* / ἐκβάλλω καινὰ καὶ παλαιά⁹⁷⁰). Sur ces deux points, l'expression s'écarte du *oui* massif et global des disciples. Le locuteur introduit de l'ambivalence et de la différence là où les disciples ne percevaient qu'un état figé et acquis. La véritable rupture

⁹⁶⁸ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 83.

⁹⁶⁹ Il est intéressant de souligner que Matthieu utilise μαθητεύω (« recevoir des leçons ») à la voie passive, d'où sa traduction par l'expression « devenir disciple ». La transformation en disciple passe, de manière évidente ici, par l'enseignement dispensé, par l'instruction qu'on reçoit d'un maître. En grec classique cet enseignement équivalait à un désir d'apprendre : la forme verbale μαθητιάω se traduit indifféremment par « avoir le désir d'apprendre » ou « être disciple » et la forme nominale μάθησις connaît trois acceptions équivalentes, « action d'apprendre », « désir d'apprendre » ou « aptitude à s'instruire ». Ce rapide parcours lexical entend montrer que le v. 52 exprime bien l'idée d'une transformation par l'apprentissage, qui repose davantage sur le désir du disciple que sur sa compétence.

⁹⁷⁰ L'expression repose sur le verbe ἐκβάλλω qui signifie littéralement « jeter hors de », d'où l'idée de « faire sortir », « produire ». En ce sens la formule insiste sur une production personnelle unique (τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ) générant des éléments différents.

peut alors avoir lieu : elle est mise en récit à travers l'arrêt du discours et le départ du personnage Jésus. La sanction finale se joue donc sur la dernière phrase prononcée par Jésus, qui réintroduit l'idée d'un apprentissage en cours, qui s'inscrit dans le temps, et d'un disciple en devenir. Jouve rappelle que la fin du récit est un lieu qui ramasse l'orientation générale que le narrateur entend favoriser sur l'ensemble de son texte. C'est ce que Hamon explique lorsqu'il écrit :

« La fin du roman, en effet, est le lieu privilégié qui par rétroaction, donne sa signification, donc sa "valeur", au système entier du texte, le point où se pose finalement bons et méchants, héros et secondaires, etc., le point où est sanctionnée (on retrouve ici une problématique de la mise en cause du héros, et des points stratégiques "héroïques" [...]) la valeur des personnages et la réussite ou le ratage de leur action. »⁹⁷¹

On peut dire que le récit montre par le choix de sa clôture que la transformation en « disciple du Royaume des cieux » (v. 52) passe par un désir d'apprentissage qui ouvre sur un avenir composé, nécessairement producteur de mise en tension. Encore une fois la phrase de clôture du locuteur porte l'attention sur l'individu-disciple, c'est à lui que s'adresse cette remarque finale, c'est sur lui que la responsabilité est transférée. On retrouve cette même utilisation de la sanction dans la parabole du semeur (v. 3-8). Ce micro-récit raconte que les grains assurent, malgré tous les obstacles rencontrés, le passage de l'état de grain à l'état de fruit (v. 8). L'action (la performance) est accomplie et le récit s'arrête sur ce constat. En revanche l'injonction du v. 9 sert de phase de clôture : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! ». L'action racontée doit être interprétée et évaluée par celui qui vient de l'entendre : l'auditeur/lecteur est désigné seul juge de l'action du sujet opérateur (le semeur). Dès le début de l'acte de parole, l'auditeur/lecteur est désigné comme le juge des actions menées, le responsable de leur interprétation (même si le narrateur l'oriente). Cette place lui est confirmée à la fin du v. 43 et la sanction finale du récit lui rappelle que, de ces interprétations, il peut produire des éléments nouveaux et anciens.

Le récit postule ici une relation de cause à effet entre la volonté de faire entendre les paraboles du *Royaume* et le destin ultime du paraboliste. Si la sanction immédiate relève de l'incompréhension, tout lecteur/auditeur de ce discours en paraboles, sait que la sanction finale sera sa mise à mort. Paradoxalement cette posture valorise le discours prononcé en lui donnant un caractère ultime, donc nécessaire et urgent. Dans cette perspective il est

⁹⁷¹ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 205.

également intéressant de rappeler la définition que donnent Greimas et Courtes d'une sanction dite *pragmatique*, c'est-à-dire du jugement porté sur le *faire* du personnage sujet :

« La sanction pragmatique est un jugement épistémique, porté par le Destinateur-judicateur sur la conformité des comportements [...] par rapport au système axiologique [...] implicite ou explicite, tel du moins qu'il a été actualisé dans le contrat initial. Du point de vue du Destinataire-sujet, la sanction pragmatique correspond à la rétribution : en tant que résultat, celle-ci est la contrepartie, dans la structure de l'échange, appelée par la performance que le sujet a réalisée conformément à ses obligations contractuelles ; elle peut être de type positif (récompense) ou négatif (punition) ; dans ce dernier cas, selon que la punition est donnée par un Destinateur individuel ou social, la rétribution négative s'appellera vengeance ou justice. Ces diverses sortes de rétribution permettent de rétablir l'équilibre narratif. »⁹⁷²

Une telle définition invite à lire la sanction finale du personnage comme le résultat de son parcours narratif, c'est-à-dire sa rétribution : portée sur son faire, la sanction négative qui lui est infligée par un destinateur social montre ainsi une conception de la justice. L'équilibre narratif n'est pourtant rétabli que sommairement, puisqu'on pourrait articuler cette sanction pragmatique à une sanction dite *cognitive*, c'est-à-dire qui porte un jugement épistémique sur l'être du personnage sujet. Cette sanction cognitive équivaut à la reconnaissance du héros et à la confusion du traître, par le destinateur⁹⁷³. En ce sens la mise en récit de la résurrection relève d'une sanction de type cognitif, c'est-à-dire que le récit rapporte *in fine* que le personnage est associé à une non-défaite absolue. Cette remarque ne prétend pas réduire le récit matthéen de la résurrection à cette seule interprétation, mais entend simplement souligner que le succès du personnage sujet n'est pas obligatoire pour légitimer les valeurs qu'il véhicule⁹⁷⁴. La sanction ambiguë rapportée à la fin du récit en Mt 13, ne porte pas atteinte à la valorisation des paroles du locuteur. Son ambiguïté annonce la sanction négative à l'encontre du personnage Jésus, mais elle prépare aussi à une sanction de type positif,

⁹⁷² Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique*, *op.cit.*, p. 320.

⁹⁷³ Au sujet des deux dimensions, pragmatique et cognitive, sur lesquelles s'inscrit la sanction dans le schéma narratif, voir : Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTES, *Sémiotique*, *op.cit.*, p. 320. Selon cet axe de travail on peut faire encore remarquer que les récits paraboliques expriment une sanction cognitive, lorsqu'ils confondent le traître (par exemple l'ennemi dans la parabole des ivraies v. 24-30) et reconnaissent le héros (par exemple le maître de maison v. 24-30).

⁹⁷⁴ Cette remarque s'appuie sur le travail de Suleiman à propos du roman à thèse, qui précise que la défaite finale ne signifie pas forcément que le personnage a tort, l'échec peut même être un passage obligé pour une victoire future. Susan Rubin SULEIMAN, *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, *op.cit.*, p. 139-140.

délivrée autrement par le destinataire judicataire (et final), présupposé, dès la phase de manipulation, comme appartenant à l'univers transcendant et communiquant au destinataire sujet les éléments de sa compétence et l'ensemble des valeurs en jeu. La présence concomitante d'éléments de réussite et d'échec est une marque assez classique dans la littérature, notamment occidentale. Jouve explique ce constat en ces termes :

« La réussite du héros n'est cependant pas indispensable : il peut échouer tout en ayant raison (parce que le monde est mal fait, par exemple). Les figures héroïques de l'échec sont légion dans la littérature. Leur présence importante dans le roman occidental s'explique peut-être par la prégnance du modèle christique : non seulement l'échec ponctuel n'est pas nécessairement le signe d'une défaite absolue ; mais il est parfois la condition d'une victoire future se situant sur un plan supérieur. »⁹⁷⁵

Un lien est donc supposé entre la littérature occidentale et le « modèle christique », révélant au passage l'importance de la dimension narrative des évangiles : selon cette logique, Jésus devient un personnage type et possède les caractéristiques romanesques du héros. Jouve précise donc que la valorisation du parcours narratif d'un personnage ne dépend pas nécessairement d'un succès franc et immédiat. Cette lecture convient ici au locuteur qui agit à travers ses paraboles, mais dont la performance n'est pas entérinée par une sanction entièrement positive. Cette lecture convient également à la plupart des micro-récits, particulièrement la parabole des ivraies (v. 24-30). Cette parabole confirme en effet que la réussite n'est pas nécessairement immédiate. À partir du v. 30, le présent du récit est suspendu, la situation reste en l'état. La sanction (positive) est remise à plus tard, mais annoncée et garantie par le personnage du maître de maison. Dans ce cas, le maître remplit le rôle actantiel du destinataire manipulateur et initial (c'est lui qui communique aux serviteurs « non seulement les éléments de la compétence modale, mais aussi l'ensemble des valeurs en jeu »⁹⁷⁶), et le rôle actantiel du destinataire judicataire et final (c'est lui qui sanctionnera le résultat de leur performance). La sanction annoncée permet de mettre en évidence la valeur du programme narratif (PN) et de montrer que ces résultats sont convaincants, que le PN du maître de maison était judicieux. La parabole des ivraies utilise ici le même procédé narratif que le récit englobant. Elle crée un horizon d'attente chez l'auditeur/lecteur du discours en

⁹⁷⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 86. Sur ce point, l'auteur cite également la structure du récit initiatique qui tend à faire de la « descente aux enfers » une étape indispensable à la renaissance sur un plan supérieur. L'auteur fait alors référence à l'ouvrage, régulièrement réédité, de : Simone VIERNE, *Rite, roman, initiation*, Presses Universitaires de Grenoble, 1973.

⁹⁷⁶ Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTÈS, *Sémiotique*, *op.cit.*, p. 95.

paraboles, celui d'une sanction finale positive, en un temps ultérieur. La non-défaite absolue racontée dans la parabole des ivraies se répercute sur le locuteur, mais également sur le sujet de son discours. Le *Royaume des cieux* est lui aussi mis au bénéfice de sanction positive promise et se trouve ainsi valorisé. La sanction positive est réitérée dans la parabole du semeur, lorsqu'est mise en récit la production finale des fruits (v. 8), dans la parabole du grain de moutarde, lorsqu'est mise en récit l'immensité de l'arbre (v. 32) ou encore dans la parabole du levain, lorsque le tout se met à lever (v. 33). À chaque fois, l'action principale est interprétée dans sa phase finale et évaluée positivement. L'accumulation de sanctions positives témoigne de l'insistance avec laquelle le locuteur réalise sa performance, qui appelle une sanction positive globale de la part de son destinataire juge final.

Cette seconde partie dans l'analyse de l'effet-valeur en Mt 13 a permis de mettre en évidence comment les personnages génèrent localement des univers axiologiques qui leur sont propres. En racontant ce que les personnages disent et font, le récit met essentiellement en valeur l'expérience transformatrice du langage parabolique. L'abondance et l'insistance de cet acte de parole font de Jésus celui par qui l'auditeur/lecteur peut s'inscrire dans un circuit d'échange, non pas fermé, mais renvoyant à un autre Sujet, de nature transcendante. Le *devoir-parler* du personnage renvoie bien à un Sujet qui lui est supérieur et dont il autorise l'accès. Pour se faire, l'auditeur/lecteur est porté au plus près de l'expérience narrative de la parabole. Les valeurs exprimées portent les marques de l'abondance de ce qui se donne à entendre, dans une relation de communication, fondée sur la connivence et la confiance. Dans un but persuasif le locuteur vise ici à inscrire l'auditeur/lecteur dans l'axe du désir Sujet / *Royaume des cieux* afin qu'il soit mis au bénéfice du récit parabolique. Il cherche à l'entraîner dans une histoire (personnelle et collective), en quête d'un objet – *le Royaume des cieux* – qui ne prend sens que dans le mouvement même de cette quête. Les valeurs manifestées, c'est-à-dire ce que le personnage principal fait, portent les marques d'un *vouloir-faire-entendre* insistant. Les différentes phases du programme narratif du personnage Jésus semblent être l'objet d'évaluations contradictoires : sa compétence ne suffit pas à garantir le succès absolu de l'objectif de départ.

« D'une façon générale, il n'y a pas forcément coïncidence entre la positivité émotive – tel personnage suscite la sympathie – et la positivité narrative – il réussit »⁹⁷⁷

Ce décalage vaut ici pour le PN du personnage Jésus, mais cet écart manifeste surtout l'impossibilité d'en finir avec les paraboles. Elles ne permettent pas aux auditeurs/lecteurs d'obtenir un bien supplémentaire, quelle que soit la nature de ce bien : les paraboles ne se mesurent pas en gain de connaissance. En reprenant les termes de Jouve, on pourrait dire que dans ce récit, le personnage *réussit* lorsqu'il parvient à *susciter*. Les paraboles ne désignent en effet le *Royaume des cieux* que de manière oblique. Leur langage exclut toute coïncidence entre leur récit et l'objet comparé. Ce mécanisme impose à l'auditeur/lecteur d'entrer dans un dynamisme incessant, qui témoigne, toujours un peu plus et autrement, du *Royaume*. On pourrait alors interpréter cette insistance à *vouloir-dire* comme un appel à *entendre/voir/comprendre*. Le programme que le personnage s'est fixé, *faire entendre le Royaume des cieux* (*susciter* une écoute), est nécessairement un programme inachevé,

⁹⁷⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 87.

fondamentalement en cours d'exécution. On peut employer ici la notion de *parcours*, telle que Ricœur la définit au sujet de la métaphorisation dans les récits paraboles :

« Comprendre un récit dynamiquement, c'est le comprendre comme une opération de transformation d'une situation initiale dans une situation terminale. La fonction la plus élémentaire du récit, à cet égard, c'est de rendre compte de cette transformation. Lire un récit, c'est refaire avec le texte un certain parcours de sens. J'insiste sur ce thème parcours, qui connote le dynamisme transformateur d'un récit. »⁹⁷⁸

La parabole pragmatique développe donc une rhétorique spécifique qui la distingue du récit de type explicatif. Cette rhétorique participe à maintenir la parabole dans une dynamique transformatrice et balise un « parcours de sens » dans son récit.

« La connaissance des figures argumentatives du discours narratif permet au récepteur, historique, virtuel ou visé, de tourner en dialogue des récits qu'une critique monolithique a souvent décrits comme monologiques. À son tour, le critique rhétorique, par sa connaissance du discours narratif, restera l'analyste conscient du récit pragmatique plutôt que d'en devenir la victime inconsciente. »⁹⁷⁹

Halsall souligne ainsi la visée d'une analyse rhétorique sur un récit pragmatique. Il s'agit de comprendre le mécanisme propre à ce récit, celui qui lui permet d'agir sur son auditeur/lecteur. La particularité du discours en paraboles est que sa dimension pragmatique est au fondement de l'enseignement qu'il dispense. Ce discours ne peut pas faire entendre le *Royaume des cieux* : les aspirations du locuteur s'opposent aux résistances propres de l'objet. Le *Royaume des cieux* ne peut pas être mis en discours en ce sens qu'il ne peut pas se conformer au monde. À l'inverse, on peut dire que les aspirations du locuteur sont mises en discours et font acte d'enseignement. La profusion de ses paraboles et son insistance à les *faire-entendre* montrent à la fois la résistance de l'objet – le *Royaume des cieux* – mais aussi sa proximité. La dimension pragmatique du discours est ainsi au fondement de l'enseignement dispensé : plus le discours agit sur l'autre (plus il est *pragmatique*), plus il rend proche son objet *Royaume des cieux*. Pour le dire avec les termes de Jouve, on pourrait dire que les points-valeurs participent à la construction d'un effet-parabole, c'est-à-dire à la relation complexe et plurielle qui lie le récit parabolique à son auditeur/lecteur. En termes linguistiques, il s'agit pour ces structures locales d'augmenter la force perlocutoire du texte,

⁹⁷⁸ Paul RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *art.cit.*, p. 345.

⁹⁷⁹ Albert W. HALSALL, *L'art de convaincre*, *op.cit.*, p. 405.

c'est-à-dire sa capacité à agir sur ses auditeurs/lecteurs. Les points-valeurs servent la structure du texte et en impulsent une part de la réception. Jouve écrit en introduction de son étude sur l'effet-personnage :

« L'œuvre se prête ainsi à différentes lectures, mais n'autorise pas n'importe quelle lecture. La liberté du lecteur est elle-même codée par le texte : il est difficile de savoir ce que chacun en fait, mais non comment chacun en use. La construction des signifiés, si elle appartient bien au destinataire, se fait sur la base des indications textuelles. »⁹⁸⁰

Parmi ces indications textuelles se trouvent les points-valeurs véhiculés par le personnage Jésus. Ils participent à la réception des paraboles, amplifient l'interaction du lecteur avec ces micro-récits où se joue pour chacun un « surcroît d'existence »⁹⁸¹. L'interaction avec les paraboles permet en effet à l'auditeur/lecteur d'entrer dans un circuit d'échange où, comme l'exprime Ricœur, le sens de la lecture peut se transformer en signification :

« Il faut [...] distinguer deux seuils de la compréhension : le seuil du *sens* [...], et celui de la *signification* qui est le moment de la reprise du sens par le lecteur dans l'existence. »⁹⁸²

L'acte de lecture est envisagé ici comme une possibilité de modification de soi, ce qui souligne l'importance de la force transformatrice du récit. Les valeurs exprimées et manifestées localement indiquent en partie ce *parcours de sens*, afin d'approcher au plus près l'auditeur/lecteur du seuil de la *signification*. L'univers de valeurs véhiculé par Jésus semble dominer largement celui des autres personnages. Il faut pourtant envisager la manière dont cet univers fait système avec d'autres et comment l'autorité énonciative le fait fonctionner pour mesurer, au niveau global, l'intention dont l'auditeur/lecteur est la cible.

⁹⁸⁰ Vincent JOUVE, *L'effet-personnage dans le roman*, op.cit., p. 15.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 230. L'expression pointe ici la visée de ce récit pragmatique : *faire-entendre* pour *faire-voir* et *faire-comprendre*. C'est à un déplacement, une modification de relation à l'objet *Royaume des cieux* que le discours en paraboles s'attèle. En ce sens, on peut rappeler un des aspects de la lecture qu'Iser a formulé et qui vaut ici pour le discours en paraboles : « L'assimilation d'éléments étrangers ne se fait que si la conscience elle-même accepte de prendre une nouvelle forme. », Wolfgang Iser, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1985, p. 284.

⁹⁸² Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1969, p. 389.

III. La valeur des valeurs

Jouve propose une troisième et dernière étape d'analyse pour comprendre comment le texte renvoie à un univers de valeurs. Il a d'abord été question de la manière dont Mt 13 se fonde sur des valeurs (ou représentations du bien et du mal) qui existent en dehors de lui. L'étude de ces points-valeurs a ensuite permis de montrer comment les personnages de Mt 13 génèrent localement des univers axiologiques en s'appuyant sur des références extérieures. Il s'agit maintenant de faire acte de configuration, c'est-à-dire de lire ces données locales comme appartenant nécessairement à un ensemble qui fait sens⁹⁸³. En proposant d'examiner la manière dont ces valeurs locales font système, par leur organisation et leur hiérarchisation, Jouve rappelle que « le local ne prend sens que par rapport au global »⁹⁸⁴. Il faut donc comprendre comment ce global détermine *in fine* l'intention dont le lecteur est la cible. Cette dernière étape devrait permettre d'établir la valeur des valeurs, c'est-à-dire la dynamique d'intention qui construit l'acte de jugement du lecteur.

« Même quand tous les faits sont établis, il reste toujours le problème de leur compréhension dans un acte de jugement qui arrive à les tenir ensemble au lieu de les voir en série. »⁹⁸⁵

Mink souligne ainsi l'importance de prendre en compte la manière dont celui qui raconte propose un sens au lecteur, et oriente de cette manière sa lecture et son interprétation globale du récit⁹⁸⁶. La méthode entend explorer trois pistes de travail. La première se situe à un niveau discursif et s'intéresse aux indications laissées par l'autorité narrative, qui témoignent de son intention sur le lecteur. La deuxième piste aborde, à un niveau narratif, les orientations que l'histoire racontée manifeste. L'objectif est alors de mesurer les effets de persuasion que le

⁹⁸³ La notion de *configuration* fait ici référence aux travaux de Ricœur dans le cadre de sa théorie générale du récit compris comme « un ensemble d'instructions que le lecteur individuel ou le public *exécute* de façon passive ou créatrice », Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, op.cit., p. 117. Cette notion rejoint une des hypothèses majeures de la linguistique textuelle : « comprendre un récit – et plus largement le contenu de tout texte en général – ce n'est pas décoder une à une des phrases et les phases d'une intrigue, c'est passer d'une successivité à un tout de sens cohésif-cohérent ressenti comme formant un texte. », Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 120.

⁹⁸⁴ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 89.

⁹⁸⁵ Louis O. MINK, « The autonomy of historical understanding, *History and Theory* V/1 (1966), p. 24-47.

⁹⁸⁶ Mink est un théoricien de l'historiographie dont l'œuvre a été introduite en France par Ricœur. Mink s'est beaucoup appuyé sur la notion de *configuration* pour aborder l'interactivité qui sous-tend la lecture d'un récit et Ricœur a adapté cette notion aux contraintes de la forme narrative en précisant son caractère de *mise en intrigue*, condition d'intelligibilité du récit. Selon Mink, la configuration est un acte qui relève autant de l'acte de production du récit que de l'acte de lecture (interprétation) de ce même récit. En ce sens, la configuration comprend nécessairement une dimension interactive. Pour sa définition de la configuration : Louis O. MINK, « History and Fiction as Modes of Comprehension », *NLH* 1 (1970), p. 551.

récit produit. La dernière piste de travail se situe à un niveau plus programmatique et interroge la façon dont le récit programme sa propre lecture. Il s'agit alors de repérer les éléments qui favorisent la captation du lecteur.

1. Le niveau discursif : l'intention du narrateur

Cette étape est au fondement de la méthode d'analyse de l'effet-valeur proposée par Jouve. Elle sous-entend que le lecteur hiérarchise, naturellement, les différents jugements véhiculés localement par les personnages et cherche à repérer ce qui donne sens à l'ensemble du texte, ce qui est capable de coordonner les différents éléments lus. Sur ce point, l'analyse de la relation entre texte et idéologie, développée par Hamon, repose sur une même appréhension de la lecture :

« Lire, c'est non seulement "suivre" une information linéarisée, mais c'est également la hiérarchiser, c'est redistribuer des éléments disjoints et successifs sous forme d'échelles et de systèmes de valeurs à vocation unitaire et syncrétique, c'est reconstruire du global à partir du local. Ces opérations, sans doute, se construisent, se sollicitent, se proposent au lecteur à l'occasion et à partir de certaines structures ou appareils textuels particuliers inscrits dans l'œuvre elle-même. »⁹⁸⁷

Dans cette partie, la démarche ne vise pas tant à analyser l'acte de déconstruction-reconstruction subi par le texte, mais à comprendre ce qui permet de le faire *dans* le texte.

« Il s'agit de voir dans quelle mesure (variable selon écoles et textes) les textes *eux-mêmes*, narratifs ou non narratifs, construisent, manipulent, proposent au lecteur, incorporent à leur organisation – ou sabotent – certains dispositifs stylistiques destinés à signifier une échelle de valeurs [...], des rapports évaluatifs, une "mesure", des axiologies, des systèmes de dominantes locales ou globales, des ensembles de polarisations ou de focalisations, bref tout ce qui peut "mettre en perspective", "mettre en échelle" ou "mettre en liste" [...] les unités, niveaux, fonctions, éléments, isotopies, etc., d'un même texte ou de plusieurs textes en rapport

⁹⁸⁷ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 54.

d'intertextualité. Ce qui est à élaborer, c'est une "poétique de l'échelle", ou des hiérarchies textuelles. »⁹⁸⁸

Pour décrire cette « poétique de l'échelle », Jouve met en avant l'importance du rôle du locuteur. Son axe de travail impose en effet de prendre en compte le locuteur en tant que responsable de l'ensemble du texte. C'est lui qui, le premier, oriente et élabore la lecture du texte. Il est important ici de différencier la question de *l'intention du locuteur* et la question de *l'intention de l'auteur*. Il ne s'agit pas, en effet, d'entrer dans les débats qui portent sur la place herméneutique de l'auteur. Les nombreuses querelles sur l'intention d'auteur (intentionnaliste vs anti-intentionnaliste) et le rôle de cette intention dans la détermination du sens du texte problématisent essentiellement *la fonction auteur*⁹⁸⁹. Dans cette partie, il ne sera question que de l'autorité qui se tient à l'origine de l'énonciation et non de l'auteur réel.

Dans cette perspective l'étude propose de commencer par repérer quelle est la voix qui fait autorité, car c'est par rapport à elle que fonctionne l'ensemble du système. Dans le récit de Mt 13, c'est le narrateur qui est dépositaire de la responsabilité du récit⁹⁹⁰. Il se tient à l'origine de l'énonciation : sa voix fait autorité.

« Dans la mesure où le narrateur se pose comme source de l'histoire qu'il raconte, il fait figure non seulement d'"auteur" mais aussi d'*autorité*. Puisque c'est sa voix qui nous informe des actions des personnages et des circonstances où celles-ci ont lieu, et puisque nous devons considérer – en vertu du pacte formel qui, dans le roman réaliste, lie le destinataire de l'histoire au destinataire – que ce que cette voix raconte est "vrai", il en résulte un effet de glissement qui fait que nous acceptons comme "vrai" non seulement ce que le narrateur nous dit des actions et des circonstances de l'univers diégétique, mais aussi tout ce qu'il énonce comme jugement et

⁹⁸⁸ Philippe HAMON, *Texte et idéologie*, op.cit., p. 54.

⁹⁸⁹ Les théoriciens de la littérature débattent sur ce point, essentiellement pour comprendre si l'intention de l'auteur est un critère d'interprétation du texte ou si, au contraire, le texte est totalement indépendant des intentions de son auteur. Cette question permet notamment de distinguer le *sens* d'un texte (en tant qu'objet de l'interprétation du texte) de sa *signification* (en tant qu'application du texte au contexte de sa réception). Sur ce point, voir le chapitre « L'auteur » dans : Antoine COMPAGNON, *Le Démon de la théorie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2001.

⁹⁹⁰ En Mt 13 il semble inutile de faire appel à la notion d'auteur *impliqué* (image de l'auteur qui se dégage du texte) puisque le récit n'est pas raconté à la première personne et qu'il présente une image fiable du narrateur. Seuls ces deux cas auraient en effet imposé au lecteur de se représenter une voix surplombante celle du narrateur. L'étude considère donc que l'auteur impliqué se confond ici avec le narrateur. Sur ces terminologies, voir particulièrement : Maurice COUTURIER, *La Figure de l'auteur*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1995.

comme interprétation. Le narrateur devient ainsi non seulement source de l'histoire mais aussi interprète ultime du *sens* de celle-ci. »⁹⁹¹

Cette définition de Suleiman rappelle la place que le narrateur occupe dans l'acte de lecture : il est celui qui hiérarchise les systèmes idéologiques véhiculés par les personnages. Suleiman parle alors du narrateur comme le représentant d'un « supersystème idéologique »⁹⁹² qui participe donc à la signification de l'histoire racontée. Cette voix narrative guide le lecteur et l'oriente dans son appropriation du récit. La voix narrative dispose de nombreux outils pour intervenir, plus ou moins explicitement, au cours du récit. Elle laisse ainsi des signaux, qui médiatisent son système de valeurs et programment la lecture du récit. Il convient donc d'examiner les trois principales sortes de fonction que la voix narrative peut exploiter : la fonction idéologique, la fonction de régie et la fonction modalisante.

a) La fonction idéologique

Genette propose le terme de *fonction idéologique* pour désigner « les interventions directes ou indirectes du narrateur à l'égard de l'histoire »⁹⁹³. Ces interventions prennent « la forme didactique d'un commentaire autorisé de l'action »⁹⁹⁴. Dans ce cas le narrateur exprime ses propres jugements en s'immisçant dans le texte. Ainsi le lecteur ne peut pas échapper aux orientations que le narrateur entend donner à son récit. Lorsqu'elles sont explicites, on répertorie généralement les intrusions de l'autorité énonciative de deux manières :

« Dans le guidage de la lecture, le narrateur peut parvenir à ses fins grâce à des commentaires ouvertement insérés dans le récit. On distinguera deux procédés. Soit le narrateur fait directement appel au lecteur, ce qui correspond à une intrusion massive ; il opère dans ce cas un déplacement temporel important par rapport à l'histoire racontée. Soit le narrateur se borne à compléter, au moyen d'une glose explicative, des données jugées insuffisantes en elles-mêmes. »⁹⁹⁵

Au cours du chapitre 13 de Matthieu, le narrateur prend directement la parole. Il utilise principalement deux procédés, celui qui consiste à interpeller directement son lecteur

⁹⁹¹ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 90.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 87.

⁹⁹³ Gérard GENETTE, *Figures III*, op.cit., p. 262.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 263.

⁹⁹⁵ Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, op.cit., p. 129.

(intrusion) et celui qui consiste à donner lui-même des précisions sur son récit (glose explicative).

- Les intrusions

Le narrateur fait directement appel au lecteur et procède ainsi à une intrusion massive dans son récit. Il active l'acte de communication en opérant un déplacement temporel important par rapport à l'histoire racontée. Ces intrusions marquent fortement la volonté du narrateur d'actualiser son propos (tout du moins, de favoriser cette démarche chez son lecteur). En Mt 13 il fait entendre sa voix à plusieurs reprises :

→ ὁ ἔχων ὦτα ἀκούτω / *celui qui a des oreilles, qu'il entende !* (v. 9 et 43)

Les traductions proposent généralement de placer ces deux mêmes injonctions sous la responsabilité du personnage Jésus. Pourtant dans le texte grec, rien n'indique l'inclusion de cette apostrophe dans les propos du personnage. La formule pourrait tout aussi bien rester sur le plan de la narration et se présenter au lecteur comme une intrusion nette et massive du narrateur⁹⁹⁶. Les deux expressions constituent d'ailleurs une rupture d'énonciation par rapport aux récits qui les précèdent immédiatement et qui sont sous la responsabilité de Jésus (le semeur v. 3-8 et l'explication de la parabole des ivraies v. 37-43). Le choix du mode impératif accentue l'effet interpellant : on cherche à apostropher le lecteur, à le saisir en cours de lecture. On peut préciser encore qu'en grec classique, la catégorie grammaticale appelée *temps* exprime deux notions : le moment (passé, présent ou futur) et l'aspect selon lequel l'action se présente. Les temps grecs n'ont toute leur valeur temporelle qu'à l'indicatif. Aux autres modes, comme ici à l'impératif, ils ne marquent pas réellement le temps mais l'aspect⁹⁹⁷. En ce sens on peut dire que l'impératif présent propose ici le verbe « entendre » selon l'aspect d'une action *en train* de se produire : littéralement, « celui ayant des oreilles (c'est-à-dire la plupart des gens, particulièrement ceux qui se mettent à l'écoute d'un discours), qu'il soit *en train* d'entendre ! ». Cette injonction souligne donc l'effet que produit la parabole lorsqu'elle est entendue ou lue. Elle révèle la nature du lien qui unit ce parler en paraboles à son auditeur ou lecteur. La parabole est appelée ici à remplir non pas d'abord une fonction cognitive mais une fonction expérimentale : l'impératif présent réactive une pratique

⁹⁹⁶ Généralement les traductions attribuent ces expressions à Jésus et les incluent dans son discours. Dans l'évangile selon Matthieu l'usage d'une telle expression relève habituellement du discours direct et apparaît au beau milieu d'une prise de parole (par exemple en 11,15). L'étude entend simplement montrer ici que l'ambiguïté demeure et donc qu'elle permet, volontairement ou non, d'orienter la lecture du récit.

⁹⁹⁷ Sur ce point, voir la grammaire de RAGON, *op.cit.*, p. 57 et 174.

en cours d'exécution. Suleiman propose de lire cette rupture temporelle comme un indice supplémentaire de la dynamique du mode de langage employé :

« [...] le segment 5, qui opère un changement soudain des temps et des modes verbaux ("Entende, qui a des oreilles !"), constitue une rupture radicale par rapport aux segments précédents. Les verbes au passé, qui sont un indice supplémentaire du caractère narratif des segments 0-4 (bien qu'il s'agisse ici du passé composé, non du prétérit, indice traditionnel, en français, du récit d'une histoire achevée⁹⁹⁸), sont suivis d'un impératif, indice d'un discours non narratif. L'impératif se rapporte au présent de l'énonciation et instaure une relation directe entre narrateur et auditeurs, relation qui est "en dehors" de l'histoire racontée. À quoi l'impératif final somme-t-il les auditeurs de la parabole ? À "entendre" l'histoire du semeur, "s'ils ont des oreilles". Puisqu'il est raisonnable de supposer que tous ont des oreilles, il ne peut s'agir que d'un entendement figuré. Le narrateur invite son public à comprendre son histoire, c'est-à-dire à l'*interpréter*. »⁹⁹⁹

Par ces interpellations au présent, dont la portée dépasse le cadre du récit, le narrateur oriente son auditeur/lecteur : il l'invite à accueillir le récit parabolique, porté par son personnage, comme un récit à *entendre*, à *interpréter* et à *expérimenter*. Ces interventions participent à la construction d'un effet dynamique du discours en paraboles. Elles sont les traces laissées dans le récit d'une dynamique d'intention qui construit l'acte de jugement du lecteur et le conduit vers une appropriation de la parabole.

→ ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος / *vous donc, écoutez la parabole du semeur* (v. 18)

Cette interpellation est placée sous la responsabilité de Jésus et constitue l'introduction à l'explication allégorique de la parabole du semeur. En revanche le pronom personnel *vous* ne limite pas l'adresse de cette phrase, il en garantit au contraire l'ouverture. Le *vous* peut désigner aussi bien les disciples que les foules, que les disciples et les foules, que les auditeurs et les lecteurs. Le verbe « écouter » est conjugué à l'impératif aoriste : le choix de l'aoriste implique une insistance sur l'action pure et simple sans aucune nuance de durée. L'écoute est convoquée ici tel un acte à accomplir. La sollicitation de l'auditeur ou du lecteur implique de

⁹⁹⁸ Sur ce point, voir le chapitre « Les relations de temps dans le verbe français » in Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, op.cit., p. 237-250.

⁹⁹⁹ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 42.

leur part une *activité* d'écoute. Cette interpellation se met au service du narrateur premier (Matthieu) et second (Jésus) : les deux se reconnaissent dans cet appel, qui sollicite leurs interlocuteurs respectifs. La formule fait écho aux sollicitations du narrateur premier (comme aux v. 9 et 43) et enferme le lecteur des paraboles dans une lecture de type participatif. Qu'il s'agisse des personnages ou des auditeurs/lecteurs, le mot d'ordre est d'*écouter*. Cette insistance témoigne de l'importance de ce qui se dit dans ces récits paraboliques comme certainement de l'urgence à les recevoir comme tels. À la répétition des paraboles, correspond une répétition de l'appel à les recevoir, c'est-à-dire à les *écouter*. Le narrateur premier s'engage au côté de son personnage principal et soutient cette même volonté de faire entendre. On pourrait dire que les deux narrateurs (premier et second) participent de la même dynamique d'intention.

→ παντὸς ἀκούοντος / *quiconque écoute* (v. 19)

L'expression ouvre l'explication allégorique de la parabole du semeur : elle est placée sous la responsabilité de Jésus. Elle relève plus de la sentence que de l'injonction, mais elle ouvre une possibilité de lien plus direct entre le narrateur (premier et second) et l'auditeur/lecteur. En effet l'adjectif παντὸς (masculin/neutre singulier génitif) pose quelques difficultés de traduction. Il adjoint une proposition subordonnée à la principale dont ὁ πονηρὸς / *le méchant* est sujet. La traduction a choisi de rendre compte de ce génitif (παντὸς) comme d'un partitif. L'étude a déjà rappelé que le grec en fait un usage beaucoup plus fréquent que le français. Sans nom précisé dont il pourrait dépendre, il peut se traduire ici par l'expression *un parmi tous*, soit *tout homme* ou bien encore *quiconque*. Cette tournure présente la phrase sous un aspect volontairement universel telle une sentence. Cette remarque entend souligner que, dans cette explication allégorique (v. 19-23), rien n'empêche d'interpréter l'expression comme une intrusion massive du narrateur premier. En effet aucun embrayeur ne renvoie à l'énonciation. Le lecteur passe nécessairement par ce texte général qui vise à universaliser le propos.

Cette tendance à l'universalisation se manifeste notamment par un emploi récurrent du présent (comme ici avec ἀκούοντος ou encore συνιέντος)¹⁰⁰⁰ et de l'aoriste, sous leur forme

¹⁰⁰⁰ Le verbe συνίημι est ici conjugué au temps présent et mis sur le même plan temporel (et grammatical) que le verbe ἀκούω. L'étude a déjà montré que le récit fait fonctionner de manière équivalente les verbes *entendre* – *regarder* – *comprendre*. Ces verbes, ici synonymes, sont rendus au temps présent à valeur gnominique.

gnomique¹⁰⁰¹. Dans sa *Poétique des valeurs*, Jouve rend attentif à de tels usages qui selon lui véhiculent les valeurs du narrateur et donc sa vision des événements rapportés :

« L'on prêterait une attention particulière aux affirmations énoncées au présent gnomique (en particulier lorsque le récit est au passé). Ces passages, rendant compte de ce que le narrateur considère comme des vérités générales valables au-delà de l'univers textuel, relèvent de ce que Barthes appelle "les codes de référence". »¹⁰⁰²

En Mt 13, la plupart des utilisations de la forme gnomique sont attribuées au personnage Jésus et non directement au narrateur premier. Ainsi on trouve des formules sentencieuses dans lesquelles le temps présent augmente l'autorité du propos et donc du personnage qui l'assume. En fin de discours, Jésus emploie ainsi une formule assez énigmatique mais qui se distingue nettement de l'ensemble de la chaîne par le changement de ton. Le personnage déclare en effet v. 52 :

C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles.

En paraphrasant Greimas, on pourrait dire que dans cette formule « le locuteur abandonne volontairement sa voix et en emprunte une autre pour proférer un segment de la parole qui ne lui appartient pas en propre, qu'il ne fait que citer »¹⁰⁰³. Ce déplacement temporel influence la lecture du propos et lui confère une autorité supplémentaire. Le narrateur premier emploie malgré tout quelques formules au présent de l'indicatif qui suffisent à indiquer le lecteur. Il s'agit ici de l'emploi quasi systématique du participe présent du verbe λέγω pour introduire la prise de parole du personnage principal (v. 3.24.31.36.)¹⁰⁰⁴. Dans un récit raconté essentiellement au temps passé, le narrateur choisit de basculer dans le discours direct par un

¹⁰⁰¹ Le grec classique emploie souvent l'aoriste là où le français emploie le présent, généralement pour exprimer, sans aucune considération de temps, une vérité d'expérience : c'est ce qu'on appelle l'aoriste gnomique. Dans son ouvrage, Jouve s'intéresse majoritairement à des récits contemporains, il ne fait donc référence qu'au présent de l'indicatif qu'utilise, dans ce cas, la langue française.

¹⁰⁰² Roland BARTHES, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1970, p. 25.

¹⁰⁰³ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens*, *op.cit.*, p. 309. Dans ce même chapitre intitulé « Les proverbes et les dictons », Greimas souligne encore la valeur de l'utilisation du présent dans un contexte sentencieux : « Le présent employé ici devient le temps anhistorique par excellence qui aide à énoncer, sous forme de simples constations, des vérités éternelles. » *Ibid.*, p. 313.

¹⁰⁰⁴ Associé à un autre verbe signifiant « dire » ou « parler », le participe présent λέγων a valeur de pléonasme, mais cet usage est pourtant courant. Il ne s'agit pas ici de pointer une particularité du récit : l'usage, même familier, est porteur de sens. En revanche on peut souligner que ce participe est ici, par deux fois (v. 24.31), associé au verbe παρατίθημι qui signifie, en première acception, « offrir », « confier » ou encore « exposer devant soi ». Le verbe véhicule l'idée d'une adresse, d'un don. Dans cette perspective, le participe λέγων précise que ce don se fait dans la parole. L'association de ces deux verbes est, quant à elle, moins usitée.

verbe conjugué au présent. La prise de parole est ainsi placée dans le temps des personnages : ce choix indique une volonté de rendre présent ce qui se dit. Ce verbe est immédiatement suivi d'une formule introductive, elle-même conjuguée au présent de l'indicatif : « le Royaume des cieux est semblable à ». Dans ce chapitre cette formule conjugue le verbe *être* / *ἔστιν* (v. 31.33.44.45.47)¹⁰⁰⁵. Le narrateur second reprend à son compte l'actualisation annoncée par le narrateur premier, avant de commencer son récit au temps passé. Ce présent convoque sur un même lieu temporel la parabole et son auditeur¹⁰⁰⁶. La parabole opère une sorte de contraction chronologique (selon une perception linéaire du temps) : le *Royaume des cieux* – événement lointain, à venir, externe au récit – est déplacé du *lointain* à la *proximité* de l'auditeur – événement qui devient interne au récit, qui est rendu présent. Porteuses d'histoires passées, les paraboles opèrent ainsi un surgissement dans le présent d'événements à venir. Le parcours proposé à l'auditeur ne connaît donc pas de limite temporelle, au contraire, il les déborde pour les mettre au service de son présent¹⁰⁰⁷. L'acte de parole devient l'acte présent par excellence : il est ce qui se donne à chaque fois ici et maintenant. Ce choix du narrateur augmente l'effet d'actualisation de son récit, mais oriente surtout son lecteur vers une appropriation de ce qui est sans cesse en train de se raconter pour lui. L'utilisation du présent gnomique par le narrateur second (Jésus) fait écho au présent gnomique utilisé par le narrateur premier. Encore une fois, l'un renforce l'autre et tous deux s'inscrivent ainsi dans une même dynamique d'intention : donner aux récits paraboliques une force narrative fondamentalement ancrée dans le temps de son auditeur/lecteur.

→ συνήκατε ταῦτα πάντα ; / *avez-vous compris toutes ces choses ?* (v. 51)

Cette interrogation surgit immédiatement après la parabole du filet (v. 47-50). La brutalité de son apparition produit un effet saisissant sur l'auditeur/lecteur. De plus l'utilisation de la

¹⁰⁰⁵ La seule exception se trouve v. 24 : il s'agit cette fois du verbe *ὁμοιόω* / *rendre semblable*, employé à l'aoriste passif, alors que les autres formules introductives emploient le verbe *être* au présent de l'indicatif et l'adjectif *ὅμοιος*. Cette remarque permet aussi de souligner que le lecteur passe d'une parabole qui *rend semblable* le *Royaume* à une série de paraboles qui sont semblables au *Royaume des cieux*.

¹⁰⁰⁶ On pourrait ajouter que c'est d'ailleurs sur ce lieu temporel présent que les disciples répondent une dernière fois à Jésus. V. 51 le narrateur premier choisit (contre toute logique de concordance des temps au sein du récit englobant) de conjuguer le verbe au présent de l'indicatif : « Ils lui *disent* / λέγουσιν : "Oui". ». On note ainsi une convergence vers un même lieu temporel entre le locuteur et les allocutaires : le lieu de la réception des paraboles est nécessairement le lieu du présent.

¹⁰⁰⁷ L'étude de la temporalité a montré les nombreux procédés anachroniques utilisés dans les récits paraboliques de ce chapitre. Quant au récit englobant, il se contente de rester en synchronie avec le temps de l'histoire qu'il raconte, se permettant (sous l'autorité du narrateur) une convocation du passé pour mieux encore l'éclairer. Quant au narrateur second, il convoque régulièrement et indifféremment passé et futur pour les importer dans le présent de l'histoire racontée. Ces procédés suggèrent l'importance accordée à une lecture du monde et du temps présents : c'est vers eux que le lecteur est orienté. Voir *supra*, p. 351-378.

deuxième personne du pluriel (et l'absence, là encore, d'embrayeur) laisse ouverte la question des destinataires de cette question¹⁰⁰⁸. L'auditeur/lecteur en est au bénéfice, au même titre que les disciples : il est lui aussi interrogé par le narrateur. L'auditeur/lecteur peut aussi classer ces injonctions sur le plan de l'histoire racontée et les considérer comme des avertissements du narrateur second (Jésus) à l'intention de ses auditeurs – personnages. Il s'agit pourtant de souligner que le narrateur premier ne tranche pas : le doute sur la voix qui assume ces injonctions est maintenu. L'auditeur/lecteur est donc sollicité une nouvelle fois : le narrateur mise sur sa participation active pour parcourir son récit. Le récit s'en trouve un peu plus dynamisé encore. Enfin ces remarques décrivent un discours qui ne vise pas un auditoire précis ou décrit dans le cadre du récit. Le narrateur (qu'il soit premier ou second) laisse au contraire sa voix aller au-delà du temps, de l'espace et de l'auditoire attestés par le récit englobant. Il s'agit d'un glissement temporel important, un saut du temps de l'histoire racontée à une époque postérieure (celle du narrateur). L'absence de vision de l'intérieur, (13,1-53 ne présente pas de focalisation zéro mais seulement externe) dans ce macro-récit, accentue cette stratégie de communication : l'intériorité des personnages en présence est travaillée par le discours au même titre que celle de l'auditeur/lecteur. Le narrateur ne met pas tant en valeur ce que ressentent, pensent ou déduisent ses personnages, mais l'expérience de « quiconque écoute » (v. 19). Il conduit de cette manière son auditeur/lecteur sur le terrain pratique de l'expérience. Une telle stratégie laisse supposer que le narrateur est lui-même convaincu que la valeur principale de ces paraboles repose sur ce lieu de l'expérience. Il indique sa façon de percevoir ces récits paraboliques, comme des narrations capables de susciter une rencontre entre l'événement comparé – le *Royaume des cieux* – et le présent de l'écouter.

En Mt 13 le narrateur sait donc interpeller directement son auditeur/lecteur (intrusion) mais il utilise également un autre procédé, celui qui consiste à donner lui-même des précisions sur son récit (glose explicative).

¹⁰⁰⁸ Au début de ce verset, une grande partie des témoins grecs constants de premier ordre, des versions de la Vulgate et d'autres manuscrits anciens proposent λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. La quantité et la qualité de ces témoins sont importantes. Leur proposition permet également de clarifier les différents niveaux de récit : elle détermine à nouveau les personnages mis en scène et désigne Jésus comme celui qui dirige le discours. Cette proposition pourrait ne pas être gardée précisément pour ces mêmes raisons (*lectio brevior, lectio potior*) : il était bien tentant de l'ajouter. La traduction s'est donc rangée du côté du texte grec établi, tout en soulignant la tendance des témoins à clarifier les différents niveaux du récit. C'est, encore une fois, une manière de circonscrire l'auditoire de ce corpus à un passage clef du texte. Pour la première fois Jésus interroge ses disciples. En l'absence de cette proposition, « Jésus leur dit », la question est posée à quiconque l'entend et acquiert une dimension universelle.

- Les gloses explicatives

L'auteur du premier évangile est particulièrement adepte des arguments scripturaires : les Écritures sont abondamment citées et la mémoire du lecteur est ainsi régulièrement sollicitée. En incluant des citations d'écrits prophétiques, le narrateur indique à son auditeur/lecteur que rien n'est dû au hasard. Les événements, le mode de langage, le *parler* comme l'*agir* du Jésus ont été prédits et entrent dans le plan de Dieu. Le narrateur greffe ainsi son intrigue sur une intrigue encore plus large et tout aussi unifiante : l'intrigue de l'histoire de Dieu avec son peuple. De cette manière, le narrateur fait entendre sa propre compréhension de ce discours : en l'incluant dans une histoire plus large qui lui donne sens.

Par deux fois, une référence aux Écritures est clairement établie. D'abord les v. 14 et 15 proposent une citation attribuée à Ésaïe¹⁰⁰⁹, mais cette citation est placée sous la seule responsabilité de Jésus¹⁰¹⁰. En revanche le narrateur intervient directement v. 34 et 35 : il propose un sommaire qui inclut une citation prophétique (dont l'auteur n'est pas nommé). Le narrateur utilise l'argument scripturaire pour justifier le mode de langage du locuteur (v. 34-25) :

De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète : « J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proclamerai des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. »

C'est le *parler en paraboles* (et non plus ses effets) qui accomplit la prophétie. Il convient de faire au moins trois remarques sur cette glose explicative du narrateur.

La première est que le narrateur opère ici une incursion marquée dans le jeu de rapport entre récit et histoire racontée. Les v. 34 et 35 donnent au lecteur une information que nul lecteur/auditeur du récit ne peut obtenir puisqu'elle est placée sous la seule responsabilité du narrateur et non portée par un personnage. La référence faite aux Écritures prophétiques crée brusquement une anachronie vers le passé (une analepse) en faisant faire au récit un bond de plusieurs siècles en arrière. Cette analepse est dite externe puisqu'elle fait une référence explicite aux Écritures : elle place ainsi en relation deux situations séparées l'une de l'autre par des siècles d'histoire (l'histoire de Dieu et son peuple). Ce procédé marque la mi-temps

¹⁰⁰⁹ Il ne s'agit pas dans cette partie de proposer une analyse précise des citations d'accomplissement contenues dans ce chapitre 13. L'étude entend simplement en souligner quelques caractéristiques. Pour une étude plus précise : Jean MILLER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op.cit., p. 165-202.

¹⁰¹⁰ Cette citation vise à signifier un accomplissement concernant les récepteurs des paraboles (elle n'est que « pour eux » v. 14a). Dans ce premier cas, ce sont les effets du parler en paraboles qui accomplissent la prophétie.

du déroulement du récit (il se situe à la moitié du nombre de versets) : il unifie le discours narratif du v. 3 au v. 53. Le procédé permet également de donner cohérence entre passé et présent. Il le fait doublement. Non seulement cette anachronie est d'une portée considérable puisqu'elle fait référence aux textes prophétiques, mais elle couvre elle-même une durée d'histoire immense (« depuis la fondation du monde » v. 35). Son amplitude ne pouvait guère être plus importante. Le narrateur propose donc une incursion dans l'histoire collective passée (supposée connue – et reconnue – de l'auditeur/lecteur) pour influencer son auditeur/lecteur. Cette anachronie justifie le récit du discours en paraboles, lui donne une autorité supplémentaire et l'impose à l'auditeur/lecteur comme une nécessité de sa propre histoire. On peut ajouter que le procédé même de l'anachronie (en l'occurrence ici de l'analepse) convoque les capacités de souvenance des auditeurs/lecteurs. C'est donc bien l'acte de lecture qui est ici la cible en tant qu'acte d'interprétation. Le narrateur vise la manière dont l'auditeur/lecteur inscrit ce discours en paraboles dans sa propre histoire (individuelle et collective). Il glose le récit de ce discours pour instiller son interprétation « des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » (v. 35).

La deuxième remarque sur ce sommaire entend montrer la valorisation opérée par le narrateur sur l'acte de parole. Ce sommaire est caractérisé (comme souvent dans le récit biblique) par son fonctionnement en synthèse. La récapitulation des 33 versets précédents est formelle et est même attestée deux fois par l'emploi du verbe introducteur de la scène : λαλέω. Les temps du macro et du micro-récit sont ainsi regroupés : le parler en paraboles apparaît à l'aoriste (ἐλάλησεν ἐν παραβολαῖς - temps de l'événement du récit), à l'imparfait (χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει - temps qui inscrit l'événement dans une durée, un déroulement) et au futur (ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς¹⁰¹¹ - temps qui garantit l'accomplissement). Le narrateur inscrit la pratique du parler en paraboles dans la durée. Il pose le statut de ce mode de langage : moyen technique d'enseigner au sujet du *Royaume des cieux*. Il pose sa fonction : proclamer des choses cachées, c'est-à-dire mettre en lumière, révéler. Le narrateur place son thème – le *Royaume des cieux* – en dépendance avec le langage parabolique : dans ce cas, l'un ne peut aller sans l'autre. Il concentre ici l'attention de son auditeur/lecteur sur l'acte de parole : la citation ne s'intéresse ni aux auditeurs des paraboles ni au contenu narratif, mais uniquement à l'événement de parole. Dans ces versets, le narrateur oriente l'auditeur/lecteur vers un acte d'énonciation plutôt que vers un énoncé. En ce sens on peut dire que ce

¹⁰¹¹ L'expression ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου est traduite ici par « ouvrir ma bouche en paraboles », ce qui permet de préserver un parallèle avec l'expression qui ouvre le discours, ἐλάλησεν ἐν παραβολαῖς / « parler en paraboles » (v. 3) et de souligner l'acte d'énonciation plutôt que l'énoncé.

sommaire révèle la dynamique d'intention du narrateur qui valorise davantage l'événement parabolique que le récit parabolique.

La dernière remarque au sujet de ce sommaire vise à montrer que le narrateur oriente également la représentation du personnage Jésus chez son auditeur/lecteur. Ce discours de Jésus s'inscrit dans le plan de Dieu¹⁰¹² : son enseignement comme sa manière d'enseigner sont placés sous une autorité supérieure. En forçant le trait, on pourrait faire remarquer que Jésus était déjà porteur de traits comportementaux qui sont comme réactivés dans ce sommaire. En effet le lecteur vient d'avoir accès à un portrait du serviteur (chapitre 12), associé au personnage, et qui décrit un certain comportement à tenir publiquement (12,19-20) :

Il ne cherchera pas de querelles, il ne poussera pas de cris, on n'entendra pas sa voix sur les places. Il ne brisera pas le roseau froissé, il n'éteindra pas la mèche qui fume encore, jusqu'à ce qu'il ait conduit le droit à la victoire.

Le lecteur a donc en mémoire ce portrait lorsqu'il fait lecture du discours en paraboles et qu'on interroge Jésus sur cette manière de parler. Une certaine conduite morale (l'adjectif est à prendre ici au sens large) est attendue de la part de ce serviteur. Ce comportement implique une relation aux autres que le chapitre 12 a abordée en termes de distance : il y a une liste d'attitudes de mise à distance à tenir. Parler en paraboles instaure une distance entre le locuteur et ses allocutaires : un détour par la narration est imposé. Ce mode de discours traduit ainsi un mode relationnel non violent qui se dit lui aussi en termes de distance. Le terrain de rencontre entre locuteur et allocutaire ne se situe pas sur le plan intellectuel (il ne s'agit pas d'une transmission de savoir), ni sur le plan physique (Jésus se place volontairement – et la narration l'atteste avec insistance – à distance des foules v. 1-2) mais la rencontre peut avoir lieu sur le plan de l'expérience narrative. Encore une fois le narrateur oriente son auditeur/lecteur non pas vers une expérience cognitive mais pratique : il s'agit de le guider pour trouver la distance permettant d'*entendre* le récit parabolique, de l'*expérimenter*. Le narrateur traduit ici sa conception du lien à la parole de son personnage, il s'agit d'un lien à dimension existentielle¹⁰¹³.

¹⁰¹² Cette insertion dans le plan de Dieu contraste d'ailleurs avec la liberté d'interprétation offerte par le récit parabolique. L'auditeur/lecteur peut (ou non) pénétrer dans le monde des paraboles et en revenir chargé (ou non) d'éléments supplémentaires à mettre en œuvre dans son propre monde. Sa liberté et sa responsabilité sont ainsi garanties. En inscrivant clairement son récit dans une histoire plus unifiante – celle entre Dieu et son peuple –, le narrateur sous-entend une mainmise de Dieu bien plus grande que ne le laisse percevoir, à première lecture, les paraboles.

¹⁰¹³ Cette thématique du lien à Jésus n'est pas anodine dans la lecture du discours en paraboles. En effet ce discours est directement encadré par deux péricopes qui posent la question du lien à Jésus. Voir *supra*, p. 139.

La voix narrative laisse encore d'autres signaux. Parmi eux, on peut repérer les insertions de quelques explications. Le narrateur éclaire le lecteur en faisant directement appel à lui, il commente son récit en insérant des citations scripturaires, mais il utilise aussi les personnages pour fournir quelques explications. Ce procédé est même à l'origine d'une grande partie de ce texte. En effet le récit rapporte l'événement selon lequel Jésus parle en paraboles aux foules et aux disciples. Rien, précédant ce chapitre, n'avait préparé l'auditeur/lecteur à rencontrer une telle situation et donc à l'intégrer dans son parcours d'appropriation du texte. Faute de préparatifs ou d'explications, l'auteur prend le risque que son auditeur/lecteur ne puisse ni rattacher ni comprendre cet épisode. Ces questions que l'auditeur/lecteur pourrait se poser sur cette nouvelle manière de parler (langage parabolique) et ce nouveau sujet abordé (le *Royaume des cieux*), sont donc prises en charge par le personnage collectif des disciples. Ces derniers s'approchent en effet de Jésus pour l'interroger sur cette nouvelle manière de parler¹⁰¹⁴ :

→ διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς ; / *pourquoi leur parles-tu en paraboles ?* (v. 10)

Comme les injonctions sont adressées à un *vous* (pluriel), ces questions sont adressées à un *tu* à qui tout auditeur/lecteur aurait des questions à poser. C'est bien une relation groupe / individu qui est établie dans le récit englobant comme dans les récits épisodiques et sans doute aussi comme dans la relation supposée entre narrateur et auditeurs/lecteurs. Le discours tenu s'adresse à un collectif. Cette forme accentue la dimension pédagogique du chapitre, à l'image de la construction sous forme de questions-réponses. Les disciples prennent en charge le désir de compréhension du lecteur :

→ διασάφῃσον ἡμῖν / *explique-nous* (v. 36)¹⁰¹⁵

Ces incises du narrateur peuvent apparaître plutôt comme un métadiscours, c'est-à-dire une réflexion narrativisée sur le discours qui est en train de se dérouler. Le récit contient ainsi sa propre justification et oriente l'auditeur/lecteur vers son intention.

¹⁰¹⁴ Les disciples *s'approchent* / προσελθόντες (v. 10) de Jésus comme les serviteurs *se sont approchés* / προσελθόντες du maître de maison (v. 27). La prise en charge de l'auditeur/lecteur se fait tout aussi bien par le narrateur premier que par le narrateur second : l'un comme l'autre insère une explication *via* un personnage pour préparer le parcours de l'auditeur/lecteur et répondre à ses interrogations. On devine ici une symétrie dans les dynamiques d'intention mises en place par les deux narrateurs.

¹⁰¹⁵ La demande des disciples se résume à ce verbe : διασάφῃσον / *expliquer*. Ce verbe est l'objet de variantes et l'étude a déjà signalé les raisons pour lesquelles sa traduction s'écarte ici de l'édition grecque et retient φράζω / *faire comprendre* qui appartient plus directement au champ lexical de l'enseignement. Les verbes d'élocution étant particulièrement présents et variés dans ce corpus, φράζω apparaît comme une marque supplémentaire d'acte d'énonciation et un nouvel indice de la relation instituée entre Jésus et ses disciples (entre le narrateur et son lecteur).

On peut noter toutefois qu'aucune de ces questions ou demandes n'était nécessaire au bon déroulement de l'intrigue. Le narrateur aurait pu intégrer ces propos explicatifs autrement, sans en faire un jeu de questions-réponses. Ces procédés insistent essentiellement sur la volonté d'inclure l'auditeur/lecteur dans une quête de compréhension, d'interprétation des paraboles. Ils stimulent sa curiosité et focalisent son attention sur l'événement de parole comme sur les paraboles elles-mêmes. Le narrateur induit chez l'auditeur/lecteur l'idée que ces paraboles ne sont pas des histoires sans fruit, mais les signes d'un désir d'offrir ce que d'autres « ont désiré » (v. 17)¹⁰¹⁶. Dans le guidage de la lecture, le narrateur insiste sur les propositions de langage, sur l'expérience du récit parabolique.

b) La fonction de régie et autres options implicites

Le narrateur ne choisit pas systématiquement d'intervenir directement dans son récit. Le narrateur peut, volontairement ou non, parler tacitement à travers les intrigues, les paroles et les actes de ses personnages. Il insinue alors un sens caché qui ne peut se révéler qu'avec la participation (et les compétences) de ses auditeurs/lecteurs. Le commentaire implicite prend des formes très diverses qu'il n'est pas toujours aisé de repérer. Il ne peut être démasqué qu'après enquêtes narratives et certaines peuvent échouer faute d'indices connus. L'étude propose de commencer par repérer au moins quatre formes de commentaires implicites : l'intertextualité, la mise en abyme, le malentendu et l'opacité.

- L'intertextualité

On parle d'intertextualité pour désigner la présence effective d'un texte dans un autre texte. L'intertextualité ne se contente pourtant pas de mesurer les influences littéraires ou d'indiquer comment les textes entrent en relation les uns avec les autres. L'intertextualité entend surtout appréhender le texte comme un espace nourri par d'autres textes qui s'influencent et se transforment les uns les autres¹⁰¹⁷. Il s'agit d'une dimension dynamique du récit qui est

¹⁰¹⁶ Aux v. 1 à 3a, le narrateur expose de manière évidente un contexte qu'on peut qualifier de didactique : Jésus est entouré d'une foule qu'il se prépare à enseigner. Dans ces quelques phrases introductives, le narrateur parvient tout de même à signaler à son auditeur/lecteur un état d'attente, de désir du côté des écoutants. En effet il faut noter que le narrateur s'y prend à deux fois pour situer ses personnages : Jésus s'assoit au bord de la mer (v. 1b), puis est contraint de monter dans une barque (v. 2b). Ce déplacement est justifié par le narrateur, à travers l'emploi de la conjonction ὥστε / *si bien que* (v. 2b) suivi de l'infinitif καθῆσθαι / être assis (v. 2b). La place d'où Jésus enseigne lui a été attribuée en conséquence d'une demande trop grande, trop pressante : les foules étaient si nombreuses / πολλοί qu'il a dû parler de ce lieu-là. La situation à laquelle l'auditeur/lecteur est exposé, est donc le fruit d'une forte sollicitation. Jésus n'en a pas eu l'initiative, il s'agit d'une conséquence. Le narrateur place à nouveau son auditeur/lecteur au bénéfice d'un désir qui l'a précédé.

¹⁰¹⁷ Sur l'intertextualité : Julia KRISTEVA, *Sèmiôtikè. Recherches sur une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1969.

présente dans les récits paraboliques. Le narrateur des paraboles se situe en effet dans la lignée de la littérature apocalyptique juive. L'imagerie (la moisson, la production de fruits, les anges, la fournaise de feu, le filet), les références vétérotestamentaires (le sanglot et le grincement des dents, les oiseaux du ciel), les thèmes (le tri, le jugement, la fin des temps) et le sujet (le *Royaume des cieux*) sont autant de ponts jetés entre discours cité et discours citant. Un jeu d'échos fonctionne dans chacune des paraboles et sous-tend les rapports du *Nouveau* et de l'*Ancien* Testament. Ces renvois servent autant d'argument d'autorité que de mise en connivence avec le lecteur. L'intertextualité dynamise la parabole en utilisant un terrain commun au narrateur et au lecteur : leurs références à une même histoire, à une même représentation du temps et aux mêmes valeurs. L'intertextualité permet aussi d'envisager le récit comme un carrefour où se rencontre l'ensemble de la tradition parabolique médiatisée par le narrateur. Le langage parabolique n'est pas propre à l'auteur du texte, ni aux personnages. Il est emprunté à une tradition juive dont les rabbis de cette époque sont les héritiers. Cette précision n'enferme pas le texte dans un schéma de compréhension mais souligne ce qui vient travailler la production de sens. Le monde mis en scène par les paraboles n'est pas le produit d'une invention mais s'inscrit dans l'histoire vivante d'un peuple (références vétérotestamentaires), s'enracine dans la vie d'un homme (références à la littérature parabolique des rabbis) et dans celles de ses auditeurs (le contexte d'énonciation). Ce monde narrativisé est travaillé par ceux qui le précèdent, il est restitué en nouveauté à son auditeur qui peut se le représenter à son tour¹⁰¹⁸. L'intertextualité est mise au service de la dynamique d'intention du narrateur : la convergence du monde narrativisé et du monde de l'auditeur/lecteur.

- La mise en abyme

D'un point de vue littéraire la mise en abyme est un discours tenu *par* le texte *sur* le texte, un retour de l'œuvre sur elle-même. On peut relever brièvement au moins cinq passages dans le récit qui fonctionnent (entièrement ou en partie) selon ce procédé.

→ Les v. 11 à 17 rapportent au discours direct les raisons que donne Jésus sur son parler en paraboles. Le personnage justifie donc lui-même la nature de son discours aux foules. Sa réponse impose aux auditeurs/lecteurs une mise en abyme de l'ensemble du déroulement narratif puisque Jésus explique le comportement qu'il tient aux foules jusqu'à ce

¹⁰¹⁸ L'idée même d'un dynamisme provoqué par la rencontre entre ce qui est *advenu* et ce qui est *à venir* est véhiculée par le discours et le conclut formellement au v. 52.

que le récit signifie son départ. Les v. 14 et 15 doublent l'effet de mise en abyme à travers la citation d'Ésaïe qui donne une seconde explication au comportement des personnages en présence. On pourrait le formuler ainsi : l'auteur raconte Jésus qui raconte Ésaïe.

→ Les deux insertions d'explications allégoriques placées dans la bouche de Jésus fonctionnent également comme un discours plaqué sur le récit. Les v. 19-23 et 37-43 opèrent un retour du texte sur lui-même en donnant les clefs de lecture de ce qui vient d'être énoncé. Ce double retour permet aussi de souligner la polysémie des paraboles qui résistent, dès l'acte de lecture, à l'enfermement d'une explication. La mise en abyme ne situe pas le discours du texte sur le même plan que le texte lui-même : il laisse donc un espace d'investissement propre aux auditeurs/lecteurs.

→ Les v. 34 et 35 se présentent sous la forme d'un bref sommaire qui met en abyme l'ensemble du récit. Le narrateur impose à son lecteur de se détacher un instant du déroulement narratif pour entendre une analyse de texte dans le texte. À elle seule, cette phrase réinscrit l'ensemble du récit dans une chronologie, la même qui se déploie dans les paraboles et qui constitue l'ensemble de l'histoire reliant Dieu et le peuple d'Israël.

→ Le v. 52 met un terme au discours direct de Jésus qui se conclut sous forme proverbiale : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles. ». Cette dernière phrase se présente comme une récapitulation du procédé parabolique¹⁰¹⁹. On pourrait d'ailleurs forcer la traduction de l'expression διὰ τοῦτο / *c'est pourquoi* dans ce sens. En effet l'expression est problématique dans ce contexte : on ignore si la justification est donnée parce que les disciples ont compris ou parce qu'ils sont « des scribes qui peuvent être comparés à des maîtres de maison »¹⁰²⁰. L'étude a choisi ici de n'utiliser qu'un simple mot de liaison qui évite cette (sur-) interprétation.

→ Les accumulations et répétitions du même genre parabolique (avec les mêmes formules introductives, le même sujet – *Royaume des cieux* –, les mêmes champs lexicaux – agriculture, travaux quotidiens –) créent également un jeu de miroirs. Les paraboles portent toutes sur un même sujet (seul le récit de la parabole du semeur ne signale pas son objet) et le

¹⁰¹⁹ On peut ajouter ici que la phrase qui introduit cette dernière prise de parole (« Et il leur dit » v. 52a) fait l'objet de plusieurs variantes. Chez quelques témoins constants, on trouve (en ordre qualitatif décroissant) : ὁ δὲ λέγει / ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν / λέγει. Les hésitations se portent donc sur le sujet et le temps du verbe. Sur le temps, les hésitations s'expliquent facilement par une confusion récurrente entre le présent et l'aoriste (chacun de ces temps étant utilisé ici en fonction de leur valeur *gnomique*). Le sujet se résume régulièrement à l'emploi d'un pronom, ce qui favorise aussi l'élargissement du discours, voire sa transformation en parole sentencieuse. Le propos a alors tendance à opérer un retour sur le récit pour en donner une clef de lecture possible.

¹⁰²⁰ C'est pour cette dernière explication que penche la majorité des commentaires.

narrateur lui-même en rajoute avec les expressions « encore une fois » (v. 45.47) ou « une autre parabole » (v. 24.31.33). Chaque reprise parabolique apporte une modification mais toutes renvoient au *Royaume des cieux*. Cet effet d'accumulation autorise la réciprocité : les paraboles se commentent les unes les autres, se récapitulent et se développent ensemble.

Ces cinq passages illustrent essentiellement la capacité du récit à sortir du cadre narratif ordinaire. Ces mises en abyme ou ces jeux de miroir entretiennent un double paradoxe qui structure en arrière-plan le récit. Le premier paradoxe est que le récit raconte le personnage Jésus qui s'adresse au personnage foules en paraboles, alors que le narrateur donne essentiellement à lire et/ou entendre un dialogue entre le locuteur Jésus et ses allocutaires. Le second paradoxe est que le procédé du parler en paraboles fonctionne tout en se justifiant et s'expliquant au fil du récit, comme s'il contenait lui-même les outils pour le décrypter. Ces mises en abyme soulignent l'intention du narrateur de guider son auditeur/lecteur au-delà du récit parabolique, de le mettre en lien avec un ensemble plus vaste et nécessaire à sa compréhension. La dynamique globale renvoie au récit lui-même : il ne s'agit pas d'un enfermement mais d'un parcours incessant qui conduit l'auditeur/lecteur de récit en récit.

- Le malentendu

Ce récit contient également du malentendu, toujours sur le point d'être démasqué mais le texte y résiste pourtant. Dans les évangiles, le malentendu naît généralement à propos d'expressions à prendre au sens figuré alors que les interlocuteurs de Jésus les entendent au sens propre. Les paraboles proposent ici une narration qui ne fonctionne que si l'auditeur/lecteur accepte de partir en quête de sens à travers la comparaison proposée. Au cours du chapitre 13, rien ne permet d'attester que les auditeurs en présence entrent dans cette démarche (la focalisation externe interdit au lecteur toute vérification sur ce point). Le malentendu crée un langage d'initiés puisqu'il confère à l'auditeur/lecteur une position supérieure à celle des personnages de l'histoire racontée. Or dans ce récit, les disciples sont placés dans cette situation de supériorité par rapport aux foules : c'est ce qu'ils estiment eux-mêmes en interrogeant Jésus v. 10. Le fait que Jésus continue de leur parler en paraboles, y compris dans leur face à face, révèle un malentendu. L'utilisation du malentendu signale avant tout la nécessité d'un déplacement sans lequel l'auditeur reste à côté de la parabole. Il signale aussi la difficulté à *bien* entendre. C'est donc le travail d'interprétation qui est mis en avant. C'est lui qui place l'auditeur/lecteur devant la dimension réelle de la parabole qu'il est appelé à interpréter. Le récit se tourne entièrement vers son auditeur/lecteur. La réponse des disciples lui indique qu'il

est lui aussi sommé de répondre¹⁰²¹. Ce déplacement est constitutif d'une parole figurative qui projette sa signification au-delà d'elle-même. La parabole impose un premier déplacement à l'auditeur/lecteur pour pénétrer dans sa narration mais également un second qui permet le retour à travers un travail interprétatif. L'utilisation du malentendu permet au narrateur de maintenir son auditeur/lecteur dans un état d'instabilité productif, qui l'entraîne à partir en quête de signification.

- L'opacité

Un dernier exemple de commentaire implicite de la voix narrative permet de souligner les effets que la réponse de Jésus faite aux disciples (v. 10-17) peut avoir sur le lecteur. À la question des disciples sur le *pourquoi* du mode de langage utilisé, la réponse de Jésus évoque « les mystères du Royaume des cieux » (v. 11) qui seraient donnés à connaître aux disciples¹⁰²². Il manque pourtant au lecteur l'information selon laquelle les disciples ont pris connaissance de ces mystères. Comment leur ont-ils été donnés ? Comment le récit l'atteste-t-il auprès de son lecteur ? Le narrateur conduit son auditeur/lecteur dans une précompréhension qui orientera la suite de sa lecture sans pour autant l'expliquer. Cette opacité permet au narrateur de véhiculer (ce qui par définition ne peut l'être qu'indirectement) les *mystères* de cette connaissance¹⁰²³. Cette opacité permet paradoxalement au narrateur d'éclairer par ses récits paraboliques une situation *mystérieuse* : le fait que certains ont cette connaissance et que d'autres ne l'ont pas. Zumstein résume cette situation en rappelant que cette connaissance « n'est pas le fruit d'une perspicacité intellectuelle ou la récompense de bonnes œuvres, elle est la grâce eschatologique de Dieu qui ne peut être ni méritée, ni revendiquée, mais seulement acceptée. »¹⁰²⁴. En l'occurrence, il revient ici à l'auditeur/lecteur de l'accepter pour pouvoir poursuivre son parcours de lecture. L'usage de l'opacité plaide ici pour la parabole comme effet, non comme exemplarité (à l'image de l'*exemplum*), véhiculant ses propres résistances à l'interprétation. Autrement dit la parabole explique moins qu'elle ne

¹⁰²¹ Une branche de l'analyse narrative est axée sur la réponse que le lecteur est amené à donner. L'analyse de la réponse du lecteur (*reader response criticism*) permettrait dans ce cas de mieux cerner la portée de la réponse des disciples v. 51. S'il est admis que la relation entre Jésus et ses disciples est parallèle à la relation entre le narrateur et son lecteur, alors le *oui* final des disciples oriente de manière significative la réponse du lecteur.

¹⁰²² L'étude a déjà signalé la problématique soulevée par la traduction du parfait passif δέδοται (v. 11). La valeur du parfait indique l'état présent qui résulte d'un fait passé : on le traduit donc en français par un présent. Ce présent souligne que ce *don* se produit alors que Jésus est en train de parler à ses disciples. La simultanéité des deux événements est ainsi attestée. Dans ce cas, un voile opaque n'est pas tant jeté sur le *quand* cela est donné aux disciples mais sur le *comment*. Cette remarque explique que l'opacité en question se cantonne à ce chapitre et ne renvoie pas nécessairement à l'ensemble du récit évangélique.

¹⁰²³ Sur ce point précisément : Élian CUVILLIER, « Parabolè dans la tradition synoptique », *art.cit.*, p. 25-44.

¹⁰²⁴ Jean ZUMSTEIN, *La condition du disciple dans l'Evangile selon Matthieu*, *op.cit.*, p. 208.

raconte. Ces procédés de commentaire implicite orientent toujours un peu plus le récit vers son auditeur/lecteur et dégagent un ressort qui semble constant : la sollicitation. Le récit parabolique propose une vision du monde narrativisée. Le narrateur intervient dans son récit, explicitement et implicitement, pour mener l'auditeur/lecteur au sein de ce monde narrativisé afin qu'il en revienne chargé de ses propres interrogations. Pour ce faire, le narrateur s'exprime également en tant qu'architecte de son récit : il structure les événements et les personnages de telle manière qu'il impose un certain parcours de compréhension et donc une certaine signification. C'est ce qu'on appelle la fonction de régie. Dans sa *Poétique des valeurs*, Jouve propose d'être particulièrement attentif à cette fonction qui se révèle, selon lui, à travers deux principaux procédés : les redondances et les oppositions.

- les redondances

En dehors des commentaires explicites et implicites, le narrateur peut, par la manière dont il organise son récit, en orienter la perception du lecteur. Jouve souligne l'importance de mesurer les effets de redondances que la voix narrative met en place :

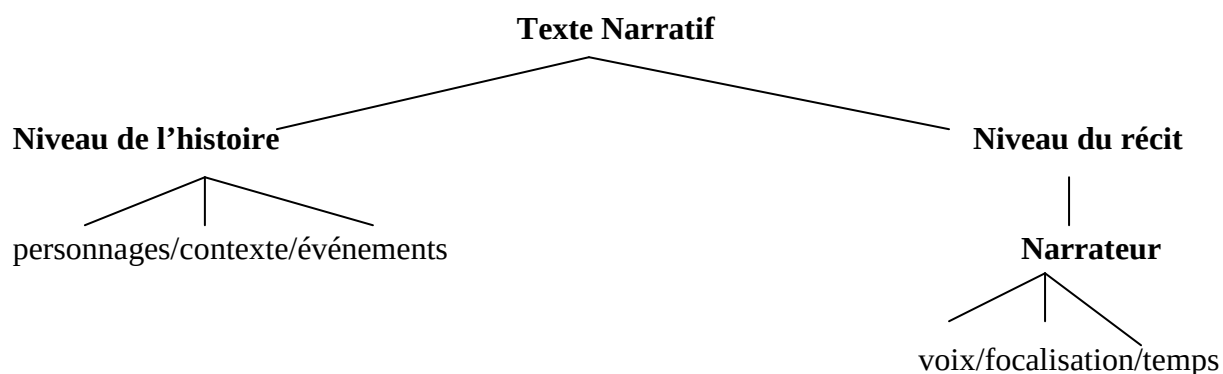
« La façon dont les unités du récit sont agencées relève en effet de la responsabilité du narrateur, qui assume, à côté de la fonction "idéologique", une fonction dite "de régie". La redondance, répétition d'informations dont la fonction est de compenser les différents "bruits" qui viennent perturber la transmission d'un message, est de ce point de vue un instrument particulièrement efficace. Plus une information est répétée, plus elle a de chances d'être reçue. »¹⁰²⁵

Pour comprendre les différents types de redondances qui agissent dans le récit, Jouve s'appuie sur les travaux de Suleiman au sujet du roman à thèse. Cette référence semble particulièrement intéressante pour une lecture des paraboles, généralement associées à la littérature dite *à thèse*, c'est-à-dire à des histoires au sens univoque. Pour fonder son analyse du roman à thèse, Suleiman part d'ailleurs de la catégorie des *exempla* et plus précisément encore de la parabole (en tant qu'*exemplum*). Selon elle, le texte parabolique, constitué d'un niveau narratif, interprétatif et pragmatique, produit un discours spécifique à chacun de ses niveaux et construit ainsi *un* sens. Elle précise tout de même que, à l'intérieur de ce cadre, le lecteur est participant :

¹⁰²⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 95.

« En fait, le destinataire devient ici un agent participant à l'élaboration du texte, qui dépend de sa compétence pour être réalisé pleinement. C'est une participation bien restreinte, il est vrai, puisque le rôle du destinataire n'est que de remplir des espaces laissés en blanc par le texte mais strictement programmés par ce qui les entoure. »¹⁰²⁶

Cette perception du récit parabolique fait du lecteur celui qui est appelé à interpréter une histoire, sans avoir le choix de son interprétation. Autrement dit la parabole génère un système interprétatif hermétique qui exclut la multiplicité de sens. Dans cette perspective, Suleiman insiste sur le rôle des redondances¹⁰²⁷ internes au texte : ce sont elles qui vont permettre de canaliser l'interprétation et de réduire au maximum les possibilités de lecture plurielle. Il faut maintenant vérifier cette hypothèse auprès du discours en paraboles de Mt 13. Un premier décalage s'impose et est lié au découpage du corpus. Si Suleiman n'aborde que le récit parabolique en tant qu'unité de sens, il est question ici de plusieurs paraboles, prises *ensemble* parce que fonctionnant *ensemble*, à l'intérieur d'un discours. En Mt 13, le récit parabolique est donc fondamentalement pris dans un enchâssement qui fait sens. Pour étudier les moyens rhétoriques, mis en œuvre dans ce discours et construisant ainsi un certain parcours de lecture, il sera donc déterminant d'envisager ces récits paraboliques comme étant liés les uns aux autres. Pour repérer ces jeux de redondances, Jouve propose (dans la lignée des travaux de Suleiman) d'appliquer une catégorisation reprenant les principaux constituants du texte narratif et susceptibles d'être redondants les uns par rapport aux autres¹⁰²⁸ :



¹⁰²⁶ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 50.

¹⁰²⁷ Le terme *redondance* est utilisé ici selon la définition habituelle des linguistes : « Terme de la théorie de l'information, la redondance désigne, pour une quantité d'information donnée, l'écart entre le nombre minimal de signaux (ou d'opérations d'encodage et de décodage) nécessaires à sa transmission, et celui – généralement de beaucoup supérieur – de signaux (ou d'opérations) effectivement utilisés. Sont considérés comme redondants les signaux superflus parce que répétés. Toutefois, la redondance se justifie du fait qu'elle facilite la réception des messages malgré l'interférence des bruits. », Algirdas Julien GREIMAS – Joseph COURTÈS, *Sémiotique*, op.cit., p. 309.

¹⁰²⁸ Ce tableau est repris : Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 95. Il est une version simplifiée de celui proposé par : Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 194.

Il ne s'agit pas ici d'appliquer strictement ce tableau sur le texte de Mt 13 car même une analyse plus rigoureuse n'épuiserait pas la variété de ses ressorts narratifs. En revanche une telle catégorisation permet de repérer les principaux effets de redondance que le narrateur fait fonctionner sur son lecteur. Tout d'abord au niveau de l'histoire (en tant que *signifié* du texte), l'étude rend attentif au contexte qui, en Mt 13, renvoie métonymiquement au personnage Jésus. Les lieux représentés (la maison, le bord de mer, la barque, le rivage, v. 1.2.36) font échos à la situation et aux personnages qui s'y trouvent. Jésus se situe en effet dans un entre-deux, en position intermédiaire, entre terre et mer. Il est déjà perçu comme celui qui permet une transmission, un passage. Les jeux entre l'espace intérieur et extérieur (présence de la maison v. 1.36) sont aussi des thématiques connus des commentaires de Mt 13¹⁰²⁹. Ils sont généralement perçus comme les rappels des thèmes de la mise à distance ou de la proximité qui se jouent entre Jésus, les disciples et les foules. Ainsi les personnages (leur mobilité comme leur immobilité, la répétition de leur mise en présence), le contexte (situation d'enseignement signalant des paroles d'autorité, déjà caractérisée par le narrateur) et les personnages en présence (Jésus a *déjà* enseigné, foules et disciples ont *déjà* été enseignés, notamment au chapitre 5, une histoire les relie) font redondances entre eux : ils se renvoient les uns aux autres les mêmes thématiques. En ce sens les personnages renvoient au lieu qui les accueille, leur expérience d'enseignement renvoie aux liens qui les unissent, leur mouvement renvoie aux problématiques qui les occupent. De manière plus générale, on peut parler d'une insistance sur la valeur de la parole prononcée, de la distance qui sépare de Jésus ou encore de la mobilité que cette parole engendre. Bien entendu, il serait possible de trouver bien d'autres types de redondances au niveau de l'histoire, mais une première lecture suffit, semble-t-il, à mesurer l'importance que le narrateur accorde au mouvement de son histoire et à la dynamique qui permet au lecteur de passer d'unité de récit en unité de récit. Il semble composer avec ce texte dans un souci de perméabilité des différents éléments et travaille ainsi son lecteur à accueillir une dynamique proposée au niveau du récit.

Ce tableau permet en effet de repérer, dans un deuxième temps, les redondances du texte au niveau du récit (en tant que *signifiant* du texte). La voix narrative se caractérise par sa

¹⁰²⁹ Par exemple, on peut citer l'attention que porte Luz dans son commentaire, sur la proximité de cette maison lue à l'image des relations que Jésus entretient avec ses disciples (Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 228-304.). Ricœur insiste également sur l'interprétation de l'espace dans les récits paraboliques : « Dans le même temps, Jésus apparaît comme l'"opérateur" de l'ensemble du système des oppositions : ses mouvements dans l'espace sont *homologues* au mouvement du récit vers le déploiement de sa signification – "les déplacements dans l'espace miment – représentent – les déplacements au sujet de l'énonciation entre deux niveaux de sens du message, entre deux formes de collectivité" [citation de l'auteur]. », Paul RICOEUR, *L'herméneutique biblique, op.cit.*, p. 173.

constance : le narrateur maintient le même type de contact avec son lecteur. Il l'entraîne dans un discours en paraboles tenu par le personnage Jésus. Ce type de contact a lieu dans l'évangile pour la première fois au chapitre 13, mais sera réitéré aux chapitres 18, 19, 20, 21, 22, 24 et 25. Le narrateur adopte un style en sélectionnant le genre parabolique comme mode de langage de son personnage principal. Ce choix *stylistique* réitéré fait écho à l'abondance du parler en paraboles de Jésus. Au chapitre 13, le narrateur premier (Matthieu) laisse, une nouvelle fois, son personnage devenir narrateur second : il « ouvrira sa bouche en paraboles » (v. 35) à plusieurs reprises. Cette redondance pointe le flux de parole en mode parabolique et assure de sa valeur. La focalisation externe domine l'ensemble du récit : le lecteur ne dépasse pas le niveau de connaissance des personnages en présence. La focalisation zéro vient ponctuellement mettre en perspective la lecture de ce discours (notamment lors du sommaire en 13,34-35 qui déborde du cadre temporel de la scène). Cette alternance souligne surtout l'absence de focalisation interne, c'est-à-dire le choix du narrateur d'interdire l'accès à l'intériorité d'un ou des personnage(s), voire l'interdiction de laisser ses personnages *focaliser* (c'est le cas des foules). Cette suspension de la focalisation interne (pourtant courante dans le premier évangile) appelle une lecture engagée, qui doit pallier ce manque d'intériorité. Le seul point de vue qui est ainsi mis en valeur est celui que le lecteur pourra donner au récit. Le traitement temporel du récit, quant à lui, peut être qualifié d'inconstant. Le récit englobant maintient l'ordre chronologique des événements rapportés, mais les récits englobés foisonnent d'anachronies. En opérant régulièrement des bonds dans le temps, les récits paraboliques entraînent le lecteur dans une relecture de son histoire collective et personnelle. Cette dynamique de relecture est ainsi valorisée : le récit renvoie l'auditeur/lecteur à son récit.

Le tableau permet enfin de mesurer les redondances entre le niveau de l'histoire et le niveau du récit. Un premier mode est manifeste : il y a identité entre le commentaire du personnage Jésus et le commentaire du narrateur. Autrement dit « les jugements du narrateur et du personnage se confirment mutuellement »¹⁰³⁰ : narrateur premier (Matthieu) et narrateur second (Jésus) appellent pareillement à l'écoute et en valorisent l'expérience. La redondance est évidente au point de maintenir une ambiguïté sur le responsable des deux injonctions v. 9 et 43. On pourrait dire que le récit oriente le lecteur vers l'histoire, il se structure en vue de faire pénétrer le lecteur au sein de l'histoire. Cette convergence se retrouve dans un deuxième mode de redondance, lorsque le narrateur propose le même commentaire dans les mêmes

¹⁰³⁰ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 97.

contextes. Il propose en effet chaque fois, à nouveau, une parabole pour succéder à une autre. Il répète l'expression « il proposa une autre parabole » (v. 24.31.33) qui fait écho inmanquablement à l'expression « encore une fois » (v. 45.47). Un troisième mode de redondance au niveau du récit confirme le commentaire répétitif du narrateur. Il répète ce qui semble difficile à entendre : l'incompréhension manifestée par les disciples illustre sa thèse. Le parcours des disciples dans ce récit (le narrateur atteste qu'ils passent d'une incompréhension à une compréhension) confirme la nécessité de produire une succession de paraboles. Ce mode de redondances met nettement en valeur la dynamique narrative de la parabole. Le récit met en mouvement son auditeur/lecteur pour pénétrer au niveau de l'histoire. On pourrait dire que le narrateur premier place son personnage sur une barque, au niveau de l'histoire, de telle sorte qu'il puisse littéralement *embarquer* ses auditeurs/lecteurs¹⁰³¹. Le récit sert à enclencher la dynamique du récit parabolique. Ainsi ce qui est mis en valeur est le mouvement même qui conduit indifféremment de l'un à l'autre. En appliquant cette grille au discours en paraboles, un certain nombre de valeurs apparaissent clairement. Au niveau de l'histoire, le déplacement des personnages est à l'image du lien qu'ils entretiennent avec Jésus. Leur mobilité semble proportionnelle à leur désir d'écouter ce qui se dit pour eux à travers ces paraboles. Seule la parole du paraboliste peut susciter ici les mouvements des personnages et leur lien à Jésus. Le mécanisme ainsi mis à jour repose sur une dynamique de parole. Au niveau du récit, le rejet de la focalisation interne impose à l'auditeur/lecteur de s'engager dans sa lecture. Une même série de paraboles est donnée à entendre mais l'absence de focalisation interne garantit la possibilité d'une variété de réceptions. Est valorisé, non pas une sorte de message auquel il faudrait plus ou moins adhérer, mais l'engagement nécessaire au bon fonctionnement du récit. Entre le niveau de l'histoire et le niveau du récit, les redondances montrent comment le narrateur participe à la même dynamique que son personnage principal : il accompagne son désir de faire entendre ces paraboles, il insiste à ses côtés. Contrairement à un roman réaliste, ce n'est pas tant ici le personnage qui confirme les propos du narrateur mais plutôt le narrateur qui se met au service de son personnage. Cette différence est due, naturellement, au genre évangélique, mais rappelle également à l'auditeur/lecteur l'impossibilité pour le narrateur d'aller au-delà de ce que son personnage dit et fait. La hiérarchie romanesque est en quelque sorte inversée.

¹⁰³¹ Le verbe « embarquer » a d'abord signifié au sens figuré « s'engager » dans une affaire périlleuse et compliquée. Ultérieurement, le mot a développé en marine le sens spatial de « laisser entrer » l'eau. Par extension, le verbe a signifié « emporter avec soi ». Embarquer véhicule cette idée de passer d'un lieu à un autre en emportant quelque chose avec soi. Ce verbe d'action rend correctement compte du mouvement que les différents niveaux du texte narratif mettent en place. Alain REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, op.cit.

« Si la comparaison des différents *types* de redondances est intéressante, c'est qu'elle permet d'évaluer le *degré* de redondance de telle ou telle valeur. C'est en énonçant à diverses reprises et sous différentes formes le même jugement que le texte affiche ses options. »¹⁰³²

Jouve rappelle ainsi que pour dégager une hiérarchie des valeurs proposées par le récit, il convient de regarder combien de fois une intervention est énoncée, qui l'énonce et si l'énonciation se situe au niveau des personnages ou du narrateur. Dans cette perspective, le discours en paraboles repose massivement sur la répétition des paraboles, qui attestée à plusieurs reprises (v. 3.18.24.31.33.45.47). La répétition se fait à travers l'expression « le Royaume des cieux est semblable à » (v. 24.31.33.44.45.47) qui reste une formule introductive : l'invitation au récit parabolique est présentée comme la clef herméneutique de l'ensemble du récit. La répétition est énoncée tant par le personnage Jésus que par le narrateur et se situe tant au niveau de l'histoire que du récit. En appliquant strictement cette grille d'analyse des redondances, on parvient à montrer que le texte mise entièrement sur ce qu'on peut appeler l'effet parabole, c'est-à-dire une dynamique narrative qui fonctionne, sous réserve que l'auditeur/lecteur y participe, sur l'ensemble des niveaux du texte. L'option ainsi affichée par le texte n'est pas le mouvement en tant que valeur positive, mais la rencontre répétée entre une parole et un auditeur. Cet effet parabole relève nécessairement de l'expérience (renouvelable et renouvelée) et vise à faire converger deux dynamiques : l'une construite par le texte et l'autre apportée par le lecteur.

Dans son étude du roman à thèse, Suleiman décrit la spécificité des récits didactiques (dans lesquels les paraboles seraient classées) comme la proposition d'un système clair et cohérent, ne laissant aucune place réelle à la pluralité des interprétations¹⁰³³.

« On se rappelle que dans l'*exemplum*, l'histoire n'existe que pour aboutir à une interprétation. Pour qu'il y ait une adéquation parfaite entre l'histoire et ce qu'elle est censée démontrer ou prouver (son "vouloir-dire", sa thèse), il faudrait qu'aucun élément de l'histoire ne soit ressenti comme superflu ou comme non-pertinent à la thèse ; en d'autres termes, tous les éléments de la fiction doivent avoir une fonction illustrative immédiatement saisissable. »¹⁰³⁴

¹⁰³² Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 101.

¹⁰³³ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 70.

¹⁰³⁴ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 243.

Dans sa conclusion, Suleiman est amenée à nuancer ce propos lorsqu'il s'agit du modèle romanesque. En revanche la parabole tomberait, selon elle, sous la loi de l'*exemplum* et se résumerait à la démonstration d'un vouloir-dire (dont on ignore d'ailleurs le contenu). L'étude se situe ici sur un autre plan : les paraboles, prises ensemble et constituées en discours, ne participent pas à la démonstration d'une thèse indiscutable, mais à la construction d'une dynamique de lecture qui, elle, est construite par le texte comme étant la valeur des valeurs. Il ne s'agit pas du vouloir-dire de la parabole, mais du vouloir-faire-entendre de son locuteur. La différence est de taille : elle implique une expérience de langage et non l'appropriation d'un objet de langage. Le seul système clair et cohérent auquel la parabole participe est celui du discours englobant pris en son ensemble, qui n'a de cesse de répéter et de proposer en abondance des récits paraboliques à celui qui désire l'entendre.

- les oppositions

Le degré de redondance du vouloir-faire-entendre du locuteur permet de montrer l'option principale du texte : construire une dynamique de lecture. L'axiologie du narrateur peut donc s'exprimer à travers des phénomènes de récurrences, mais aussi d'oppositions.

« Les valeurs passent en effet par une structuration propre à chaque texte. Nombre de récits proposent ainsi un système d'oppositions explicite (haut/bas, surface/profondeur, ombre/lumière, sécheresse/humidité, etc.) qui, investi sémantiquement, manifeste l'intention du narrateur. »¹⁰³⁵

En Mt 13, le système d'oppositions explicite se trouve entièrement sous la responsabilité du personnage Jésus. Ce système est massivement présent, aussi bien dans les récits paraboliques que Jésus propose (« les ivraies » / « le blé » v. 30, « la plus petite » / « la plus grande » v. 32, « caché » / « trouvé » v. 44, « les beaux » / « les pourris » v. 48, « les méchants » / « les justes » v. 49, etc.) que dans ses adresses directes (« à vous » / « à ceux-là » v. 11, « il est donné » / « ce n'est pas donné » v. 11, « celui qui a » / « celui qui n'a pas » v. 12, « regarder » / « ne pas regarder » v. 13, « entendre » / « ne pas entendre » v. 13, « des choses neuves » / « des choses vieilles » v. 52, etc.). Depuis les études de Greimas, ces oppositions peuvent être ramenées à des modèles élémentaires situés à un niveau plus abstrait¹⁰³⁶. Une telle transposition permet alors d'accéder à une dimension symbolique du texte¹⁰³⁷. Il ne s'agit pas

¹⁰³⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 101.

¹⁰³⁶ Sur ce point, voir : Algirdas Julien GREIMAS, *Maupassant, la sémiotique du texte*, op.cit., p. 139.

¹⁰³⁷ C'est notamment en s'appuyant sur les travaux de Bachelard (ceux qui montrent l'importance pour l'imaginaire des quatre éléments – feu, eau, air, terre –) que Greimas propose les univers figuratifs d'un texte. Voir sur ce point : Gaston BACHELARD, *La Poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1989.

ici d'examiner ces oppositions sur ce plan mais de souligner que ce genre de système n'appartient qu'au narrateur second. Le narrateur premier n'use en effet jamais, dans ce corpus, de système d'oppositions. La voix narrative se maintient dans une représentation unifiée et stable du monde qui ne vient pas parasiter celle proposée par la voix du narrateur second. Entièrement au service du propos de son personnage, le narrateur facilite l'accès à son discours et désigne sa représentation du monde comme une vie en mouvement, dynamique et combative. Par effet de ricochet, cette lecture du monde, loin d'être contemplative, construit une représentation du *Royaume des cieux* en contraste et en opposition. Ces dualités participent à la dynamique générée par le récit : elles traduisent des conflits et des forces en activité.

« Comme l'affirme Greimas, c'est bien en donnant une dimension figurative aux oppositions de valeurs qui structure son texte que le narrateur propose une "vision du monde". »¹⁰³⁸

Dans le discours en paraboles, le narrateur oriente entièrement son lecteur vers le propos de son personnage sans en contredire, ni même atténuer, les représentations en place. La fonction de régie est ici mise au service du discours et adhère au vouloir-dire du locuteur.

b) La fonction modalisante

Il est question ici d'interroger la manière dont le narrateur peut cautionner ou non les valeurs véhiculées par ses personnages, dont il peut élire certains, *porte-parole* de ses propres valeurs. On cherche donc à décoder l'intention du narrateur à travers son usage de la fonction dite *modalisante* ou *évaluative*. Dans cette perspective la *Poétique des valeurs* propose une analyse des liens entre narrateur et personnages à travers l'écriture romanesque. Or à cause des caractéristiques du genre évangélique, il n'y a guère de doute possible sur la valeur que le narrateur attribue à son personnage principal. Le narrateur écrit un évangile dans l'intention précisément de raconter l'enseignement et la vie de Jésus qu'il considère comme étant le Christ. L'objectif de son œuvre est d'ailleurs clairement énoncé dans un prologue et une finale qui se font écho. Le lecteur est averti, il est inutile que le récit en rende continuellement compte. Pour le narrateur, le personnage Jésus est en effet l'*Emmanuel* annoncé, c'est-à-dire « Dieu avec nous » (1,23) et il *est avec* ses disciples « tous les jours jusqu'à la fin des temps » (28,20). Le narrateur livre ainsi, dès le début de son récit, la nature de sa relation avec son personnage principal. À propos du roman à thèse, Suleiman écrit :

¹⁰³⁸ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 105.

« Certains personnages "ont toujours raison" – leurs commentaires (prévisions, analyses, jugements) sont toujours confirmés par les événements. Un tel personnage fonctionne comme interprète véridique, voire comme porte-parole des valeurs de l'œuvre. Une fois qu'un tel personnage est constitué, tous ses commentaires tendront à fonctionner comme des commentaires "autorisés". »¹⁰³⁹

Dans cette logique, on peut établir ici que le texte présente un personnage dont les discours et les agissements sont largement validés par le narrateur. La fonction modalisante n'est donc pas *a priori* la fonction la plus révélatrice des modes d'intervention du narrateur de Mt 13 dans son récit.

On peut néanmoins relever quelques petites particularités de la fonction modalisante en Mt 13. Par exemple le statut de porte-parole n'est pas à chercher parmi les personnages, mais se situe plutôt du côté de la voix narrative. Le narrateur n'est pas le créateur de son personnage (en tous les cas, il refuse de s'imposer comme tel), mais entend se constituer comme son porte-parole, c'est-à-dire celui qui donne à entendre et à lire sa vie et son enseignement. Le narrateur cherche à rendre compte des paroles et des agissements de son personnage. Son utilisation de la fonction modalisante permet d'attester cette relation spécifique au personnage. Au chapitre 13, le narrateur laisse agir et dire le personnage Jésus. Son discours occupe plus des trois quarts du récit : il dispose en maître de l'espace sonore comme de l'espace géographique. Il est placé au centre du récit, le narrateur le met en situation de diriger les dialogues et les déplacements des autres personnages. Dans ce corpus, le narrateur ne mise d'ailleurs que sur une technique de proximité avec son personnage dont le discours est rendu au style direct dans 46 versets sur 53 au total. La seule prise de distance que le narrateur manifeste ostensiblement est l'insertion qu'il fait d'un sommaire v. 34-35, mais même par ce procédé, il vient appuyer au plus près les propos du personnage.

Une deuxième remarque porte sur les relations que le narrateur entretient avec les autres personnages ici en présence : les foules et les disciples. Les auteurs de *Pour lire les récits bibliques* font remarquer sur ce point :

« Nous touchons ici une particularité de la narration biblique : la non-autonomie de ses personnages. Que veut-on dire par là ? Les récits de

¹⁰³⁹ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 202-203.

l'Ancien Testament comme les évangiles construisent leurs personnages à l'intérieur d'un système entièrement gouverné (narrativement parlant) par une figure centrale : Dieu ou Jésus. Voilà ce qu'on appelle l'absence d'autonomie : le personnage n'existe pas en lui-même, mais dans son rapport à la figure centrale du récit. »¹⁰⁴⁰

Le récit de Mt 13 ne fait pas exception à la règle. Le personnage disciples manifeste deux types de comportements opposés : l'incompréhension (v. 10.36) et la compréhension (v. 51). Par le biais de ces attitudes, le narrateur peut laisser son personnage principal modifier le personnage disciples : Jésus est celui qui veut faire passer les disciples de l'incompréhension à la compréhension. De tels personnages permettent au locuteur de parler et d'agir en lien avec les autres. La dépendance des disciples à Jésus est manifeste : leur statut l'atteste. Le narrateur ne s'intéresse ici qu'aux liens qui les unissent à Jésus. Ils servent au lecteur d'illustrations, proposant différentes possibilités de lien à Jésus (étonnement, rejet, suivance, interrogation, doute, etc.). Le personnage foules est utilisé de la même manière et offre aux auditeurs/lecteurs la possibilité de se démarquer (par exemple par son silence ou son incompréhension), de prendre position par rapport au personnage principal. Dans cette perspective, on peut ajouter que le fait même de placer l'ensemble de ces personnages collectifs en situation d'être enseignés, illustre ici l'intention du narrateur de maintenir son auditeur/lecteur en situation d'enseigné. La voix narrative valorise la proximité instaurée entre le locuteur et les allocutaires, l'auditeur/lecteur profite également de cette proximité. Le narrateur atteste que ces personnages collectifs sont au bénéfice d'une révélation (v. 34-35), l'auditeur/lecteur y participe aussi. Le narrateur l'invite à adopter la position de ses personnages et le place en situation d'écouter privilégié. Le maintien d'une focalisation externe tout au long du récit montre bien que le but n'est pas de pénétrer la pensée du locuteur mais de se tenir en relation d'écoute avec lui. Il ne s'agit pas d'être en proximité avec le personnage, dans le sens d'une identification, mais d'être mené à sa parole : c'est bien la parole du personnage qui est ici visée et non le personnage lui-même. Le narrateur s'efforce de faire accéder son auditeur/lecteur aux récits paraboliques. Il fait en sorte que tous les chemins, tracés par les personnages, conduisent aux paraboles de Jésus.

On peut ajouter enfin que les remarques et les questions des disciples (v. 10.36) attestent aussi le souci permanent du narrateur de rendre accessible ce parler en paraboles. Le narrateur se sert en effet des disciples pour aider encore un peu plus l'auditeur/lecteur à mesurer ce qui se

¹⁰⁴⁰ Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques, op.cit.*, p. 83.

joue pour lui dans le récit parabolique. Les deux demandes formulées par les disciples ne semblent être que des indications aux auditeurs/lecteurs. Elles n'ont pas d'autre pertinence narrative que de montrer le désir du narrateur de faire entendre ce que Jésus veut aussi lui faire entendre. La réponse positive que les disciples fournissent à Jésus en fin de discours vient comme une sorte d'encouragement aux auditeurs/lecteurs à entrer dans cette dynamique de récit. Ils sont, eux aussi, appelés à dire *oui* après cet acte de parole. L'événement que le narrateur s'efforce de raconter est bien celui que constitue la parole de son personnage.

« Il n'y a d'histoire que s'il survient à la fois des événements et des existants [= personnages]. Il ne peut y avoir d'événements sans existants. Et, bien qu'il soit vrai qu'un texte puisse contenir des existants sans événements (un portrait, un essai descriptif), personne ne songerait à lui donner le nom de récit. »¹⁰⁴¹

Cette définition du récit par Chatman aide à mesurer combien, dans ce discours en paraboles, l'événement survient à travers l'existant (le personnage Jésus) : la parole (essentiellement sous forme de parler en paraboles) constitue l'événement que le narrateur entend donner en récit à son lecteur. Ainsi le personnage Jésus est porteur de la parole que le narrateur met en récit et donne à lire à son auditeur/lecteur. Le narrateur use de toutes ses fonctions (y compris la fonction modalisante) pour faciliter l'accès de son auditeur/lecteur à l'événement de la parole qu'il raconte. Le narrateur prend un grand soin à faire de ses personnages les portes qui donnent aux auditeurs/lecteurs l'accès au monde du récit, et particulièrement ici au monde des récits paraboliques, semblables au *Royaume des cieux*.

2. Le niveau narratif : les leçons de l'histoire

Pour déterminer la valeur des valeurs, c'est-à-dire la dynamique d'intention qui construit le jugement du lecteur, la méthode élaborée par Jouve propose de s'intéresser aux leçons de l'histoire¹⁰⁴². Il s'agit de comprendre les orientations que l'histoire racontée manifeste et d'en mesurer les effets de persuasion. La partie précédente se concentrait sur les manières d'agir du narrateur, il est maintenant question des manières de faire de l'histoire. Dans cette étape,

¹⁰⁴¹ Seymour CHATMAN, *Story and Discourse : Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1978, p. 113.

¹⁰⁴² Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 112-124.

Jouve s'appuie beaucoup sur les travaux de Suleiman au sujet du roman à thèse, qui analysent essentiellement les capacités d'un récit à orienter et même à influencer son lecteur.

« [...] dans la mesure où le narrateur se pose comme source de l'histoire qu'il raconte, il fait figure non seulement d'"auteur" mais aussi d'*autorité*. [...] Mais il existe un autre moyen de persuasion qui n'est pas moins puissant que la voix du narrateur omniscient. C'est l'histoire elle-même, en tant qu'elle est vécue comme *expérience* (comme transformation) par un sujet à travers le temps. »¹⁰⁴³

Suleiman, en s'interrogeant sur la manière dont une histoire peut démontrer quelque chose ayant un rapport avec la vie présente de son lecteur, évoque les ressorts narratifs du récit. Selon elle, le modèle fondateur du récit à thèse est l'*exemplum* issu directement de la rhétorique classique. Aristote parlait effectivement de παράδειγμα (*exemplum* en latin) pour désigner la persuasion par induction : l'orateur prend un exemple pour ses auditeurs et en tire devant eux les conclusions relatives à leur situation présente. Il classait les *exempla* en deux catégories :

« Il y a deux espèces d'exemples : l'une consiste à relater des faits accomplis antérieurement ; dans l'autre, on produit l'exemple lui-même. Cette dernière espèce est tantôt une parabole, tantôt un récit, comme les récits ésoques ou les récits libyques. »¹⁰⁴⁴

Les *exempla* (particulièrement les *exempla* fictifs) sont présentés comme des histoires dont l'auditeur pouvait tirer un enseignement général. Selon Suleiman, la plupart des récits de fiction ont ce même effet de persuasion par induction et fonctionnent de manière élémentaire selon les mêmes ressorts que ces *exempla*.

« Seraient ainsi des *exempla* les fables, les paraboles évangéliques, et plus généralement – dans la mesure où il suppose un destinataire sur lequel il tente d'agir – tout récit. »¹⁰⁴⁵

Dans cette perspective, Jouve propose de reconnaître dans un premier temps ce qui, dans le récit, fait preuve d'exemplarité et ensuite, de poser la question de la *vérité* du récit.

¹⁰⁴³ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 90-91.

¹⁰⁴⁴ À la suite de cette distinction, Aristote définit la parabole : « La parabole, ce sont les discours socratiques : comme, par exemple, si l'on veut faire entendre qu'il ne faut pas que les charges soient tirées au sort, on alléguera que c'est comme si l'on tirait au sort les athlètes (choisissant) non pas ceux qui seraient en état de lutter, mais ceux que le sort désignerait ; ou comme si l'on tirait au sort, parmi les marins, celui qui tiendra le gouvernail et qu'on dût choisir celui que le sort désigne, et non celui qui sait s'y prendre. », ARISTOTE, *Rhétorique*, op.cit., Livre II, chapitre XX.

¹⁰⁴⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 112.

a) La morale de l'intrigue : l'*exemplum*

Le récit de Mt 13 rapporte un discours que Jésus livre à de nombreux auditeurs (foules et disciples réunis). Le personnage Jésus est ici en situation de dire, c'est-à-dire de transmettre à ses auditeurs certaines informations sur son objet de parole, le *Royaume des cieux*. Il est également en situation de faire, c'est-à-dire qu'il tente d'agir sur ses interlocuteurs : il veut leur faire entendre (dans ce contexte matthéen, synonyme de *comprendre*) le *Royaume des cieux*. Mt 13 réunit donc toutes les caractéristiques d'un acte de langage :

« Au lieu d'opposer, comme on le fait souvent, la parole à l'action, il convient de considérer que la parole elle-même est une forme et un moyen d'action. »¹⁰⁴⁶

Le discours est construit autour de sept paraboles (selon le dénombrement généralement admis), chacune utilisant aussi des effets de persuasion. On ne peut pas décrire la langue, le parler en paraboles, sans envisager son fonctionnement dans la communication. Il s'agit au moins de resituer cet acte de langage dans le cadre des échanges et des interactions possibles. L'emploi du langage parabolique fait ici ouvertement référence au mode d'enseignement des rabbis de l'époque en terre de Palestine. Ce mode de langage est communément utilisé pour enseigner des auditoires élèves. L'auditeur/lecteur de Mt 13 sait pertinemment que ce mode de langage le place en situation d'apprentissage : il a quelque chose à apprendre de ces récits paraboliques, il doit percevoir ce qu'on cherche à lui transmettre. L'utilisation du langage parabolique traduit nécessairement la volonté de son locuteur de changer ses interlocuteurs. En ce sens *parler* signifie *enseigner*, volonté de *transmettre* et de *faire changer* en échangeant. Si certains théoriciens de la littérature estiment que tout récit fonctionne plus ou moins de cette manière, *a fortiori* ce récit matthéen suppose un destinataire sur lequel il tente d'agir.

Sur le plan local, il faut chercher la dimension exemplaire de Mt 13 à travers les paraboles qui le composent. Il ne s'agit pas tant de chercher *de quoi* elles veulent convaincre, mais *comment* leur récit agit sur leur lecteur. Leur emploi permet en effet d'influencer l'auditeur/lecteur sans passer par le biais du discours didactique comme le personnage Jésus l'a déjà fait aux chapitres 5, 6 et 7 devant le même auditoire. Au chapitre 13 Jésus change son mode de langage et choisit de parler en paraboles : il donne à voir au lieu d'expliquer, il s'adresse à l'imagination plus qu'à la raison, il privilégie la force d'impact des images sélectionnées. En ce sens le pouvoir de séduction – qui est aussi pouvoir de conviction – des récits paraboliques

¹⁰⁴⁶ Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 16.

est difficilement contestable et le lecteur le ressent, encore aujourd'hui, assez aisément. L'efficacité de ces paraboles est essentiellement renforcée par l'usage que le locuteur fait des images familières, des thèmes abordés, des descriptions du monde quotidien du travail, de l'agriculture, du commerce, de la pêche, de l'existence de conflits, d'exemples concrets. La compétence du locuteur à manier ce langage augmente la force d'impact des paraboles. Il parvient à condenser dans de courts récits, une activité intense en proie aux conflits, mais qui mène, à chaque fois et malgré tout, à une réussite. Son talent ne peut pas être totalement indifférent à l'efficacité de la parabole qui agit sur son auditeur/lecteur. Celle-ci génère de la transformation et du mouvement : elle oriente l'auditeur/lecteur vers une dynamique, un parcours qui dit quelque chose de son objet de parole, qui est semblable au *Royaume des cieux*. Chacune contient tous les éléments essentiels d'une histoire : un sujet et une transformation qui affecte ce sujet à travers le temps. Sur le plan narratif, l'accent est particulièrement mis sur l'acte de transformation. La pointe du récit parabolique se concentre autour de la résolution du conflit, de la transformation qui advient. Ce ressort narratif met en avant la dimension dynamique de l'événement raconté, insiste sur l'action présente et valorise ainsi le mouvement en cours :

- Parabole du semeur (v. 3-8) : met en récit l'action de semer – un faire en mouvement contré par de multiples opposants (inexpliqués) mais aboutissant à un résultat positif particulièrement développé (« ils donnaient du fruit, l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente » v. 8).
- Parabole des ivraies (v. 24-30) : met en récit l'action de semer/croître/récolter – un faire en mouvement et en question (v. 28) contré par un opposant (inexpliqué) mais un résultat positif ultérieur (« au temps de la moisson » v. 30) est promis.
- Parabole du grain de moutarde (v. 31-32) : met en récit l'action de semer/croître – un faire en mouvement dont la réussite surprenante est particulièrement attestée (« quand elle a grandi, c'est la plus grande des plantes potagères et elle devient un arbre si bien que les oiseaux du ciel viennent et font des nids dans ses branches. » v. 32).

- Parabole du levain (v. 33) : met en récit (brièvement et efficacement) l'action de lever – un faire dont la réussite est attestée sans qu'aucun obstacle ne puisse nuire à son bon déroulement.
- Parabole du trésor (v. 44) : met en récit de multiples actions comme trouver/cacher/partir/vendre/acheter dont l'aboutissement, sans aucun obstacle, est une réussite et cause même de la joie.
- Parabole de la perle précieuse (v. 45-46) : met en récit les actions de chercher/vendre/acheter dont l'aboutissement, sans aucun obstacle, est une réussite.
- Parabole du filet (v. 47-50) : met en récit les actions de jeter/remonter/ramasser/jeter – un faire en mouvement dont l'aboutissement peut être qualifié de réussite puisque le résultat attendu est obtenu (« on ramasse les beaux dans les paniers » v. 48).

Tous ces récits paraboliques renvoient à un événement en cours. Leur intrigue ne vise pas un état final mais le bon déroulement de l'événement. Il ne s'agit donc pas d'une transmission de savoir : ces récits racontent une quête dont la réussite est garantie. Le récit, même réduit à un verset (v. 44), ne laisse pas la quête en suspens : elle aboutit. Ces quelques remarques entendent souligner la force de conviction générée par ce fonctionnement narratif. Ces paraboles accumulent des récits de quête, de mouvement parvenant à leur terme. Leur stratégie narrative consiste essentiellement à mettre en avant un mouvement, un faire qui se donne à entendre. Dans le cadre d'une étude sémiotique, Le Guern en déduit une priorité donnée au mouvement *dans* et *par* la parabole :

« On peut penser que si le Royaume de Dieu ne peut pas être dit autrement qu'en paraboles, c'est, entre autres raisons, qu'il n'est pas présenté comme étant, mais comme arrivant. Ce que les paraboles disent du Royaume, c'est d'abord son dynamisme. »¹⁰⁴⁷

Sur un plan local, on peut donc dire que chaque micro-récit révèle de manière privilégiée l'exemplarité du récit de Mt 13. La parabole donne à voir de la transformation qui participe du *Royaume des cieux*. La vie en mouvement, que la parabole raconte, semble vouloir dire

¹⁰⁴⁷ Michel LE GUERN, « Parabole, allégorie et métaphore », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole*, op.cit., p. 34.

quelque chose de ce *Royaume*. Encore une fois il s'agit de pointer le fait que la parabole ne vise pas principalement à transmettre un message, à donner *un* sens, mais à provoquer une dynamique narrative, c'est-à-dire une mise en mouvement qui déborde nécessairement du cadre narratif pour fonctionner dans la communication.

Il faut ajouter que la portée de ces récits paraboliques naît de l'enchaînement que le récit leur impose. On ne peut en effet se satisfaire d'une lecture locale de la parabole. Ce serait trahir le récit que de poser une parabole comme un lieu autonome d'exemplarité ou de persuasion. À l'inverse de la position tenue par Suleiman sur le récit parabolique, il s'agit ici de penser la parabole comme nécessitant une lecture sur un plan global. La lecture des paraboles passe essentiellement par leur organisation, par le travail de mise en récit de ces micro-récits. Pour expliquer encore un peu plus l'importance d'une lecture globale, il faut citer ici la compréhension généralement attribuée au récit parabolique, telle que Suleiman la développe et telle que Jouve s'y réfère :

« Nous poserons donc comme une première hypothèse que toute histoire parabolique (et plus généralement, toute histoire qui relève de l'*exemplum*) est tôt ou tard désignée, par le texte parabolique lui-même – soit explicitement, comme c'est à peu près le cas ici, soit implicitement par des moyens divers – comme ayant besoin d'interprétation, c'est-à-dire comme renvoyant à un sens *autre* (ou *plus*) que le sens immédiat des événements racontés. L'interprétation explicite ou "découvre" ce sens, qui était "dans" l'histoire, mais caché. La relation entre histoire et interprétation est par conséquent à la fois logiquement et axiologiquement hiérarchique : l'interprétation est "supérieure" à l'histoire, comme le général l'est au particulier, l'universel au singulier, ou la vérité à sa manifestation. Elle l'est dans un autre sens aussi – pour ainsi dire, stratégiquement : l'interprétation "commande" l'histoire comme la fin commande les moyens, ou une stratégie une tactique. Bref, *l'histoire parabolique n'existe que pour donner naissance à une interprétation.* »¹⁰⁴⁸

Dans ce cas de figure, la parabole permet un détour de langage pour désigner une pensée qui lui est supérieure. Il s'agirait d'une « approche imagée de la vérité »¹⁰⁴⁹, d'une manière de dire indirectement ce qui pourrait l'être directement. Or, plusieurs de ces affirmations ne résistent pas au récit de Mt 13. On peut en retenir au moins trois sortes. La première concerne

¹⁰⁴⁸ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 43.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 49.

la hiérarchie annoncée entre *parabole* et *interprétation*. Dans le récit matthéen, l'interprétation ne semble pas se situer à un niveau supérieur. Au contraire, les deux tentatives d'explication allégorique ne comblent pas les demandes d'explication des disciples : l'explication donnée par Jésus de la parabole du semeur (v. 19-23) ne suffit pas aux disciples pour comprendre la suite du discours. L'explication donnée par Jésus de la parabole des ivraies (v. 37-43) ne met pas non plus un terme au langage parabolique : elle est suivie de trois autres paraboles. Les interprétations ne permettent pas d'expliquer le tout de la parabole : la *belle terre* ne reçoit aucune explication (v. 23) et les *serviteurs du maître de maison* ne sont pas identifiés (v. 37-43). Les interprétations ne fournissent donc pas un sens univoque et clairement identifiable par le lecteur/auditeur de la parabole. Elles fonctionnent plutôt comme une proposition d'appropriation du récit parabolique, mais qui n'en épuise pas l'interprétation. Le deuxième élément de la thèse de Suleiman qui ne semble pas résister à la lecture de Mt 13 est l'insistance et l'abondance avec lesquelles le parler en paraboles se déploie. Le texte atteste à plusieurs reprises que le parler en paraboles afflue abondamment (*parler de beaucoup de choses en paraboles* v. 3 – *il parlait de toutes ces choses en paraboles* v. 34 – *finir ces paraboles* v. 53). C'est un choix de langage que le personnage Jésus fait à plusieurs autres reprises au cours de l'évangile de Matthieu (chapitres 19, 20, 21, 22 ou encore 24 et 25). Ce mode de langage est tellement utilisé par le personnage qu'il est difficile de le juger axiologiquement inférieur aux discours didactiques que le même personnage dispense par ailleurs. À l'inverse, il faut souligner que ce discours en paraboles fait partie des textes qu'on peut qualifier d'*archétexte*, c'est-à-dire qu'il a un statut exemplaire, qui appartient au corpus de référence du discours religieux chrétien¹⁰⁵⁰. Ce sont bien les récits paraboliques qui ont conservé ce statut et non leur interprétation. Il faut encore rappeler que le langage parabolique est un mode de langage réservé au discours sur le *Royaume des cieux*. Le langage parabolique possède l'exclusivité du *Royaume*, ce qui, du point de vue de la hiérarchie des histoires, ne le situe pas au bas de l'échelle. Enfin un dernier élément d'opposition avec la thèse de Suleiman consiste à faire du langage parabolique un langage clair qui correspondrait à une histoire, à un sens. Or le langage parabolique mise exactement sur l'inverse, c'est-à-dire que c'est un

¹⁰⁵⁰ Par archétexte, il faut entendre ici : « Notion introduite par D. Maingueneau et F. Cosutta pour désigner les œuvres qui ont un statut exemplaire, qui appartiennent au corpus de référence d'un ou plusieurs positionnements d'un discours constituant. Les *Dialogues* de Platon ou les *Investigations philosophiques* de L. Wittgenstein dans le discours philosophique, la Bible dans le discours religieux chrétien, *La Légende des siècles* de V. Hugo ou les *Fables* de La Fontaine dans le discours littéraire, etc., sont autant d'archétextes. En tant que tels, ils figurent dans les manuels, les anthologies et font l'objet d'incessants commentaires. Leur statut pragmatique varie en fonction du discours constituant dans lequel ils s'inscrivent. », Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 60.

langage qui ne dit que de manière détournée, qui impose le détour par la narration. Il n'impose pas nécessairement l'interprétation (on peut ne pas comprendre, au sens cognitif, la parabole)¹⁰⁵¹, mais il impose fondamentalement le détour (on est contraint – quand on a des oreilles – d'entendre l'histoire que la parabole raconte). On pourrait regrouper ces oppositions en disant que la parabole n'est pas perçue ici comme un code à transcrire, c'est-à-dire comme un signifiant qui désignerait un signifié, mais plutôt comme une expérience narrative particulière, c'est-à-dire comme un parcours de sens à expérimenter. Ce qui fait sens, c'est la réception de la narration parabolique dans la communication. Même dirigée par les indications textuelles, la parabole échappe *in fine* à tout contrôle puisqu'elle impulse une lecture (un parcours) à chaque fois nouvelle.

Sur le plan global, c'est bien l'organisation du récit, c'est-à-dire l'enchaînement des paraboles, qui rassemble la dynamique d'intention de chaque micro-récit pour orienter le lecteur. La *Poétique des valeurs* rappelle que la leçon du récit passe essentiellement par l'organisation de celui-ci :

« La portée d'un récit naît de la juxtaposition des différents itinéraires qu'il contient : la valeur de chacun se construit dans sa relation aux autres (parallélisme ou opposition). Il y a une cohésion superstructurelle du roman, une organisation des séquences et des événements qui fait sens en elle-même. La structure de l'histoire est toujours une "forme-sens" : il n'est que de penser au schéma quinaire de Paul Larivaille qui montre que toute histoire est par sa forme même une manière d'apologue. »¹⁰⁵²

Le récit du discours en paraboles est alimenté par les dynamiques de chaque récit parabolique et de chaque prise de parole directe des personnages. Il fait passer son lecteur par une succession de propositions de récits qui témoigne de l'insistance du locuteur à vouloir les faire entendre, c'est-à-dire à transformer celui qui n'entend pas (v. 13) en celui qui entend (v. 16). La parabole est constituante de cette transformation : elle génère de la transformation y compris au sein du récit dans lequel elle est insérée. Par exemple elle fait évoluer les disciples en les faisant passer de l'incompréhension (v. 10) à la compréhension (v. 51). C'est elle qui génère du mouvement pour accéder aux « mystères » (v. 11), à « la parole » (v. 19) du

¹⁰⁵¹ Sur ce point, le texte atteste bien que ces paraboles sont données à entendre tout aussi bien à ceux à qui « il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11) qu'à ceux qui « entendent sans entendre ni comprendre » (v. 13). De manière indistincte, Jésus s'adresse à tous (foules comme disciples) en paraboles : son parler en paraboles n'est pas réservé à ceux qui le comprennent.

¹⁰⁵² Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 113-114.

Royaume des cieux. En reprenant les catégories du schéma quinaire, on pourrait dire que le personnage Jésus (fonction de destinataire) convoque ce mode de langage pour remettre l'objet à « celui qui a des oreilles » (v. 9.43). Dans ce cas la fonction de destinataire revient à tout auditeur du discours en paraboles. Ce mouvement d'ensemble produit un effet de sens possible sur le *Royaume des cieux*. Le *Royaume* n'est pas directement présent dans le récit, il est présenté systématiquement *comme*. L'expression occupe d'ailleurs entièrement l'espace du récit, elle en constitue l'arrière-plan. Le *Royaume* n'est donc pas sujet ou thème, mais personnage, il assume un rôle : il est identifié à la parole (v. 19.20.21.22.23), à un disciple (v. 52) ou à des mystères (v. 11). Il peut même être comparé aux actions d'un être humain. Il génère le discours puisqu'il en justifie l'énonciation (v. 31.33.44.45.47). L'auditeur/lecteur perçoit donc facilement que le traitement narratif réservé au *Royaume des cieux* est spécial : il est l'objet d'une référence constante, mais oblique, il n'est jamais sujet direct. Le récit donne à son lecteur les moyens de faire de ce *Royaume* le personnage principal de l'histoire : il peut devenir celui qui procure *la joie* (v. 44), *fait grandir* (v. 32), *lever le tout* (v. 33), etc. Le *Royaume* déborde les intrigues locales et se donne à entendre dans l'action globale du récit où il est en même temps objet d'enseignement et nature du discours (v. 3 et v. 11). Il n'est pas l'objet de compréhension d'une parabole particulière, mais le sujet qui dynamise l'ensemble des paraboles et se perçoit dans la communication de cet acte de langage.

La forme des histoires racontées dans ce texte impulse également une certaine lecture qu'on peut en faire. Chaque récit parabolique raconte une crise surmontée ou promise à la résolution : les grains semés finiront par donner du fruit (v. 8), au temps de la moisson, les ivraies n'auront pas raison du blé semé (v. 30), le grain jugé exagérément petit donnera une plante exagérément grande (v. 32), la pâte deviendra plus grande qu'elle ne paraît au départ (v. 33), le trésor sera trouvé (v. 44), le marchand trouvera sa perle précieuse (v. 46) et les poissons de qualité inégale finiront par être triés (v. 48). Les difficultés, les conflits à l'origine de ces crises seront surmontés (et non justifiés) : la résolution systématique renforce la cohésion de l'événement en cours. Ce qui semble aujourd'hui petit, voué à l'échec, ce qui ne brille pas et semble perdu au milieu d'autres sera *in fine* préservé et reconnu. Ainsi la forme sens des paraboles tendrait ici à identifier un système de valeurs lié à une justice promise.

Jouve rappelle qu'il est souvent productif d'éclairer le récit à partir de la division proposée par Greimas pour le conte populaire russe et de montrer ainsi qu'il est possible¹⁰⁵³ :

« [...] de ramener toute histoire à deux types fondamentaux : les récits de *l'ordre présent accepté* (où l'état initial est un ordre transcendant qu'il s'agit de justifier) et les récits de *l'ordre présent refusé* (où l'état initial est un ordre imparfait qu'il s'agit de transformer). »¹⁰⁵⁴

Le discours en paraboles se situe plutôt dans la seconde catégorie puisqu'il présente, à travers les paraboles, un monde insatisfaisant où sont contraints de cohabiter *les ivraies* et *les belles semences*, *les beaux* et *les pourris*. La transformation racontée est alors perçue comme positive puisqu'elle garantit (même ultérieurement) qu'une mise en ordre sera effectuée (un tri). L'originalité des récits paraboliques est que cet ordre nouveau peut se manifester autant dans le présent des personnages (v. 44.45-46), que dans un temps éloigné (v. 30) et qu'il peut aussi avoir déjà eu lieu (v. 8). Il est donc raconté au passé, au présent comme au futur : de tout temps, il est fondamentalement acquis. L'autre originalité est que cette transformation n'est pas soumise à l'autorité des hommes, mais à un événement présenté comme extérieur (le semeur est sorti pour semer v. 3 ; le maître de maison a semé une belle semence v. 24 ; le trésor a été caché dans un champ v. 44, etc.) et qu'elle ne dépend pas de l'agir des hommes (le levain fait lever la pâte v. 33 ; la graine de moutarde devient immense v. 31-32 ; la perle est trouvée v. 45-46 ; etc.). Elle peut même être le fruit d'un non-agir (voir la parabole des ivraies où il est question de ne surtout rien faire pour anticiper la transformation espérée v. 28-29). Enfin l'originalité principale réside dans le fait que cet état insatisfaisant et la transformation qu'il appelle, sont véhiculés dans un récit parabolique, c'est-à-dire qu'ils sont racontés et non pas décrits. Cette particularité, liée au langage parabolique, facilite l'appropriation de cette dynamique par le plus grand nombre et ouvre une importante possibilité de parcours de sens pour l'auditeur/lecteur. Cette transformation ne peut donc pas être contenue dans un système déterminé, elle ne peut agir que dans la réception qui lui est faite par son auditeur/lecteur.

Ces récits paraboliques n'échappent pas aux schémas de type quinaire qui ne les résument pourtant pas. On peut en effet ajouter à ces remarques sur la forme-sens, qu'un manque initial fonde l'itinéraire des auditeurs du discours en paraboles. Il s'agit manifestement d'un manque

¹⁰⁵³ Algirdas Julien GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, coll. « Langue et langage », 1966, p. 212-213.

¹⁰⁵⁴ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 114-115.

de sens ou de *compréhension* / σύνεσις pour le dire avec le vocabulaire matthéen¹⁰⁵⁵. Ce manque est attesté par le locuteur lorsqu'il fait référence aux « nombreux prophètes et justes [qui] ont désiré voir ce que vous regardez et ils n'ont pas vu, et entendre ce que vous entendez et ils n'ont pas entendu. » (v. 17). Le parler en paraboles est proposé comme une réponse à ce désir de voir et d'entendre. La parabole vient rencontrer ce désir pour permettre la σύνεσις / la *compréhension* de ses auditeurs. La parabole devient l'un des deux éléments qui caractérisent la compréhension, l'intelligence. L'autre élément est celui du désir de voir et d'entendre. Cette lecture du manque initial revient à dire que le parler en parabole ne peut faire sens (ne peut faire acte de compréhension) que dans un cadre de communication. On peut décrire le parler en paraboles, on peut le raisonner, mais il ne fonctionne ici, essentiellement, que dans la communication qui l'expérimente. Mt 13 inscrit son auditeur/lecteur dans un désir d'entendre et de voir (ce désir le précède) et raconte l'insistance avec laquelle le personnage Jésus *veut* répondre à ce désir en produisant, en abondance, un parler en paraboles.

b) Le carré sémiotique et la *vérité* du récit

Pour mieux comprendre les leçons de l'histoire, Jouve s'appuie sur la notion de *véridiction*, telle que Greimas la conçoit dans le cadre de la structure actantielle :

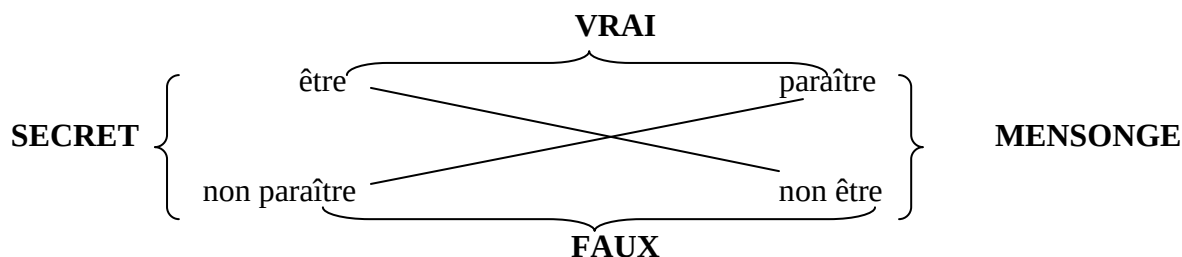
« [...] la véridiction constitue une isotopie narrative indépendante, susceptible de poser son propre niveau référentiel et d'en typologiser les écarts et les déviations, instituant ainsi "la vérité intrinsèque du récit". »¹⁰⁵⁶

La méthode propose de hiérarchiser les différents itinéraires porteurs de sens dans le récit. Cette hiérarchisation permettra ensuite d'identifier le personnage qui s'approche le plus de la vérité telle qu'elle est proposée par le narrateur. Pour cela il faut donc évaluer le parcours narratif de chaque personnage en fonction de la vérité construite par le texte. On utilise alors le carré de véridiction, défini par Greimas, ce qui permet de situer chaque personnage par rapport aux catégories du *vrai*, du *secret*, du *mensonge* et du *faux*. Une interprétation

¹⁰⁵⁵ La σύνεσις signifie littéralement la rencontre, la jonction de deux fleuves, d'où l'idée d'une réunion de deux choses en une (la même idée est véhiculée par le verbe français *com* – prendre/prendre *ensemble*). Au sens figuré, ce nom se traduit par *compréhension*, *intelligence*. Il est issu du verbe συνίημι particulièrement présent dans ce récit du discours en paraboles. Il faut rappeler qu'en Mt 13, il est question de ceux qui regardent et entendent sans comprendre / συνίημι (v. 13), de celui qui comprend / συνιείς la *parole du Royaume* (v. 23) et des disciples à qui Jésus demande s'ils ont compris / συνήκατε toutes ces choses (v. 51). Enfin, on peut ajouter que ce verbe συνίημι est construit ici en lien étroit avec les verbes entendre / ἀκούω et voir / βλέπω : il s'agit, de manière indifférente, de voir ou d'entendre ce qui se dit en paraboles pour comprendre (v. 13-17).

¹⁰⁵⁶ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II*, op.cit., p. 54.

sémiotique de la catégorie de *vrai* vs *faux* est proposée selon les articulations du carré suivant¹⁰⁵⁷ :



Envisagé d'un point de vue statique, le carré de véridiction permet de classer les différents groupes d'acteurs du récit dans l'une des quatre catégories. Cette première lecture du carré semble relever de l'évidence pour l'évangile selon Matthieu : les personnages sont assez facilement repérables selon le type de relation qu'ils entretiennent avec la *vérité* proposée par le récit évangélique. Toutefois on peut situer brièvement chaque personnage du chapitre 13 dans ce carré afin de mesurer, dans un second temps, leur évolution au sein de ce même carré. On peut donc rappeler qu'à la lecture du chapitre 13 de Matthieu, le personnage collectif des Pharisiens est classé par le récit dans la catégorie du mensonge : leurs questions adressées à Jésus sont attestées comme étant des moyens de le piéger et de le faire condamner (« ils lui posèrent cette question : "Est-il permis de faire une guérison le jour du sabbat ?" C'était pour l'accuser. » 12,10 ; « Une fois sortis, les Pharisiens tinrent conseil contre lui, sur les moyens de le faire périr. » 12,14). Ils sont assimilés aux hypocrites, donnant à voir aux autres ce qu'ils ne sont pas en réalité, vivant de leur apparence (« si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » 5,20 ; « Et quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites qui aiment faire leurs prières debout dans les synagogues et les carrefours, afin d'être vus des hommes. » 6,5 ; « Quand vous jeûnez, ne prenez pas un air sombre, comme font les hypocrites : ils prennent une mine défaite pour bien montrer aux hommes qu'ils jeûnent. » 6,16). Ils relèvent du paraître et leurs pratiques des rites religieux les cantonnent à la catégorie du faux et du mensonge. Alors qu'il était largement présent et actif dans la narration du chapitre 12, ce personnage collectif disparaît (temporairement) au début du chapitre 13. Rien n'atteste que les Pharisiens assistent au discours en paraboles : ils ne se placent pas à l'écoute de l'enseignement de Jésus et ne sont donc pas narrativisés.

À la lecture du chapitre 13, le personnage collectif des disciples semble plutôt appartenir à la catégorie du vrai. Leur être (qui se traduit dans leur statut de disciple et leur suivance) semble

¹⁰⁵⁷ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II, op.cit.*, p. 54.

vouloir correspondre à ce qu'ils donnent à voir d'eux-mêmes. Ils affichent un paraître en conformité avec leur être. Leur questionnement sur la manière de parler du maître (13,10) et leur demande d'explication au sujet de la parabole (13,36) indiquent qu'ils évoluent dans le vrai et cherchent réellement à intégrer l'enseignement de leur maître. Rien n'indique de décalage entre leur être et leur paraître, en ce sens, on peut dire qu'ils sont dans le vrai.

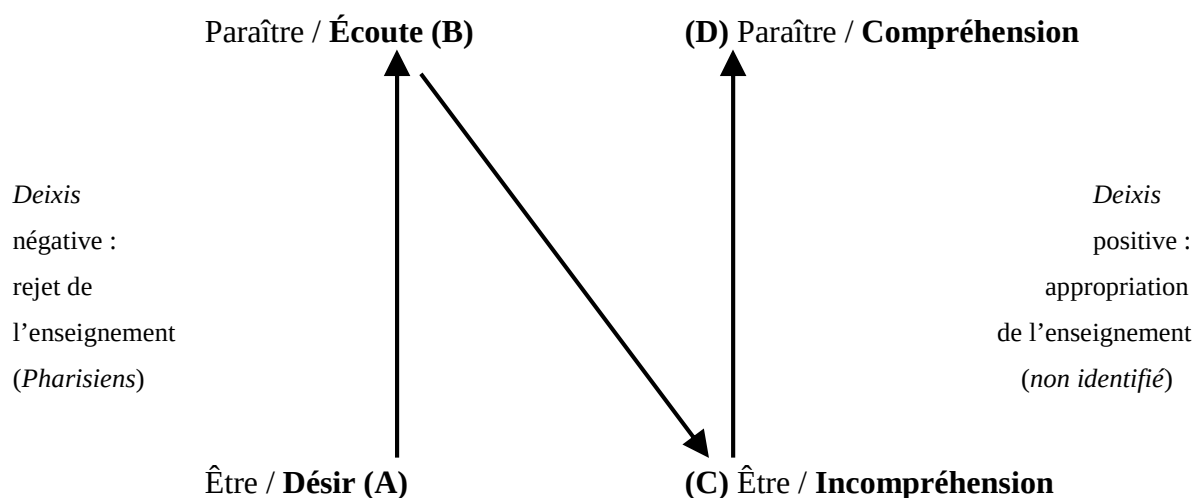
Les foules sont plutôt à placer dans la catégorie du secret : leur être se manifeste alors qu'elles se rassemblent autour de Jésus, ce qui témoigne de leur désir de se mettre à l'écoute de son enseignement. En revanche leur silence, attesté dans la narration, vient contredire ce désir d'apprentissage : leur non-paraître les maintient au secret.

Chaque personnage collectif est assez facilement repérable selon ces catégories et il ne s'agit pas d'une découverte pour le lecteur de l'évangile matthéen. En effet le lecteur connaît déjà les différentes classifications des personnages utilisés : les Pharisiens sont connus pour être un personnage collectif bloc, qui joue un rôle d'opposants tout au long du récit ; les foules sont perçues comme un personnage collectif plus plat et enfin, les disciples, comme des personnages ronds qui facilitent le positionnement du lecteur face à Jésus. Ces personnages sont tous insérés dans un système construit autour de Jésus : ils ne valent que pour leur relation à ce personnage principal. Lus à travers ce carré, ils apparaissent donc en fonction de leur relation à la *vérité* que le narrateur a entièrement investie dans son personnage principal. La catégorie de *vrai vs faux* transcrit ici la distance établie avec Jésus.

Plus intéressant est d'envisager le parcours de ces mêmes personnages à l'intérieur du carré sémiotique. De ce point de vue dynamique, les parcours manifestent plus clairement encore la dynamique d'intention du récit. En effet, dès le début du discours en paraboles, les Pharisiens sont écartés de la narration : ils n'assistent pas au discours, ils ne l'entendent pas. Cette mise à l'écart n'est pas racontée comme une sanction, mais plutôt comme une protection du personnage principal, déjà condamné à mort (12,14). Tous les personnages en présence, et ceux à qui le discours s'adresse (ce qui est encore une autre catégorie), sont considérés comme *en désir* d'entendre et de voir ce qu'ils entendent et voient (13,17). Les Pharisiens n'accèdent même pas à cette première étape du parcours : ils ont été *racontés* tout au long du chapitre 12 comme ceux qui désirent exactement l'inverse, c'est-à-dire qu'ils contestent cet enseignement (12,24) et le retournent contre le personnage Jésus (12,10). Leur désir est de réduire Jésus au silence (12,14). En revanche les foules et les disciples sont mis en situation d'attendre quelque chose de cet enseignement dispensé : ils désirent l'entendre et commencent le récit dans cet état commun. De cet état (position d'*être*), ils passent en

situation de *paraître* à l'écoute : le récit raconte comment les foules se tiennent en position d'écoute, prêtes à être enseignées (13,1-3). L'intrusion des disciples (v. 10), plus tardive, prouve au moins qu'ils ont entendu le mode de langage choisi dès le début par Jésus. De cet état d'écoute, seul le personnage collectif des disciples évolue encore. Les foules sont maintenues dans cette situation d'écoute et leur parcours narratif n'évoluera plus dans ce chapitre. À l'inverse les disciples accèdent encore à une étape suivante, qui est celle d'*être* en situation de demandeurs. Ils posent des questions et interrogent le maître : le discours en paraboles les déplace. La dernière étape à laquelle le récit fait allusion est celle d'un *paraître* : les disciples sont montrés comme ceux qui ont compris le discours en paraboles (13,51). C'est une situation de *paraître* et non d'*être*, puisque leur réponse (« oui » v. 51) vient pratiquement clore simultanément le discours et le récit. Leur affirmation reste suspendue sans que le récit vienne en attester la véracité.

On propose de lire aux quatre étapes du carré sémiotique, les quatre sèmes suivants : désir – écoute – incompréhension – compréhension. Ces parcours pourraient être représentés selon le schéma suivant :



Ce parcours se compose donc de quatre étapes principales et chaque personnage collectif se déplace plus ou moins selon ces étapes. Les Pharisiens sont présentés comme ne pouvant même pas accéder à ce parcours et témoignent de la *deixis* négative du récit, à savoir une mise à distance de l'enseignement proposé, parce qu'ils n'en attendent rien. Les étapes A et B permettent d'accéder au parler en paraboles mais ne suffisent pas, sur le plan narratif, à basculer dans la *deixis* positive du récit. Sur le plan narratif, seuls les disciples parviennent à l'étape C et permettent ainsi à l'auditeur/lecteur de progresser en compréhension. L'étape D

n'est qu'un *paraître* qui propose de prendre acte du *oui* final des disciples sans que le récit ne déploie, du point de vue narratif, le sens de ce *oui*. Sur l'axe *être* / *paraître* construit par le texte, l'authenticité des personnages se trouve plutôt du côté de l'*être*. En ce sens la suspension du récit sur le *paraître* des disciples ne présage rien de bon pour la suite du récit ni pour l'interprétation qu'on peut faire de leur *oui* final. La *deixis* positive que le texte développe, se caractérise par une compréhension / σύνεσις du discours en paraboles, au sens matthéen du mot, c'est-à-dire par la jonction de l'élément parabole avec l'élément auditeur. La *compréhension*/ σύνεσις désigne ici la proximité avec le parler en paraboles¹⁰⁵⁸ : comprendre, c'est être en situation de *voir* et d'*entendre* l'enseignement, d'être en lien avec celui qui le dispense. Il n'y a pas de hiérarchie possible à établir entre les disciples et les foules puisque le lecteur ignore leur situation exacte : le récit n'interprète ni le silence des foules ni le *oui* des disciples. Le silence des foules ne présume pas de leur incompréhension (au sens matthéen) et le *oui* des disciples ne présume pas de leur *être* après compréhension. Chaque personnage collectif peut, potentiellement, poursuivre son parcours ou le recommencer. Cette capacité du récit à ne pas fermer les parcours de ses personnages facilite le propre parcours du lecteur. Le récit incite le lecteur à ne pas raisonner en termes d'achèvement de parcours (acquisition de connaissance), mais en termes de mouvement. Il faut encore souligner que le récit n'identifie pas ceux qui pourraient parvenir à une étape supplémentaire, à savoir la compréhension manifeste (*être*). La progression racontée n'aboutit pas à un statut défini : l'inachèvement du parcours ne pose pas de difficulté pour faire sens. Autrement dit l'objectif du récit n'est pas d'aboutir à une étape particulière (donc à un sens univoque) mais de déployer du parcours. C'est la mise en mouvement de l'*être* et du *paraître* des personnages qui est valorisée, et non pas l'achèvement de leur parcours. La variété des parcours signale une direction commune mais un rythme différent : à chaque étape correspond un choix de passage à l'acte signalant une appropriation progressive du récit¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁸ L'idée de *proximité* avec le récit parabolique constitue une caractéristique importante de la *compréhension* telle que Matthieu la développe dans ce chapitre. Il faut rappeler ici l'origine de cette parole imagée (*mashal* en hébreu). Parce qu'elle est un récit dont le sens immédiat n'est pas la fin, la parabole impose de s'approcher du sens qu'elle construit ailleurs. La comprendre signifie donc aussi se déplacer pour s'approcher au plus près de ce qu'elle désigne de manière oblique.

¹⁰⁵⁹ Il est fait allusion ici à la notion de « possible narratif » que Brémond développe et qui envisage tout récit comme une succession de choix. Il est en effet question, pour le récit, de proposer une alternative, à chaque séquence-action, entre être virtuel/ne pas être virtuel, atteindre son but/le manquer, passer à l'acte/ne pas passer à l'acte. À chaque passage, il en va d'un achèvement ou d'un inachèvement. En ce sens, il s'agit d'une règle d'enchaînement, qui pourrait d'ailleurs permettre de rendre compte de l'enchâssement des paraboles. Claude BREMOND, *Logique du récit*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1973.

Les différents parcours semblent donc prendre une orientation commune, que la voix énonciative vient tout de même légèrement troubler. Les options du récit semblent aller dans le même sens et du coup, apparaître clairement. Pourtant on peut relever dans ce texte quelques traces de polyphonie, c'est-à-dire quelques procédés de brouillage axiologique. Le narrateur a effectivement la possibilité de dérouter le parcours valorisé ou, au moins, de le rendre moins certain, donc moins univoque.

« L'une des procédures les plus efficaces est *le silence du narrateur*.

Lorsque le texte ne donne pas certaines informations nécessaires à une compréhension non équivoque de l'événement, il y a réticence, suspension ou déception du sens. »¹⁰⁶⁰

Cette précision permet de souligner les effets que la réponse de Jésus, faite aux disciples, peut avoir sur l'auditeur/lecteur (v. 10 à 17). À la question des disciples sur les raisons de son parler en paraboles, la réponse de Jésus signale qu'à « vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné. » (v. 11). L'étude a déjà signalé qu'il manque pourtant au lecteur l'information selon laquelle les disciples ont pris connaissance de ces mystères. Comment ces mystères leur ont-ils été donnés ? Le narrateur conduit son lecteur dans une précompréhension qui oriente la suite de sa lecture sans pour autant l'expliquer. Cette opacité permet au narrateur de véhiculer *les mystères* de cette connaissance. Ce silence du narrateur lui permet paradoxalement d'exprimer le fait même que certains ont reçu cette connaissance et que d'autres ne l'ont pas reçue. Ce jeu de la voix narrative impose aux auditeurs/lecteurs d'accepter cette situation pour poursuivre : ils sont contraints de prendre acte de cette répartition du don de connaissance sans obtenir d'explication. Pour poursuivre le parcours, l'auditeur/lecteur n'a pas d'autre choix que d'accepter cet état de fait. On retrouve le travail d'orientation du récit : l'acceptation fait sens mais elle est indicée par la voix narrative. Le silence du narrateur ne trouble pas la lecture, mais impose à l'auditeur/lecteur de compléter ce blanc et donc d'intégrer l'idée que quelque chose d'inexpliqué est donné aux uns et pas aux autres. Cette orientation valorise l'idée du don et la donne à expérimenter à l'auditeur/lecteur : la reconnaissance du don devient la condition *sine qua non* pour poursuivre le parcours de lecture.

On peut évoquer également le brouillage du dénouement de l'intrigue. Si l'orientation d'un récit est bien liée à sa construction, on peut interpréter l'ambiguïté de la finale de cette

¹⁰⁶⁰ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 118.

narration comme un brouillage de l'intrigue. La réponse que les disciples fournissent à Jésus v. 51 n'est absolument pas réinvestie dans le récit ni attestée d'un point de vue narratif. Cette réponse rompt le parler en paraboles et met un terme à l'intrigue : les personnages quittent le lieu de l'action. L'auditeur/lecteur ignore l'impact réel de ce *oui* et il est encore une fois contraint de l'accepter. À nouveau le narrateur garde le silence et suspend le dénouement de son intrigue comme s'il y avait une hésitation à la faire basculer vers une réussite complète du discours. Cette suspension dévalorise la réponse positive des disciples mais valorise ce qui suit immédiatement, c'est-à-dire la dernière prise de parole du personnage Jésus (v. 52) :

Et il leur dit : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles. »

Alors que l'intrigue pointe vers la résolution du problème, c'est-à-dire l'incompréhension manifeste des disciples face aux paraboles, le narrateur sélectionne à nouveau un langage énigmatique qui renforce l'idée de suspension. À la lecture des dernières lignes du récit, le lecteur n'est pas assuré de la résolution de l'intrigue, malgré le *oui* des disciples. Le parler en paraboles vaut donc autant pour ceux à qui *il est donné de connaître les mystères du Royaume* que pour ceux à qui *ce n'est pas donné*. Aux auditeurs/lecteurs, il est même donné en *surabondance* (v. 12) au-delà de la fin de l'intrigue (v. 52).

En Mt 13, le narrateur utilise deux fois le silence pour rendre opaque et suspendre le parcours de lecture. L'autorité du récit ne maîtrise pas l'ensemble des parcours de lecture possibles, elle laisse l'implicite travailler la lecture. Plus le message est implicite, plus la participation de l'auditeur/lecteur doit être activée. Ces procédures permettent au narrateur de rapprocher toujours un peu plus le récit et son lecteur. Cette remarque s'inscrit dans la compréhension de la lecture développée par Eco, particulièrement dans *Lector in fabula* :

« Le texte est donc un tissu d'espaces blancs, d'interstices à remplir, et celui qui l'a émis prévoyait qu'ils seraient remplis et les a laissés en blanc pour deux raisons. D'abord parce qu'un texte est un mécanisme paresseux (ou économique) qui vit sur la plus-value de sens qui y est introduite par le destinataire ; et ce n'est qu'en des cas d'extrême préoccupation didactique ou d'extrême répression que le texte se complique de redondances et de spécifications ultérieures – jusqu'au cas limite où sont violées les règles conversationnelles normales. Ensuite parce que, au fur et à mesure qu'il passe de la fonction didactique à la fonction esthétique, un texte veut laisser

au lecteur l'initiative interprétative, même si en général il désire être interprété avec une marge suffisante d'univocité. Un texte veut que quelqu'un l'aide à fonctionner. »¹⁰⁶¹

Ces propos permettent d'envisager le récit du discours en paraboles comme un texte qui prévoit son sort interprétatif, donc son lecteur. Malgré cette prévision, les appels à la coopération du lecteur sont ici de véritables conditions d'actualisation du récit. Comme tout texte, celui-ci ne vaut que si le lecteur est capable de l'actualiser, mais cette condition est particulièrement importante en Mt 13 qui propose d'écouter un enchaînement de paraboles. Les blancs laissés par le narrateur doivent être remplis (plus ou moins librement) par l'auditeur/lecteur pour que ce dernier parvienne jusqu'au récit parabolique. Une fois parvenu à ces récits, il pénètre un mode de langage qui lui impose de coopérer, au risque de se perdre dans le non-sens, et d'entrer dans une vision du monde narrativisée. Coopérer ne signifie pas ici comprendre d'un point de vue cognitif, mais *comprendre* au sens matthéen du terme, c'est-à-dire que coopère celui qui parvient à faire fonctionner ce récit dans sa propre existence, qui est capable de l'actualiser. Le *coopérant* est cet auditeur/lecteur qui se tient en proximité avec le récit, s'y approche au point de pouvoir le relier à ce qu'il est. Ce mouvement est d'autant plus important ici qu'il est en partie construit par le récit : le récit englobant porte son auditeur/lecteur au plus près des récits paraboliques qu'il véhicule. Il vise explicitement à faire entendre « celui qui a des oreilles » (v. 9.43), c'est dans ce rapprochement que se situe la vérité du texte. En racontant un discours en paraboles, le narrateur confie à divers actes d'interprétation ces récits paraboliques. Il s'allie à son personnage principal pour persuader les auditeurs/lecteurs que le *Royaume des cieux* est semblable à cet acte d'interprétation qui s'impose avec la parabole. La persuasion par induction fonctionne ici en vue de favoriser l'appropriation du *Royaume* narrativisé par l'auditeur/lecteur.

3) Le niveau programmatique : la captation du lecteur

Pour déterminer ce que Jouve nomme la valeur des valeurs, il reste encore à appréhender la manière dont le texte programme sa propre lecture. C'est donc à un niveau plus programmatique qu'il faut maintenant observer comment l'effet-idéologie transparaît et oriente la lecture globale du récit. Cette démarche consiste à repérer les éléments qui

¹⁰⁶¹ Umberto ECO, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, coll. « biblio essais », 1985, p. 63-64.

favorisent la captation du lecteur. La *Poétique des valeurs* propose d'en retenir trois : la construction du lecteur, les indications de lecture et la réglementation du rapport au texte.

a) La construction du lecteur

Tout récit assigne un rôle à son lecteur et construit ainsi une figure de narrataire. Ce terme désigne la figure du lecteur inscrite dans le texte.

« Comme le narrateur, le narrataire est un des éléments de la situation narrative, et il se place nécessairement au même niveau diégétique ; c'est-à-dire qu'il ne se confond pas plus *a priori* avec le lecteur (même virtuel) que le narrateur ne se confond nécessairement avec l'auteur. »¹⁰⁶²

Genette distingue encore deux sortes de narrataire : un narrataire intradiégétique (qui est intérieur à l'histoire et participe de la communication mise en scène dans le récit)¹⁰⁶³ et un narrataire extradiégétique (qui est extérieur au monde de l'histoire et pour qui le récit est lui-même l'enjeu). Il s'agit ici de s'intéresser au narrataire extradiégétique, c'est-à-dire au lecteur imaginé et supposé par le narrateur, car c'est en partie à travers lui que le texte programme la réception idéologique du lecteur. Dans un ouvrage consacré à la lecture, Jouve rappelle la définition et l'origine de cette notion :

« Le narrataire extradiégétique, lui, n'est pas un personnage, mais une figure abstraite, celle du destinataire postulé par le texte. Il se confond donc totalement avec le lecteur virtuel : il "est" le lecteur virtuel. [...] C'est à Gérard Prince qu'il revient d'avoir tenté, dans un article qui a fait date ("Introduction à l'étude du narrataire", *Poétique*, 14, avril 1973), de dégager précisément les caractéristiques de ce lecteur supposé. »¹⁰⁶⁴

Le narrataire extradiégétique désigne donc le rôle que le texte assigne au lecteur et sur ce plan, devient le modèle du lecteur abstrait. Les différentes (et nombreuses) théories de la lecture s'emploient d'ailleurs à définir un tel lecteur, qui serait inscrit dans le texte et servirait en quelque sorte de relais entre le narrateur et le lecteur réel¹⁰⁶⁵. Dans son « Introduction à

¹⁰⁶² Gérard GENETTE, *Figures III*, *op.cit.*, p. 265.

¹⁰⁶³ Si l'on prend en compte la communication mise en scène en Mt 13, on peut effectivement parler du narrataire en tant que personnage participant au récit. Les disciples recouvrent une partie de cette figure du narrataire en tant qu'ils représentent une partie de ceux auxquels le discours s'adresse et que ce même discours construit et préfigure. Dans ce cas le narrataire est un véritable personnage : un personnage de lecteur ou d'auditeur qui est la cible du discours.

¹⁰⁶⁴ Vincent JOUVE, *La lecture*, Paris, Hachette, coll. « Contours Littéraires », 1993, p. 26-27.

¹⁰⁶⁵ Le narrataire extradiégétique sert ainsi de modèle aux différents types de lecteur abstrait, pensés par les théoriciens de la lecture. Parmi ces types de lecteur, on peut citer : le *lecteur implicite* tel qu'Iser le définit dans *L'acte de lecture* (*op.cit.*) où le lecteur implicite est la part commune à tout lecteur réel, qui est construite par le

l'étude du narrataire »¹⁰⁶⁶, Prince parle du narrataire « degré zéro » qui est à la base de toute lecture et qui s'explique par le simple fait que tout récit s'adresse nécessairement à quelqu'un¹⁰⁶⁷. À ce narrataire degré zéro, s'ajoutent des caractéristiques qui proviennent de différents procédés du texte. Ces procédés, additionnés les uns aux autres, permettent de cerner plus précisément le narrataire construit par le texte. En Mt 13, le choix du langage parabolique indique immédiatement la difficulté de définir le narrataire construit par le récit. Le langage parabolique vise à signifier de manière oblique son sujet, en imposant des passages par d'autres récits. En conséquence les paraboles multiplient les difficultés d'identification claire et précise du narrataire : seules quelques procédures répertoriées par Prince se retrouvent donc dans le récit de Mt 13.

Selon les critères de Prince, il apparaît tout d'abord que Mt 13 dessine son narrataire à travers des adresses directes à l'auditeur :

« En premier lieu, il faut mentionner tous les passages d'un récit dans lesquels un narrateur se réfère directement au narrataire. On retiendra dans cette catégorie les énoncés où celui-là désigne celui-ci par des mots comme "lecteur" ou "auditeur" et par des locutions telles que "mon cher" ou "mon ami". Au cas où la narration aurait indiqué telle ou telle caractéristique du narrataire, sa profession, par exemple, ou sa nationalité, il faudra aussi retenir les passages mentionnant cette caractéristique. »¹⁰⁶⁸

Ce premier procédé d'identification du narrataire rend attentif aux injonctions lancées à deux reprises (v. 9 et 43) et qui s'adressent directement à « celui / ô qui a des oreilles ». Ce simple pronom indéfini (le ô correspond ici au pronom composé ὅστις / celui qui - en général – équivalent au *quicumque* latin) dessine un narrataire à l'écoute du discours, attentif à ce qui se dit pour lui. On note ainsi que le narrataire doit être un auditeur (sans autre caractéristique qu'une paire d'oreilles), convoqué avec autorité (usage de l'impératif) par le récit. Ce narrataire est perçu comme individu : il est convoqué, seul, dans cette écoute. En revanche le v. 18 (« Vous donc, écoutez la parabole du semeur ») réactive ces interpellations et replace,

récit) ; le *lecteur abstrait* tel que Lintvelt le définit : « Le lecteur abstrait fonctionne d'une part comme image du destinataire présumé et postulé par l'œuvre littéraire et d'autre part comme image du récepteur idéal, capable d'en concrétiser le sens total dans une lecture active », Jaap LINTVELT, *Essai de typologie narrative. Le « point de vue »*, Paris, Corti, coll. « Essais », 1981, p. 18 ; le *lecteur modèle* tel qu'Eco le définit dans *Lector in fabula (op.cit.)* où il s'agit du lecteur idéal, capable de répondre à toutes les sollicitations explicites ou non du texte.

¹⁰⁶⁶ Gérard PRINCE, « Introduction à l'étude du narrataire », *Poétique* 14 (1973), p. 177-196.

¹⁰⁶⁷ Parmi les qualités basiques et nécessaires de ce narrataire degré zéro, on peut citer, par exemple, sa maîtrise de la langue employée par le narrateur ou sa capacité à mémoriser un déroulement narratif (linéaire).

¹⁰⁶⁸ Gérard PRINCE, « Introduction à l'étude du narrataire », *art.cit.*, p. 183.

encore une fois le narrataire (ici intradiégétique) dans un rôle d'écoute attentive en vue d'un gain supplémentaire mais, cette fois, se dessine un collectif (*vous* / ὑμεῖς pronom personnel 2^e personne du pluriel). Autrement dit les adresses directes (extra ou intra-diégétiques) ne manquent pas dans ce récit : elles concourent à dessiner un narrataire proche des allocutaires du discours et favorisent ainsi l'identification du lecteur réel au personnage des disciples. Dans cette perspective on peut lire la phrase finale de Jésus au sujet de « tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux » (v. 52) comme une mise en connivence supplémentaire entre le lecteur et le personnage des disciples. Ces remarques au sujet du narrataire n'ont pas échappé aux commentaires qui cherchent à reconstruire l'auditoire du discours en Mt 13. On peut citer par exemple, l'étude d'Ewherido qui cherche à reconstituer le contexte matthéen à travers le discours en paraboles du chapitre 13¹⁰⁶⁹. Pour cela il envisage ce discours comme une fenêtre ouverte sur la communauté matthéenne, à laquelle l'auteur Matthieu est censé s'adresser. Selon cet axe de travail, les procédures utilisées par le récit servent d'arguments majeurs pour justifier d'une adresse à une communauté, composée d'hommes à l'image des disciples du récit. Mt 13 construirait alors la figure d'un narrataire dont on pourrait déduire les caractéristiques de la communauté matthéenne.

Les adresses directes relevées dans ce récit renvoient très clairement au narrataire, mais ne suffisent pourtant pas à le définir entièrement, c'est-à-dire à capturer totalement le lecteur. Elles montrent simplement que, dans le corps du texte, une inscription objective du destinataire est inscrite. Dans le récit de Mt 13, comme dans tout texte, il y a un rôle qui est proposé au lecteur et la première remarque qu'on peut ici en faire est que ce rôle est celui d'un écoutant actif, placé sous une autorité qui lui est supérieure.

Selon les procédures répertoriées par Prince, on peut encore relever dans Mt 13, l'utilisation des sentiments et réactions mis sur le compte du destinataire par le biais de questions ou de pseudo-questions :

« D'autre part, il y a souvent dans un récit de nombreux passages qui, tout en ne contenant apparemment aucune référence – même ambiguë – à un narrataire, le décrivent avec plus ou moins de précision. C'est ainsi que certaines parties d'une narration peuvent se présenter en forme de questions

¹⁰⁶⁹ La question de l'identification de l'auditoire en Mt 13 n'est pas propre à l'étude d'Ewherido. En revanche, cet auteur en fait sa thèse principale et argumente fortement pour découvrir, à travers ce discours en paraboles, les traits de la communauté matthéenne. On peut dire alors que le niveau programmatique du récit est fondamental et, selon lui, viserait essentiellement à capter un auditoire communautaire qui dessine en creux un portrait de la communauté matthéenne. Anthony O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E.*, op.cit.

ou de pseudo-questions. Parfois ces questions n'émanent ni d'un personnage, ni du narrateur qui se contente de les répéter. Il faut alors les attribuer au narrataire et noter le genre de curiosité qui l'anime, le genre de problèmes qu'il aimerait résoudre. »¹⁰⁷⁰

Le récit de Matthieu progresse au rythme des questions et demandes d'explications prises en charge par le personnage des disciples. La réaction des disciples face au parler en paraboles de Jésus est en partie à attribuer au narrataire : leur souci d'entendre et de comprendre ce qui se dit dans ces récits paraboliques, participe à la construction d'un narrataire attentif au discours prononcé. On peut alors ajouter que narrataire et disciples semblent se construire ensemble et partager les mêmes difficultés à progresser dans le récit. Le narrataire joue pleinement ici son rôle d'intermédiaire entre lecteur et narrateur. La première question adressée à Jésus au v. 10 interroge sa manière de parler. Au v. 36 on note une avancée significative puisque les disciples demandent directement l'explication de la parabole. Plus le récit avance, plus le personnage des disciples permet au lecteur d'avancer au plus près des paraboles. Dans cette perspective on peut dire que la visée du récit est d'accompagner le lecteur aux portes du récit parabolique. La question finale de Jésus (v. 51) agit avec brusquerie sur le personnage des disciples mais tout autant sur le lecteur : là encore, la radicalité de la question témoigne de l'autorité avec laquelle le narrataire extradiégétique est conduit dans le récit. Le narrateur convoque le lecteur dans un rôle de disciple : comme les disciples en présence, le narrataire est placé en situation d'entrer dans les paraboles. L'utilisation de cette procédure permet au récit de dessiner un narrataire en situation de manque (de compréhension), de recherche (de narration). En présentant au lecteur un rôle en lien avec le personnage Jésus, le narrateur offre l'accès aux paraboles comme source de réponses aux questions qu'il lui présuppose, et également comme proposition nouvelle de langage et de vie. Cette remarque souligne l'importance de l'idée d'*implication* dans la lecture. Perçue comme un acte, la lecture propose un va-et-vient entre le texte et soi. L'étude entend montrer ici que ce mouvement s'inscrit dans le récit qui le prépare pour en faciliter l'émergence. Observer la manière dont le récit dessine son narrataire rejoint donc la question de la distance nécessaire à l'interprétation du récit telle que Ricœur la pose déjà dans *Du texte à l'action* :

« Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition de monde ; celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais

¹⁰⁷⁰ Gérald PRINCE, « Introduction à l'étude du narrataire », *art.cit.*, p. 184.

devant lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte*. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi vaste, qui serait la proposition d'exister répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. »¹⁰⁷¹

Dans un sens cette *exposition de soi* au texte est inscrite dans le récit puisqu'il la réclame pour son auditeur (intradiegétique) et l'exige de son narrataire (extradiegétique). Seul un engagement personnel dans les fictions des paraboles peut permettre un lien entre sa propre existence et la proposition nouvelle du récit. Selon le narrateur, il n'y a pas d'autre alternative que de s'engager personnellement, en tout cas c'est sur ce lieu-là qu'il convoque son lecteur.

Parmi les procédures relevées par Prince et qui permettent de dessiner un narrataire, Mt 13 emploie également celle des comparaisons et des analogies :

« Les comparaisons et analogies qu'on trouve dans une narration nous donnent également des indications plus ou moins précieuses. En effet, le deuxième terme d'une comparaison est toujours censé être mieux connu que le premier. On peut donc, à partir de cette constatation, supposer que le narrataire du *Vase d'or*, par exemple, a déjà entendu l'explosion de la foudre ("La voix s'évanouit, comme le grondement lointain et assourdi du tonnerre") et commencer ainsi la reconstitution partielle du genre d'univers qui lui est familier. »¹⁰⁷²

Le principe du langage parabolique est précisément de puiser des images dans le monde réel de son auditeur, pour raconter un autre monde, celui-là, fictif. La parabole reconstitue donc un monde avec des éléments issus du réel : ce monde ainsi configuré permet des effets de réel qui facilitent l'adhésion de l'auditeur. L'étude a déjà montré combien les images utilisées dans les paraboles proviennent toutes d'un monde familier : le travail des champs, la croissance des plantes, la cuisine, etc¹⁰⁷³. La figure du narrataire apparaît sous les traits de l'humilité (les échecs successifs lors du travail du semeur v. 4-7), du travail (les serviteurs du maître de

¹⁰⁷¹ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, op.cit., p. 116-117.

¹⁰⁷² Gérald PRINCE, « Introduction à l'étude du narrataire », art.cit., p. 185.

¹⁰⁷³ Plusieurs études ont montré les liens entre l'univers des paraboles et le monde palestinien à l'époque de Jésus. Il ne s'agit pas ici de reprendre l'ensemble de leurs travaux mais d'indiquer simplement que, dans cette perspective, la recherche vise essentiellement une reconstitution de l'auditoire *réel* des paraboles. La problématique n'est alors plus tout à fait la même puisqu'elle se situe davantage sur un plan historique que narratif. En ce sens on pourrait dire que ces lectures ont été inaugurées par les travaux de Jeremias qui se proposait de *décaper* les paraboles afin d'en découvrir le sens premier et, du même coup, le contexte originel.

maison sont au travail v. 28), de l'effort (dans la parabole du filet v. 48) ou de la quête (le marchand de perles v. 45). Il se présente aussi sous les traits d'un homme en situation de recevoir : le narrateur propose au lecteur le rôle de celui qui peut (ou non) recevoir quelque chose de déterminant pour sa vie. Les comparaisons avec les effets du levain (v. 33), la croissance du grain de moutarde (v. 31) ou la trouvaille du trésor (v. 44) sont des sources d'étonnement et de *joie* (ἡ χαρά v. 44) qui ne dépendent en rien des personnages. Cela présuppose aussi du narrataire qu'il puisse partager une même joie et un même étonnement devant des choses aussi simples qu'une plante qui pousse et une pâte qui lève. Le narrateur mise sur le fait que ces sentiments-là, particulièrement humbles, sont partageables avec son lecteur, c'est en tout cas une proposition inscrite dans le récit. Il faut encore ajouter que l'écart entre les deux termes comparés agit sur la construction du lecteur par le récit. À chaque image utilisée par la parabole se déploie un effet de sens apte à dire le *Royaume des cieux*. L'écart est manifeste entre la familiarité des images employées, la simplicité des histoires paraboliques et l'étrangeté que peut représenter l'expression *Royaume des cieux*. Ni les foules, ni les disciples de Jésus, ne sont présentés comme des spécialistes du *Royaume*. Quand bien même ils le seraient (au même titre que les Pharisiens par exemple), la succession de comparaisons opérée par Jésus, déplacerait assurément leur représentation première. Paradoxalement, cet écart ne vise pas à *écarter* certains auditeurs, mais, au contraire, à fournir des éléments accessibles et nécessaires à la compréhension du *Royaume des cieux*. Cet écart est proposé au lecteur comme une aide, qu'il peut bien sûr accepter ou refuser, mais qui fonctionne auprès de tous.

Il reste une dernière procédure employée par Mt 13 et qui relève des *surjustifications* :

« Mais les signaux les plus révélateurs parfois, et parfois aussi les plus difficiles à cerner et à décrire de façon satisfaisante, sont peut-être ceux que nous appellerons – faute d'un terme plus approprié – les "surjustifications". Tout narrateur explique plus ou moins le monde de ses personnages, motive leurs actes, justifie leurs pensées. S'il arrive que ses explications, ses motivations se situent au niveau du métalangage, du métarécit du métacommentaire, ce sont des surjustifications. [...] Celles-ci nous apportent toujours des détails intéressants sur la personnalité d'un narrataire, encore qu'elles le fassent souvent de façon très indirecte ; car, tout en

surmontant ses résistances, tout en triomphant de ses préjugés, tout en calmant ses appréhensions, elles le dévoilent. »¹⁰⁷⁴

Le sommaire inséré v. 34-35 par le narrateur, fait partie des signaux du narrataire. Il atteste en effet que le narrateur a le souci de justifier auprès de son auditeur/lecteur le mode de langage employé par Jésus. Le narrateur fait une pause dans son récit afin d'expliquer que cette manière de parler accomplit « ce qui a été dit par le prophète » (v. 35). Il réinvestit l'événement raconté dans une histoire plus large. Le narrateur agit comme un ordonnateur qui facilite l'intégration de ce récit dans l'histoire collective et personnelle de l'auditeur. Le texte imagine ici un lecteur appartenant au peuple d'Israël qui a le souci de trouver une cohérence entre ce qu'il entend de Jésus et cette histoire qui le précède. Parce que ce sommaire relève aussi de la justification, le narrateur cherche à vaincre, par anticipation, certaines résistances de son auditeur/lecteur. Il construit donc un narrataire qui peut trouver, s'il le souhaite, des réponses à ses appréhensions. Autrement dit le narrateur rassure et tout en rassurant, dévoile un narrataire inquiet devant ce discours si étrangement éloigné de son histoire.

Le projet du discours en Mt 13 est de proposer à ses auditeurs une série de paraboles comparables au *Royaume des cieux*. L'objectif n'est pas de démontrer une thèse précise et d'en imposer les conclusions. En conséquence les contours du narrataire restent vagues. Néanmoins certaines procédures répertoriées par Prince sont employées et permettent de mieux cerner le rôle dans lequel le narrateur imagine son lecteur. Le narrataire est avant tout situé sur un plan collectif : le narrateur l'imagine appartenant au peuple d'Israël et héritant de son histoire communautaire. Cette dimension collective ne se limite pourtant pas à cette histoire précise. Dans le récit s'inscrit également l'idée d'une collectivité : celle qui écoute ce discours. Se mettre à l'écoute du discours crée du lien entre les écoutants qui sont perçus comme une communauté (au sens large du terme). Au sein de ces histoires collectives, le récit construit une interpellation plus individuelle et atteste donc une dimension plus personnelle dans la relation auditeur/Jésus. Les comparaisons choisies ont pour fonction essentielle de relier ce plan collectif au plan individuel. Le quotidien et la familiarité évoqués permettent au narrateur d'entrer en relation privilégiée avec son lecteur : le récit vise l'intimité de son existence. En ce sens on peut dire que le narrateur partage avec le lecteur sa conviction que le *Royaume des cieux* ne fait sens que par rapport à un Sujet, à une existence réelle. Ce qui ne peut se dire directement (le *Royaume*) s'expérimente ailleurs (dans la narration), mais cet ailleurs s'inscrit nécessairement (et avec autorité) dans le présent concret du lecteur imaginé.

¹⁰⁷⁴ Gérald PRINCE, « Introduction à l'étude du narrataire », *art.cit.*, p. 185.

Alors que le comparé ne peut être atteint par le langage, le comparant est emprunté à la réalité de l'existence humaine : l'auditeur du discours en paraboles est supposé partager avec le narrateur la conviction que le *Royaume des cieux* (ce que « de nombreux prophètes et justes ont désiré voir » v. 17 ; ces « choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » v. 35 ; ces « mystères » v. 11) n'a de sens que par rapport à l'être humain. La capacité des paraboles à exprimer le *Royaume des cieux* témoigne de cette vision-là de l'humanité. En conclusion des éléments d'analyse du narrataire fournis par l'étude de Prince, Jouve rappelle la position stratégique qu'occupe le narrataire :

« Tous ces éléments permettent de dégager le lecteur postulé par le roman. Le narrataire est donc un rôle du récit au même titre que le narrateur. Il s'agit bien d'un *rôle*, que le lecteur réel pourra ou non trouver à son goût mais qui, en tout état de cause, sera un point de passage obligé dans son rapport au texte. »¹⁰⁷⁵

Le rôle proposé par le récit est fondamentalement un rôle d'écouter, capable d'une expérience narrative. Le narrataire est prévu tel un récepteur actif et productif, apte à accueillir la production du narrateur. Sur le plan intradiégétique, seuls les Pharisiens sont pour l'instant en situation de refuser le rôle d'écouter. Sur le plan extradiégétique, le lecteur aussi peut refuser ce rôle, mais il peut surtout considérer cette succession de paraboles comme un objet d'analyse et refuser, non pas de l'écouter, mais de s'y *exposer*. Il faut alors considérer que ces remarques conduisent à une analyse de l'au-delà du texte, à la manière dont la concrétisation du récit opère chez l'auditeur/lecteur.

« Si l'on veut étudier la lecture, la perspective est en effet tout autre : le système narratif, loin d'être perçu comme autonome, doit être analysé par rapport au lecteur. Dès lors, il ne suffit plus d'identifier et de décrire le narrataire : il faut se demander comment le lecteur réagit à ce rôle que lui propose le texte. »¹⁰⁷⁶

Il existe plusieurs analyses de l'expérience de lecture qui cherchent à comprendre avec précision comment le sujet réagit au rôle qu'un récit lui propose. Dans cette perspective Ricœur a théorisé le rapport qui existe entre le récit et ce que vit le lecteur, particulièrement en utilisant la notion de *mimesis* qui aborde la lecture comme un processus dynamique fondé

¹⁰⁷⁵ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 126.

¹⁰⁷⁶ Vincent JOUVE, *La lecture*, op.cit., p. 32.

sur l'imitation et la représentation¹⁰⁷⁷. On peut également citer l'analyse proposée par Picard sur la réception concrète des textes littéraires qui défend une prise en compte du lecteur *réel*¹⁰⁷⁸. L'étude n'entend pas ici reprendre ces analyses mais simplement pointer la perspective qu'elles ouvrent pour une compréhension du narrataire dans le récit de Mt 13. Dans le cadre d'une étude sur les valeurs véhiculées par un récit, la construction du lecteur prend une place importante parce que le narrataire possède aussi la fonction d'« être le porte-parole de la morale de l'œuvre »¹⁰⁷⁹. Autrement dit le narrataire subit les influences du récit : c'est lui que le narrateur cherche à convaincre.

« C'est à travers la plus ou moins grande facilité avec laquelle un texte tente d'influencer son narrataire et de lui imposer son point de vue qu'on peut juger de la force et de la solidité du point de vue en question. On peut établir l'équation suivante : plus les arguments sont nombreux et alambiqués, plus le narrataire est difficile à convaincre et moins la thèse défendue se présente comme allant de soi. »¹⁰⁸⁰

Le lecteur inscrit en Mt 13 se dessine essentiellement comme un lecteur qui résiste aux récits paraboliques, qui peine à *s'exposer* à l'expérience du *Royaume des cieux*. L'insistance et la répétition, caractéristiques du parler en paraboles, signalent les difficultés du lecteur à s'abandonner à ces récits. Il semble que le narrataire est difficile, non pas à convaincre sur un point précis de connaissance, mais difficile à déplacer de ce mode de fonctionnement-là. Le rôle du lecteur serait justement de ne pas aborder ces récits comme un contenu à comprendre, mais d'accepter de les accueillir comme des lieux d'expérience. En ce sens on peut dire que le narrataire de Mt 13 est le porte-parole de la valeur *expérience*. Cette expérience n'est pas un supplément à ajouter à une chronologie d'événements, mais elle est construite par le récit comme une dynamique transformatrice, capable de transformer l'existence réelle de son auditeur. La concrétisation du récit parabolique par le lecteur est déjà inscrite dans le récit en ce sens que, du point de vue narratif, elle apparaît aux auditeurs comme étant la promesse du

¹⁰⁷⁷ Au sujet des trois *mimesis* (préfiguration – configuration – refiguration) : Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 85-129.

¹⁰⁷⁸ Voir : Michel PICARD, *La Lecture comme jeu*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1986. L'auteur s'en prend à la notion de narrataire pour en dénoncer l'abstraction et plaider pour une étude du lecteur *réel* : « Ce "narrataire", lui, n'a pas de référent fixe assignable. Sans doute propose-t-il une sorte de relais au lecteur, proposition d'identification parmi d'autres – mais cela vaut pour tous les lecteurs et ne préjuge en rien de leur personne propre. On conçoit donc que, pour utiles qu'aient pu se révéler ces notions, elles aient subi un vieillissement incontestable. Céder à [...] ces tentations, c'est faire du lecteur un fantôme, qu'aucune évocation ni aucun rituel ne feront accéder à la vie. » *Ibid.*, p. 148. Picard défend l'idée selon laquelle tout lecteur fonctionne selon trois instances – le « liseur », le « lectant », le « lu » – la lecture est alors perçue comme un jeu complexe entre ces trois types de relation au texte.

¹⁰⁷⁹ Gérald PRINCE, « Introduction à l'étude du narrataire », *art.cit.*, p. 196.

¹⁰⁸⁰ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 126.

Royaume. Ricœur a utilisé les termes de *sens* et de *signification* pour parler de l'acte de lecture. En reprenant sa terminologie, on peut avancer que le sens acquis à la lecture du discours en paraboles est porteur d'une promesse de signification pour l'auditeur/lecteur : en acceptant le rôle d'écoutant, l'auditeur/lecteur se livre à l'expérience d'une transformation de son existence¹⁰⁸¹. Cette expérience n'est pas une acquisition mais une nouveauté sans cesse promise dans la rencontre avec la parabole. Elle est mise en valeur de manière autoritaire parce que, dans ce récit, elle est le seul moyen pour le *Royaume des cieux* d'accéder à l'humain.

b) Les indications de lecture

Une étude du texte au niveau programmatique a montré la manière dont le lecteur est construit. Il faut maintenant observer la manière qu'a le texte de lui fournir des indications de lecture. Jouve propose de repérer ces indications sur trois niveaux : au niveau du paratexte, du texte et de l'intertexte.

- Le paratexte

Le paratexte désigne ce qui entoure le texte sans lui appartenir véritablement. Le terme est ainsi défini par Genette :

« Un certain nombre de productions, elles-mêmes verbales ou non, comme un nom d'auteur, un titre, une préface, des illustrations, dont on ne sait pas toujours si l'on doit ou non considérer qu'elles [...] appartiennent [au texte], mais qui en tout cas l'entourent et le prolongent, précisément pour le présenter. »¹⁰⁸²

Ces éléments qui s'ajoutent au texte, indiquent au lecteur la manière dont il peut l'appréhender. Certes, l'évangile de Matthieu ne possède pas les caractéristiques du roman littéraire. En revanche il faut bien souligner l'existence d'un horizon d'attente chez l'auditeur/lecteur de ce discours. Cet horizon est préparé par les indications fournies par le texte avant même sa lecture. Parmi ces indications, on peut relever ce qui correspond dans un roman au titre et à la préface. En effet le récit en Mt 13 est généralement annoncé par un titre qui, même s'il ne relève que du choix des éditeurs, oriente déjà la lecture. Ainsi dans la T.O.B. le titre « Les paraboles du Royaume » est proposé pour ouvrir le treizième chapitre de

¹⁰⁸¹ Par *signification*, il faut ici entendre « le moment de la reprise du sens par le lecteur, de son effectuation dans l'existence » : Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, op.cit., p. 389.

¹⁰⁸² Gérard GENETTE, *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1987, p.7.

l'évangile de Matthieu. Ce titre invite le lecteur à porter son attention sur ce qui va être dit du *Royaume*, au détriment, par exemple, de la problématique des raisons de ce parler en paraboles. Il s'agit donc d'un titre thématique qui renvoie au sujet désigné comme central par l'éditeur. Plus globalement, la lecture du chapitre 13 s'insère dans une lecture linéaire de l'évangile selon Matthieu. Le titre de ce livre-là peut être qualifié de rhématique, c'est-à-dire qu'il se réfère au texte comme objet et désigne déjà la façon dont on l'a écrit. En ouvrant un évangile, le lecteur sait à quelle forme de récit il va être confronté. À cette information formelle, s'ajoute une information sur le contenu : évangile signifie en grec *bonne nouvelle*. Le titre a une fonction descriptive mais oriente surtout le lecteur par ses connotations. La conclusion de sa lecture est en quelque sorte d'ores et déjà indiquée par le titre : il va lire une *bonne nouvelle*. Le contenu global du récit est jugé comme *bon* pour son lecteur. Cette valeur positive première, qui surplombe le récit englobant, oriente considérablement la lecture d'un seul chapitre : ce récit-là participe à la lecture globale d'une *bonne nouvelle*.

« Si l'on se réfère à la terminologie de Genette, c'est donc essentiellement par sa fonction *descriptive* (il donne des renseignements sur le contenu et/ou sur la forme de l'ouvrage) et ses valeurs *connotatives* (toutes les significations annexes véhiculées par le titre indépendamment de sa fonction descriptive) que le titre renvoie à l'idéologie. »¹⁰⁸³

La spécificité de l'évangile de Matthieu n'occulte pas les effets que son paratexte provoque chez le lecteur. Naturellement, la lecture d'un évangile pose d'emblée un horizon d'attente chez le lecteur qu'il serait périlleux de définir tant il semble être complexe : l'évangile suscite des attentes particulières, pouvant relever, par exemple, de la dimension spirituelle ou de l'histoire religieuse de son lecteur. Le pacte de lecture qui se noue dès la lecture du titre, « Évangile selon Matthieu », pèse nécessairement (et lourdement) sur la lecture du discours en paraboles. À l'image de l'importance accordée généralement au titre d'un récit littéraire, il convenait simplement ici de souligner l'influence de cet élément paratextuel pour un évangile.

Dans son ouvrage consacré à l'analyse du roman, Jouve insiste également sur les capacités d'une préface à influencer la lecture du récit :

« La préface *auctoriale originale* (écrite par l'auteur au moment de la première parution du livre), préface la plus fréquente, s'acquitte de ce rôle en remplissant deux fonctions : l'incitation à la lecture et la programmation

¹⁰⁸³ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 128.

de la lecture. Il s'agit d'expliquer au lecteur *pourquoi* et *comment* il doit lire. »¹⁰⁸⁴

Bien entendu il ne s'agit pas de postuler que l'évangile de Matthieu possède une préface auctoriale. En revanche on peut remarquer que cette fonction de préface est largement assumée par les premiers chapitres du premier évangile. Les chapitres 1 et 2 rapportent au lecteur ce qu'on appelle habituellement « le récit d'enfance » du personnage Jésus. Ce récit vaut pour une mise en place du cadre général d'interprétation dans lequel le lecteur est convoqué. Dans ces deux premiers chapitres se joue un pacte de lecture fondamental, celui qui propose au lecteur de découvrir, à travers ce texte, l'identité messianique de Jésus.

« La façon dont débute un récit est très importante : on peut même affirmer que, la plupart du temps, les premiers mots d'une narration donnent la tonalité de l'œuvre un peu comme un dièse ou un bémol en début de portée indique le ton sur lequel doit être jouée la partition musicale. Ainsi, chacun des évangélistes, dans la manière dont il choisit de faire débiter sa narration, fournit des informations importantes sur la façon dont il comprend Jésus. »¹⁰⁸⁵

Cette remarque de Cuvillier introductive du commentaire des premiers chapitres de Matthieu souligne la spécificité propre, non seulement au genre évangélique, mais encore à tel évangile en particulier. Il existe donc bien une programmation de la lecture au niveau du récit, et plus précisément encore au niveau du paratexte matthéen. Si l'on considère que seuls deux évangiles sur quatre (Luc et Matthieu) choisissent de commencer leur narration par un récit d'enfance, on peut alors dire que ces premiers chapitres agissent de la même manière qu'une préface : ils disent *pourquoi* et *comment* le lecteur doit lire cet évangile-là. Dans cette perspective le premier chapitre de Matthieu, réservé à la généalogie de Jésus, fait sens et annonce le thème de la filiation qui se déploiera par la suite dans le récit. Le second chapitre rapporte des épisodes particulièrement violents autour de la naissance de Jésus : cette violence, omniprésente dans l'évangile, participe de la fin tragique du personnage. Le commentaire de Cuvillier souligne combien ces premiers chapitres contiennent en germe ce qui va, narrativement, se déployer¹⁰⁸⁶. Ou pour reprendre la terminologie de Genette, on peut dire que ces chapitres exposent déjà une intention et répondent aux deux fonctions principales de la préface :

¹⁰⁸⁴ Vincent JOUVE, *Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 2010³, p. 15.

¹⁰⁸⁵ Élian CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005, p. 19.

¹⁰⁸⁶ Sur ce point particulièrement, voir : Élian CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu, op.cit.*, p. 17-98.

« La préface auctoriale assumptive originale, que nous abrègerons donc en *préface originale*, a pour fonction cardinale d'*assurer au texte une bonne lecture*. Cette formule simplette est plus complexe qu'il n'y peut sembler, car elle se laisse analyser en deux actions, dont la première conditionne, sans nullement la garantir, la seconde comme une condition nécessaire et non suffisante : 1. *obtenir une lecture*, et 2. *obtenir que cette lecture soit bonne*. »¹⁰⁸⁷

Pour *obtenir lecture*, l'auteur Matthieu valorise son texte en insistant sur l'importance de la question traitée, et donc sur la nécessité de le lire : la reconnaissance possible de l'identité messianique de Jésus pour le peuple d'Israël. Les premiers chapitres de Matthieu visent à insérer cette histoire *particulière* dans l'histoire *globale* de Dieu avec son peuple. Pour *orienter la lecture*, l'auteur Matthieu propose son contrat de lecture qui consiste à relire l'histoire de Jésus comme la manifestation de son identité messianique. Dès le début Matthieu explique que cet homme-là, Jésus, est le serviteur Fils de David (1,1), Christ (1,17), qui accomplit « ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète » (1,22-2,5.15.17-18). De cette manière l'auteur expose les raisons qu'il y a à lire ce récit. Il livre la perspective d'ensemble qui organise son texte, il témoigne de sa vision du monde et de l'histoire qui l'imprègne. Le lecteur du discours en paraboles n'est donc pas étonné de rencontrer une manière de parler connue du peuple d'Israël, de rencontrer les thèmes de la violence du monde quotidien, de l'opposition suscitée par Jésus ou encore des résistances des disciples à comprendre ce discours. Les premiers chapitres de Matthieu ont incité le lecteur à lire cet évangile dans l'attente de ces thèmes et de la résolution de leurs problématiques.

- Le texte

On peut aussi repérer des indications de lecture dans le texte proprement dit. Dans ce cas, on peut dire que dès l'*incipit*, des éléments essentiels pour orienter la lecture sont donnés. Encore une fois, il ne s'agit pas ici de confondre le genre romanesque avec celui de l'évangile, mais simplement de souligner les points communs qui régissent ces deux types de récit. En ce sens, on peut rappeler que, concernant le roman, l'*incipit* permet d'inscrire le texte dans un genre particulier et trace un horizon d'attente qui permet d'établir la communication avec le lecteur.

« On peut déceler dans tout incipit une tension entre ces deux fonctions [informer et intéresser], en partie contradictoires. Si informer consiste à

¹⁰⁸⁷ Gérard GENETTE, *Seuils*, op.cit., p. 183.

expliquer et décrire (ce qui retarde d'autant l'histoire proprement dite), intéresser suppose d'entrer au plus vite au cœur de l'action. Qui informe trop risque d'ennuyer, mais qui veut trop intéresser risque de mal informer. »¹⁰⁸⁸

Pour *informer*, l'auteur Matthieu ouvre son récit du discours en paraboles en donnant des renseignements sur les personnages principaux (Jésus, les foules v. 2)¹⁰⁸⁹ et sur le lieu de l'action (bord de mer v. 1). L'époque de l'action est soigneusement évincée : l'expression « en ce jour-là » (v. 1) se contente d'inscrire l'épisode dans l'histoire plus globale de Jésus. On retrouve donc ici la première des fonctions de l'*incipit* dans le roman. La deuxième, qui consiste à *intéresser*, se manifeste dans le choix de l'auteur de commencer pratiquement son récit *in medias res*, c'est-à-dire au cœur de l'action. Le discours en paraboles s'ouvre en effet avant même que le lecteur n'ait eu accès à la scène : le parler en paraboles a déjà commencé, l'histoire est en cours (v. 3). Le narrateur suscite ainsi la curiosité de son lecteur : le début du récit déclenche nécessairement des questions chez le lecteur qui n'a, au chapitre 13, encore jamais lu de paraboles. La thématique des paraboles est donc annoncée et la nouveauté de ce type de discours laisse envisager la problématique du récit. Le lecteur s'attend à une réflexion sur les paraboles et leurs significations : l'enseignement dispensé n'ira pas de soi, il suscitera de l'interrogation. Il est également rendu attentif au thème de la distance par rapport à Jésus : la distance entre les personnages en présence est en effet le problème à résoudre aux premiers versets (v. 1-2). Sur ce point, on peut ajouter que le choix de la focalisation externe pour amorcer le récit annonce la valorisation de l'itinéraire personnel du lecteur : il est amené à se situer lui-même par rapport à la scène.

Une troisième fonction de l'*incipit* dans le roman peut enfin être repérée en Mt 13. Il s'agit d'indiquer la nature du récit. Mt 13 annonce dès les premiers versets que le lecteur va devenir auditeur d'un discours en paraboles qui a eu lieu et que le narrateur lui donne en partie à entendre. L'auditeur/lecteur a l'illusion de bénéficier de la chance de pouvoir entendre ce discours, comme les foules l'ont déjà entendu. La situation évoquée par le récit a eu lieu, de toutes façons, avec ou sans le lecteur parmi la foule. Sur le plan des valeurs qu'il véhicule, le récit propose donc une communication avec son lecteur fondée ici sur la véracité du propos et

¹⁰⁸⁸ Vincent JOUVE, *Poétique du roman*, op.cit., p. 18.

¹⁰⁸⁹ L'arrivée plus tardive du personnage des disciples (v. 10) indique le souci premier qu'a le narrateur de montrer les foules en situation d'être enseignées. Finalement on pourrait dire que l'absence des disciples à l'*incipit* du récit indique qu'ils servent ici essentiellement d'intermédiaires entre le narrateur et le lecteur, et non de personnages caractérisés. Ils facilitent le déploiement narratif, mais ne sont pas indispensables à la visée du récit.

le bénéfice à en recueillir : l'*incipit* promet *déjà* au lecteur de trouver ici, selon l'auteur, une parole vraie, importante et éclairante pour sa propre vie.

« D'une façon plus générale, si l'indication du genre, *via l'incipit*, joue souvent un rôle déterminant, c'est que, dans la plupart des cas, le genre annonce, non seulement un canevas narratif, mais aussi une série d'emplois types. La notion de "rôle thématique" – dégagée par Greimas¹⁰⁹⁰ – est ici particulièrement utile. Le rôle thématique, notion intermédiaire entre celle d'actant et d'acteur, permet d'associer au personnage les connotations – léguées par la tradition – d'un certain nombre de figures : le bourreau, le traître, le jeune premier, le courtisan, la femme infidèle, etc. Dans la mesure où les rôles thématiques sont, très souvent, définis socialement, ils sont un instrument efficace pour dégager l'idéologie d'un texte en tant que regard sur la société. »¹⁰⁹¹

Là encore il ne s'agit pas de confondre l'évangile selon Matthieu avec un roman littéraire, mais sur le plan des rôles thématiques, il semble important de souligner que le personnage Jésus en assume plusieurs selon la manière qu'aura l'auditeur/lecteur d'envisager le récit évangélique. Le personnage principal peut se présenter, dans le cadre d'une lecture croyante, comme la parole de Dieu incarnée qui s'adresse aux hommes ; il peut encore, dans le cadre d'une lecture littéraire, présenter les traits du héros livrant son enseignement aux foules¹⁰⁹². Il va de soi que *Jésus* n'est pas un personnage de récit ordinaire et qu'il sort des cadres habituels d'analyse narrative. Il convient simplement de rappeler que son apparition, en début de récit, programme la suite de la lecture et suffit à donner autorité aux propos tenus. Les paroles d'un autre personnage de l'évangile matthéen, dont l'autorité est nécessairement située en-deçà de celle de Jésus, n'orienteront pas la lecture de la même manière.

Au niveau du texte, il reste encore à examiner la manière dont le récit coordonne les différents points de vue pour programmer sa réception idéologique. En s'appuyant sur les travaux d'Iser¹⁰⁹³, Jouve propose de prendre en compte la dynamique d'ensemble du récit pour repérer

¹⁰⁹⁰ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II*, *op.cit.*, p. 61-65. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁰⁹¹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 131-132.

¹⁰⁹² Le chapitre 13 se termine d'ailleurs par une mise en récit qui illustre cette problématique du rôle thématique (13,54-58). Les habitants de sa patrie ne voient en Jésus qu'un ancien membre de leur communauté. Ils ne perçoivent que l'enfant qu'il était, entouré de sa famille. Leur appréciation du personnage coupe court à l'enseignement et aux miracles de Jésus. Ce court récit réaffirme au lecteur de l'évangile l'importance de sa *juste lecture* du personnage Jésus.

¹⁰⁹³ Sur ce point : Wolfgang ISER, *L'Acte de lecture*, *op.cit.*, p. 188-192.

comment il influence son lecteur dans son travail de hiérarchisation des points de vue proposés.

« Le récit, selon Iser, se présente en effet comme un ensemble de perspectives : celle du narrateur et celles des personnages principaux. Le lecteur, ne pouvant adopter simultanément tous les points de vue, se déplace au cours de la lecture (selon les modalités strictement déterminées par le texte) de perspective en perspective. C'est à travers la façon dont il coordonne les différents points de vue qu'il construit le sens du récit. »¹⁰⁹⁴

En reprenant la typologie proposée par Iser, il n'y aurait que quatre types de coordination : une coordination par compensation (tous les points de vue sont mis au service d'une même idée), par opposition (deux points de vue inconciliables se confrontent), par échelonnement (différents points de vue sont exposés sans orientation particulière) ou par succession (différents points de vue se succèdent sans globalisation possible). Selon cette hypothèse de travail, Mt 13 assigne à l'auditeur/lecteur une coordination qui fonctionne plutôt par compensation : les points de vue des différents personnages (foules et disciples) vont dans la même direction que celui du personnage principal. Tous les personnages (ainsi que le narrateur) servent le même objectif narratif et renvoient le lecteur à l'idée que les paraboles disent véritablement quelque chose du *Royaume des cieux*. Au niveau du récit englobant, les parcours narratifs des principaux personnages de l'évangile sont d'ailleurs tous organisés en fonction d'un même personnage, celui de Jésus. Ils doivent se situer dans leur relation à Jésus, trouver la *bonne* distance. Les différentes attitudes qui sont proposées par les personnages collectifs (les Pharisiens qui le rejettent – les foules qui restent à distance – les disciples qui le suivent) se complètent les unes les autres pour illustrer la même idée, à savoir l'appel à prendre position par rapport à Jésus¹⁰⁹⁵. On pourrait donc déduire que, sur le plan de l'identification de Jésus en tant que Messie, il y a coordination par compensation : qu'on le rejette ou qu'on le suive, on se situe par rapport à son identité annoncée de Fils de Dieu.

Sur le pan des réponses apportées à la question de son identité, il y a, en revanche, coordination par échelonnement. Le récit évangélique propose en effet un éventail de points de vue différents que le lecteur a bien du mal à centraliser. La perspective de chacun des personnages secondaires attestent la pluralité des réponses possibles pour le lecteur. Les

¹⁰⁹⁴ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 136.

¹⁰⁹⁵ Il est question ici des personnages collectifs, mais il serait intéressant d'effectuer une lecture globale des différents points de vue illustrés par les rencontres que fait Jésus au cours de son ministère. Ainsi les parcours narratifs secondaires qui s'inscrivent dans le parcours narratif du personnage principal pourraient indiquer, plus précisément encore, la manière dont le lecteur est orienté dans sa propre rencontre avec le personnage Jésus.

personnages varient et se séparent sur leur manière de rendre compte de l'identité de Jésus : pas un ne parvient même à en rendre compte, complètement et totalement, jusqu'au bout du parcours de Jésus. La construction du récit impose alors au lecteur un important travail de compréhension : de cette manière, le texte montre que c'est à lui de reconstruire, à partir de là, sa propre relation à Jésus. On peut ici s'appuyer sur ce que Suleiman observe au sujet du rôle du lecteur dans le roman à thèse :

« Le rôle assigné au lecteur d'une histoire antagonique est celui d'un pseudo-adjuvant, ou d'un adjuvant extradiégétique : il ne participe pas comme acteur à l'histoire racontée (c'est le triste lot de tout lecteur), mais en tant que témoin de la lutte menée par le sujet-héros il n'est pas désintéressé. À la limite, on peut même envisager la transformation du lecteur en adjuvant réel, c'est-à-dire pseudo-intradiégétique. Je veux dire par là que le lecteur continuera dans sa vie réelle la lutte racontée dans le roman. »¹⁰⁹⁶

On peut supposer en effet que le récit de Mt 13 cherche à joindre l'univers diégétique de son récit à l'univers vécu du lecteur. Les paraboles sont mises en récit de telle manière qu'elles peuvent se prolonger dans la réalité de leur lecteur. En revanche le récit du discours en paraboles ne transmet pas de thèse à défendre. La transformation de l'auditeur/lecteur ne se situe pas sur un plan idéologique, il ne lui est pas demandé de continuer dans sa vie tel ou tel comportement. S'il y a transformation, elle se situe sur un plan expérimental : le récit demande à l'auditeur/lecteur de se livrer à l'expérience parabolique, de se laisser prendre aux effets de la parabole sans que rien, dans le texte et dans le hors texte, puisse en garantir ni même en orienter les résultats.

- L'intertexte

Les indications de lecture apparaissent enfin au niveau de l'intertexte, c'est-à-dire dans les relations que le texte entretient avec d'autres textes. On peut en effet parler d'intertextualité, au sens restreint du terme, pour désigner la présence effective d'un texte dans un autre texte. L'intertextualité ne se contente pourtant pas de mesurer les influences littéraires ou d'indiquer comment les textes entrent en relation les uns avec les autres. L'intertextualité entend surtout appréhender le texte comme un espace nourri par d'autres textes qui s'influencent et se transforment les uns les autres.

¹⁰⁹⁶ Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, op.cit., p. 179.

« [...] le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte). [...] Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'*intertextualité*, et le langage poétique se lit, au moins, comme *double*. »¹⁰⁹⁷

Selon la typologie que Genette propose dans *Palimpsestes*¹⁰⁹⁸, on peut relever cinq types de renvois intertextuels (ou de transtextualité) dont deux se trouvent dans Mt.

Le premier type de transtextualité est l'intertextualité comprise au sens strict du terme : autrement dit, on trouve en Mt 13 la présence objective d'autres textes. Ces autres textes sont issus des Écritures et se présentent au lecteur sous la forme d'allusion et de citation. Il s'agit d'une dimension dynamique du récit qui est d'ailleurs particulièrement présente dans les récits paraboliques. En effet comme l'étude l'a déjà rappelé, le narrateur des paraboles se situe dans une lignée et une tradition de la littérature apocalyptique juive. L'imagerie utilisée (la moisson, la production de fruits, les anges, la fournaise de feu, le filet), les références vétérotestamentaires (« le sanglot et le grincement des dents » v. 42.50, « les oiseaux du ciel » v. 32), les thèmes abordés (le tri, le jugement, la fin des temps), le sujet désigné (le *Royaume des cieux*) sont autant de ponts jetés entre le discours cité et le discours citant. Un jeu d'échos et d'allusions fonctionne dans chacune des paraboles et sous-tend les rapports entre le *Nouveau* et l'*Ancien* Testament. Ces renvois intertextuels ont une fonction argumentative évidente : ils convoquent des textes qui font autorité sur les auditeurs. Les citations explicites aux prophètes permettent d'inscrire le discours en paraboles non seulement dans la continuité de l'histoire du peuple d'Israël mais encore d'argumenter en faveur du locuteur. La citation placée sous la responsabilité du personnage Jésus (v. 14-15) garantit l'accomplissement de la parole prophétique mais justifie encore des différences de réactions à l'écoute du discours. Elle a une fonction argumentative évidente mais permet aussi de pointer un des enjeux du récit, à savoir la difficulté d'entendre ces paraboles. Ces renvois intertextuels ont donc une fonction herméneutique puisqu'ils précisent les enjeux du récit : convaincre ceux dont les Écritures sont précisément la référence ultime, que cet homme est apte à parler en vérité du *Royaume des cieux*. Cette intertextualité dynamise le récit du discours en paraboles en utilisant un terrain commun au narrateur et au lecteur, à savoir des références communes à une histoire (l'histoire de Dieu et de son peuple), à une représentation du temps (la

¹⁰⁹⁷ Julia KRISTEVA, *Séméiotikè*, op.cit., p. 84-85.

¹⁰⁹⁸ Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1992.

perspective d'un jugement) et à des valeurs communes (le tri entre les ivraies et le fruit). Elle participe d'une mise en connivence avec le lecteur et valorise l'histoire collective et personnelle des auditeurs et des lecteurs.

L'intertextualité permet enfin d'envisager le récit comme un carrefour où se rencontre l'ensemble de la tradition parabolique médiatisée par le narrateur. Le langage parabolique n'est pas propre à l'auteur du texte, ni à son personnage : cette forme de langage est empruntée. Cette précision n'enferme pas ces paraboles dans un schéma de compréhension mais souligne ce qui vient travailler la production de sens à l'intérieur des récits. Il convient simplement de rappeler que le monde mis en scène par les paraboles n'est pas le produit d'une invention mais s'inscrit dans l'histoire vivante d'un peuple (références vétérotestamentaires), s'enracine dans la vie d'un homme (références à la littérature parabolique des rabbis) et dans celles de ses auditeurs (le contexte d'énonciation). Ce monde narrativisé est travaillé par ceux qui le précèdent mais est restitué en nouveauté à son auditeur qui, à son tour, peut se le représenter. Les allusions intertextuelles sont mises au service du discours et facilitent l'accès aux paraboles du *Royaume*. Le récit défend ainsi l'idée que l'histoire qui précède l'auditeur ne peut pas le séparer de ce *Royaume* narrativisé dans les paraboles. Au contraire, ce qui le précède (la part ancienne de l'auditeur) doit l'inciter à prendre part aux récits, présentés comme une part nouvelle de son existence.

Le second type de transtextualité contenu en Mt 13 relève plutôt de la métatextualité, c'est-à-dire qu'il renvoie aux relations de commentaire entre des textes. Dans le récit du discours en parabole, la métatextualité prend essentiellement la forme de l'autocommentaire par le narrateur. La mise en abyme est en effet un procédé qui permet au texte de tenir un discours sur lui-même : il s'agit d'un retour de l'œuvre sur elle-même. Plusieurs passages semblent fonctionner (entièrement ou en partie) selon ce procédé. Les v. 34-35 se présentent, comme l'étude l'a déjà montré, sous la forme d'un bref sommaire qui met en abyme l'ensemble du récit du parler en paraboles. Le narrateur impose à son auditeur/lecteur de se détacher un instant du déroulement narratif pour entendre une analyse de texte dans le texte. Cette seule phrase réinscrit l'ensemble du chapitre dans une chronologie, la même qui se déploie dans les paraboles et qui constitue l'ensemble de l'histoire reliant Dieu et son peuple. Le narrateur convoque la parole prophétique (v. 35) pour donner un supplément d'autorité à son récit (fonction argumentative). Cette mise en abyme remplit également une fonction herméneutique en précisant le sens du texte, voire en le compliquant. Pour la première fois, le narrateur avertit son lecteur qu'il a accès, à travers ce discours, à « des choses ayant été cachées depuis

[la] fondation du monde » (v. 35). Dès lors le récit propose à son auditeur/lecteur une expérience de l'ordre de la révélation.

On peut aussi parler de métatextualité au verset 52 qui met un terme au discours direct de Jésus et conclut sous forme proverbiale : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles. ». Cette dernière phrase se présente comme une récapitulation du procédé parabolique¹⁰⁹⁹. Autrement dit ce verset incite une dernière fois le lecteur à investir le discours entendu, à la manière des paraboles.

Les accumulations et répétitions de paraboles (avec les mêmes formules introductives, les mêmes champs lexicaux, la même dynamique de transformation, etc.) créent également un jeu de miroirs. Les paraboles racontent toutes une histoire comparable au *Royaume* (seule la parabole du semeur ne l'atteste pas directement) et le narrateur lui-même en rajoute avec les expressions « encore une fois » (v. 45.47) ou « une autre parabole » (v. 24.31.33). Chaque reprise parabolique apporte certes une modification, mais toutes renvoient au même *Royaume des cieux* qui a statut de sujet et d'objet dans le macro-récit. Cet effet d'accumulation autorise la réciprocité entre les paraboles : elles se commentent les unes les autres, elles se récapitulent et se développent les unes les autres. Ce type de métatextualité assume une fonction herméneutique qui favorise la captation du lecteur : le lecteur ne pourrait pas accéder à une parabole sans être saisi par une dynamique parabolique. C'est un des effets de la parabole que de happer son lecteur pour le transporter (et donc le transformer) de narration en narration. On s'approche ici d'un procédé de type hypertextuel¹¹⁰⁰, à savoir qu'un texte se greffe sur un autre en lui faisant subir différentes sortes de transformation. La parabole se présente comme un développement narratif d'une autre parabole. Les paraboles entretiennent une relation hypertextuelle entre elles sans que le lecteur puisse identifier clairement laquelle sert d'hypotexte. À moins de postuler qu'il existe une parabole *originelle*, l'étude propose de

¹⁰⁹⁹ On peut ajouter ici que la phrase qui introduit cette dernière prise de parole (« Et il leur dit » v. 52a) fait l'objet de plusieurs variantes. Chez quelques témoins constants, on trouve (en ordre qualitatif décroissant) : ὁ δε λέγει / ὁ δε ἰησοῦς εἶπεν / λέγει. Les hésitations se portent donc sur le sujet et le temps du verbe. Sur le temps, les hésitations s'expliquent facilement par une confusion récurrente entre le présent et l'aoriste (chacun de ces temps étant utilisé ici en fonction de leur valeur de vérité historique). Le sujet se résume régulièrement à l'emploi d'un pronom ce qui favorise aussi l'élargissement du discours, voire sa transformation en propos sentencieux. Le propos a alors tendance à opérer un retour sur le récit pour en donner une clef de lecture possible.

¹¹⁰⁰ « L'hypertextualité recouvre tous les types de transformation qu'un texte A peut faire subir à un texte B sur lequel il se greffe. L'hypertextualité renvoie ainsi au pastiche, à la parodie et à tous les modes imaginables de transposition ou d'imitation. Dans tous les cas, l'hypertexte se présente comme le développement d'un texte premier appelé "hypotexte". », Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 140. Cette définition de l'hypertextualité permet d'envisager la parabole comme un acte de transformation qui se greffe sur son lieu originel, le Royaume, et donc, le désigne en creux.

considérer *le Royaume des cieux* comme l'hypotexte à partir duquel toutes les paraboles sont obtenues.

c) La réglementation du rapport au texte

Cette dernière partie vise à comprendre comment le texte de Mt 13 régleme la relation entre son lecteur et son récit. Dans la *Poétique des valeurs*, il est en effet question des stratégies locales, mises en place par le texte, qui facilitent plus ou moins l'adhésion du lecteur à sa fiction. Comme l'explique l'auteur, cette réglementation touche essentiellement à la question des valeurs en ce sens qu'elle influence la prise de position du lecteur par rapport aux ressorts narratifs utilisés :

« Les valeurs véhiculées par le texte ne passent pas seulement par les circuits de lecture balisés par le récit ; elles dépendent également du rapport que le lecteur entretient avec l'univers fictionnel. L'attitude par rapport à la fiction, dans la mesure où elle renvoie à l'opposition participation / distance ou fascination / recul critique, touche directement à la question des valeurs. Le texte, pouvant conforter ou désamorcer l'investissement dans le récit, a toute latitude pour conduire le lecteur soit à l'acceptation, soit à la remise en cause, des schémas qui lui sont inhérents. »¹¹⁰¹

Dans cette perspective, l'auteur donne l'exemple de l'intrigue dite *canonique*, c'est-à-dire d'une intrigue qui raconte un retour à l'ordre. Ce type d'intrigue fonctionne largement selon un modèle conservateur¹¹⁰². Ainsi la manière qu'a le texte de favoriser ou non l'adhésion de son lecteur au récit, ne revendique pas les mêmes valeurs. S'il va de soi que Mt 13 ne se présente pas au lecteur selon les mêmes caractéristiques qu'un récit fictionnel, ce récit fonctionne néanmoins avec des représentations qui existent hors de lui, en dehors de quoi il serait illisible. Comme tout texte, Mt 13 a la capacité de favoriser la lisibilité de son récit en se référant à des schémas préexistants connus (donc rassurants), ou de contester cette lisibilité pour susciter chez son lecteur une attitude critique.

« Pour reprendre la terminologie de Michel Picard¹¹⁰³, un texte ne nourrit pas les mêmes intentions selon qu'il s'adresse au *lu* (instance lectrice définie comme dupe des effets de participations) ou au *lectant* (instance de la secondarité critique). Un récit, bien sûr, peut changer de cible selon les

¹¹⁰¹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 143-144.

¹¹⁰² C'est le cas également dans les récits de l'ordre présent refusé.

¹¹⁰³ Voir Michel PICARD, *La lecture comme jeu*, op.cit.

passages, voire d'une phrase à l'autre. Mais il est toujours possible de dégager une dominante. L'identification de l'instance lectrice visée par un texte se révèle décisive pour dégager son orientation idéologique. »¹¹⁰⁴

Il s'agit d'interroger ici la capacité du récit de Mt 13 à privilégier ou bien une lecture participative ou bien une lecture distanciée. Les outils utilisés ici sont ceux d'une lecture littéraire, c'est-à-dire qu'ils permettent de rendre compte d'un rapport entre lecteur et récit fictionnel. Le discours en paraboles ne présente pas une intention de récit fictionnel mais use du récit pour exprimer ses intentions et agir sur son lecteur. En ce sens, il semble légitime d'interroger l'interaction productive entre Mt 13 et son auditeur/lecteur, la manière dont ce discours en paraboles favorise une lecture participative ou distanciée.

- Une lecture participative

Il ne s'agit pas ici de se situer parmi les différentes et nombreuses définitions de la lecture participative. Il convient simplement de rappeler qu'une lecture participative est une lecture qui privilégie essentiellement *l'adhésion* du lecteur au récit.

« Les procédés de l'emprise affective (qui s'attachent à conforter l'autorité du récit) se répartissent en deux champs principaux : les techniques de l'illusion référentielle (qui font oublier le caractère fictionnel du texte) et la densité fantasmatique de certains passages (qui, par l'émotion qu'ils suscitent, contribuent à la fascination du lecteur). »¹¹⁰⁵

On peut ainsi constater que l'intrigue du récit englobant en Mt 13 progresse par succession événementielle : elle se structure selon différentes étapes (par exemple : incompréhension des disciples v. 10, *puis* explication du personnage principal v. 11-17, *puis* nouvelle demande d'explication v. 36, *puis* nouvelles explications v. 37-43 et *enfin*, compréhension des disciples attestée par le récit v. 51). Une telle progression dans le récit permet au lecteur de déplacer son attention du *texte* vers *le monde du texte*. On peut ajouter que Mt 13 n'est lui-même qu'une étape dans l'intrigue, plus englobante encore, qu'est l'ensemble de l'évangile matthéen. L'attention de l'auditeur/lecteur est déjà orientée davantage sur le monde du texte que sur le texte lui-même. Au chapitre 13 la succession des récits paraboliques augmente cet effet de progression : pas moins de sept micro-récits s'enchaînent à l'intérieur d'une seule intrigue englobante. La progression de l'intrigue semble reposer sur le déplacement de l'auditeur/lecteur d'un monde textuel à un autre, d'un événement parabolique à un autre

¹¹⁰⁴ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 144.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 145.

événement parabolique ; chaque parabole orientant un peu plus son attention sur le monde du texte. L'alternance entre l'évocation du *Royaume des cieux* d'une part, et la quête de compréhension des disciples d'autre part, permet également de maintenir l'auditeur/lecteur dans le récit évangélique. À cette progression s'associe une linéarité de l'intrigue : le récit débute par une prise de parole publique (v. 3) et s'achève à la fin de ce discours (v. 53). Entre ces deux points, l'intrigue se déroule sans difficulté majeure pour l'auditeur/lecteur. Mt 13 utilise également des personnages propices à l'identification du lecteur. Les comportements adoptés par les disciples et les foules sont conformes à ce que le lecteur pouvait en attendre (silence, demande d'explications). Ils produisent ainsi un effet de réel qui l'aide à s'y reconnaître. Le portrait intentionnel des foules et des disciples permet à l'auditeur/lecteur de s'investir et donc de participer au récit.

Pour favoriser une lecture participative, le texte a aussi la possibilité de renvoyer son lecteur à une réalité spatio-temporelle identifiable. Dans le cas de Matthieu, ce renvoi fonctionne de fait : lire un évangile, c'est déjà prendre acte que le récit raconte un événement qui l'a précédé et que la réalité de l'histoire est donc indépendante de sa mise en texte. La datation et le repérage géographique de l'événement Jésus sont potentiellement connus du lecteur. Les références aux lieux réels dans le récit, aident le lecteur à appréhender l'histoire rapportée comme une réalité qui est advenue. Sur ce point, il est intéressant de noter qu'en Mt 13, il n'y a aucune référence spatio-temporelle précise : le narrateur ne cherche pas à inscrire son récit à tout prix dans cette réalité-là. Seul le nom *Jésus* peut véhiculer un cadre spatio-temporel connu du lecteur : c'est essentiellement sur ce nom-là que se joue la relation affective du lecteur au récit. L'adhésion du lecteur est d'autant plus favorisée que le destinataire du récit est placé ici dans une attitude cognitive descendante, c'est-à-dire qu'il dispose d'une structure d'anticipation (il connaît les scripts en jeu) et peut donc s'interroger davantage sur la façon dont les choses vont se passer. Le lecteur de l'évangile de Matthieu sait, dès les premiers versets, le déroulement des événements subis par les personnages : les plans d'intention des personnages sont d'emblée désignés. Le mode descendant permet de maintenir l'adhésion du lecteur et de favoriser la compréhension du lecteur à travers ce récit.

« Lire, c'est progresser et comprendre, et l'importance accordée à l'une ou l'autre de ces économies dépend des objectifs du lecteur, de ses *mandats*. Les différences de lecture (ou des mandats de lecture) sont donc fonction de la prépondérance de l'une ou l'autre de ces économies : comprendre mieux ou progresser plus avant. Ces régimes peuvent être poussés à l'extrême, et alors s'opposer : un régime de la compréhension poussé à l'extrême

implique une progression réduite à sa plus petite expression, une certaine immobilité ; et vice-versa, un régime de la progression trop accéléré implique une très maigre compréhension. Mais il ne s'agit là que de la version distordue d'une complémentarité dynamique (d'ailleurs, à trop chercher à comprendre, on ne lit plus, et à vouloir lire trop vite, on ne comprend plus rien). »¹¹⁰⁶

Cette remarque de Gervais souligne l'importance de l'attitude de lecture dans une analyse de l'interaction entre texte et lecteur. Bien entendu, sur ce point, on ne peut que rappeler la variété des possibles d'une lecture biblique. On peut néanmoins estimer que dans le discours en paraboles, la compréhension semble favorisée, tant la progression est facilitée par le récit. Sur ce plan encore, on pourrait dire que le récit invite à la compréhension et invite le lecteur à un travail participatif.

À ces techniques qui permettent d'orienter le lecteur sur le monde du texte plutôt que sur le texte lui-même, s'ajoute ce que Jouve nomme *la densité fantasmatique* du passage.

« L'emprise fantasmatique du roman, quant à elle, tient essentiellement à la réactivation par le récit des *fantasmes originaires* au fondement de l'identité du sujet. Rares sont les récits où ces "scénarios" imaginaires de l'enfance ne sont pas, plus ou moins clairement, rejoués par les personnages. Le lecteur ne peut manquer de les reconnaître, voire de se reconnaître à travers eux. »¹¹⁰⁷

Il ne s'agit pas ici d'opérer un repérage systématique et exhaustif des configurations fantasmatiques explicitement présentes dans le récit de Mt 13. La méthodologie de Jouve signifie simplement que les concepts proposés par la psychanalyse ne sont pas sans intérêt pour l'analyse du récit romanesque¹¹⁰⁸. Il est intéressant de rappeler ici que, dans le cadre d'une analyse du signifiant, le langage parabolique renvoie au langage de l'imaginaire. En ce sens, les procédures désignées sous le terme de *processus primaires*, travaillent ce récit matthéen.

¹¹⁰⁶ Bertrand GERVAIS, *À l'écoute de la lecture*, Montréal, VLB, coll. « Essais critiques », 1993, p. 43.

¹¹⁰⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 149.

¹¹⁰⁸ Sur ce point, voir particulièrement le chapitre intitulé « Le réel du roman : l'inscription du hors-texte » : Vincent JOUVE, *Poétique du roman*, *op.cit.*, p. 123-144.

« D'une manière plus générale, tout roman, dans la mesure où il se présente comme récit, peut être considéré comme l'"élaboration secondaire" de différents matériaux psychiques inconscients. »¹¹⁰⁹

La succession des récits paraboliques implique un jeu entre le vrai et le faux. Cette place accordée à l'imaginaire favorise la participation du lecteur. De plus, l'imaginaire ne se présente pas ici comme une proposition de fuite du réel, mais plutôt comme un outil pour affronter le réel. Dans le cadre d'une analyse du signifié, on pourrait s'arrêter plus particulièrement sur la quête de compréhension assumée par les disciples. Leur désir de voir, d'entendre et de comprendre (v. 17) renvoie à une appréhension progressive de leur identité, voire à une volonté de percer un secret lié à leur origine. Il s'agit bien ici de connaître des « mystères » (v. 11) et d'entendre des « choses ayant été cachées depuis la fondation du monde » (v. 35). L'identification aux personnages des disciples passe bien plus par ce *désir de comprendre* que par une quelconque exemplarité comportementale. On pourrait même ajouter que cette non-exemplarité effective a tendance à prendre acte de la réalité du comportement humain et valorise ainsi la lucidité du discours tenu sur le réel.

Bien sûr ces remarques n'enferment pas le récit de Mt 13, mais un texte qui a tendance à favoriser la participation du lecteur témoigne d'un certain nombre de valeurs. Ainsi en s'appuyant sur la vraisemblance, le récit met en avant la notion de vérité. La vérité est valorisée à travers ces courts récits paraboliques qui visent à proposer une image fidèle de la réalité de ses auditeurs. La densité fantasmatique du récit du discours en paraboles fait, quant à elle, bonne place à l'émotion et conduit ainsi son auditeur/lecteur à transférer sa quête de sens sur le personnage des disciples. On pourrait enfin ajouter que la construction du récit autour d'un thème central, le *Royaume des cieux*, fait de l'unité une valeur. L'intrigue du récit englobant et les multiples récits paraboliques ne sont effectivement orientés que vers un même sujet fédérateur, celui du *Royaume des cieux*. Ces procédés favorisent donc une lecture participative et témoignent en même temps de certaines valeurs que le texte véhicule¹¹¹⁰. Puisqu'il est question ici d'un évangile et non d'un roman, il faut encore redire qu'il ne s'agit pas pour le récit de conforter l'illusion référentielle, mais bien de favoriser la participation du lecteur. Le récit ne mise pas sur un leurre artistique, si parfaitement réalisé soit-il, mais sur sa signification, en tant que passage du texte à la réalité.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹¹¹⁰ Ces jeux de mise en valeur sont particulièrement expliqués dans : Jean-Louis DUFAYS, *Stéréotype et lecture, essai sur la perception littéraire*, Liège, Mardaga, coll. « Philosophie et Langage », 1994.

- Une lecture distanciée

En analyse littéraire, la lecture distanciée a tendance à privilégier la compréhension du texte, en ce sens qu'elle remet en cause sa lisibilité afin d'éveiller l'esprit critique du lecteur. Elle est favorisée par l'emploi de plusieurs procédés de mise à distance. Dans sa *Poétique des valeurs*, Jouve explique comment ces techniques de distanciation brisent *l'effet-fiction* du roman¹¹¹¹. Le roman a donc plusieurs possibilités pour rappeler à son lecteur qu'il est un texte de fiction. Sur le plan du signifiant, il peut par exemple user des procédés typographiques ou du vocabulaire traditionnel d'un genre. Sur le plan de la narration, il peut par exemple jouer sur la monstration des artifices du récit, rappeler ostensiblement la situation de communication ou bien encore miser sur une intertextualité littéraire explicite. L'ensemble de ces procédés reste inopérant sur Mt 13. En effet ce récit n'appartient pas au genre romanesque et ne cherche pas à maîtriser sa relation au fictionnel. Un évangile n'a pas de visée artistique, il entend témoigner. Un évangile raconte ainsi un événement, la vie de Jésus, qui est *déjà* interprété comme un événement historique unique, capable de bouleverser la relation entre Dieu et les hommes¹¹¹². Dans cette perspective, le genre évangélique résiste à une lecture de type objectivante et ne peut que favoriser une lecture participante, c'est-à-dire une lecture qui vise à produire une signification dans la vie de son lecteur. Le genre évangélique se caractérise autant par l'utilité que par l'efficacité auxquelles il prétend. Néanmoins il ne s'agit pas de confondre ce rejet des procédés de distanciation avec la captation totale du lecteur. Ce n'est pas uniquement en favorisant une lecture distanciée que le récit garantit une pluralité de niveaux de sens mais plutôt en favorisant la part interprétative du lecteur.

« Le moi qui s'implique dans l'œuvre est, en effet, lui-même toujours un *texte* : le sujet n'est jamais que la résultante complexe d'influences multiples. L'interaction qui se produit dans la lecture est donc, chaque fois, inédite. Le sens, loin d'être immanent, se présente comme le résultat d'une rencontre : celle du livre et du lecteur. »¹¹¹³

Dans cette perspective, Mt 13 se présente comme un texte privilégiant la projection de son auditeur/lecteur dans son récit. Concrètement ce récit est, encore aujourd'hui, donné à entendre et à comprendre. Il l'est également d'un point de vue narratif : « écoutez la parabole » v. 18. Il ne s'agit ici ni de distraire ni d'émouvoir, mais bien d'agir sur

¹¹¹¹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 155-162.

¹¹¹² De fait, une distanciation existe néanmoins, ne serait-ce qu'à cause de la distance chronologique qui sépare le texte du lecteur et de l'ignorance quasi totale que le lecteur peut avoir de son auteur. La diversité des interprétations qu'offre ce récit de Mt 13 (comme l'immense majorité des récits bibliques) provient essentiellement de cette décontextualisation du texte.

¹¹¹³ Vincent JOUVE, *La lecture*, op.cit., p. 74-75.

l'auditeur/lecteur. C'est principalement en ce sens que le récit du discours en paraboles constitue une véritable expérience narrative et cherche à produire, plus ou moins volontairement, ce que Jouve appelle, un *impact* de lecture¹¹¹⁴. Cet impact se mesure à partir des distinctions établies par Jauss entre *l'effet* (produit par le texte) et *la réception* (dépendante du destinataire). L'impact est la mise en relation de ces deux univers, celui du Sujet et celui du texte.

« La fusion des deux horizons : celui qu'implique le texte et celui que le lecteur apporte dans sa lecture, peut s'opérer de façon spontanée dans la jouissance des attentes comblées, dans la libération des contraintes et de la monotonie quotidiennes, dans l'identification acceptée telle qu'elle était proposée, ou plus généralement dans l'adhésion au supplément d'expérience apporté par l'œuvre. Mais la fusion des horizons peut aussi prendre une forme réflexive : distance critique dans l'examen, constatation d'un dépaysement, découverte du procédé artistique, réponse à une incitation intellectuelle – cependant que le lecteur accepte ou refuse d'intégrer l'expérience nouvelle à l'horizon de sa propre expérience. »¹¹¹⁵

Le récit du discours en paraboles privilégie la participation de l'auditeur/lecteur. Il ne cherche pas à maintenir éveillé son esprit critique : ce qu'il raconte n'est pas un objet de connaissance ni une idéologie à mettre en pratique. Mt 13 ne donne rien à observer, il donne à entendre. Il cherche ouvertement à agir, à provoquer un impact entre deux univers : l'univers que Jésus raconte dans ses paraboles et l'univers de « celui qui a des oreilles » (v. 9).

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹¹¹⁵ Hans Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 259.

Il faut maintenant apporter quelques éléments conclusifs après l'application de *La Poétique des valeurs* sur Mt 13. Cette méthode permet d'analyser les différents moyens dont dispose un texte pour véhiculer des valeurs et consiste à distinguer deux niveaux d'étude : un niveau local, dans lequel chacun des acteurs du récit peut générer son propre univers axiologique, et un niveau global, dans lequel l'autorité narrative intervient pour coordonner et hiérarchiser ces différents univers. Comme dans tout texte, on repère dans Mt 13 un tel fonctionnement des circuits textuels de la transmission des valeurs. Cette dernière partie a permis de mettre en évidence la manière dont différentes valeurs locales y font système.

Sur un plan discursif, l'étude s'est tout d'abord attachée à montrer les indications laissées par l'autorité narrative. Il en ressort principalement que le narrateur fait acte de partenariat avec son personnage principal afin de solliciter son auditeur/lecteur pour qu'il s'approprie les récits paraboliques. Il use de sa fonction idéologique pour favoriser un lien de parole entre *auditeur/lecteur* et *personnage principal* à qui il délègue toute autorité. Les commentaires implicites relevés (intertextualité, mise en abyme, malentendu, opacité) sont également mis au service de la dynamique d'intention du narrateur : la convergence du monde narrativisé et du monde de l'auditeur/lecteur est privilégiée. Le vouloir-faire-entendre du locuteur devient la valeur des valeurs construite par le récit, c'est-à-dire ce que le narrateur entend défendre. Les indications que ce dernier laisse concourent à un même but : amener l'auditeur/lecteur au plus près de l'expérience parabolique.

« Il faut lire d'une manière naïve, obéissant aux indications de l'auteur. [...] »

C'est cette force de persuasion qui, étant un moyen d'enseignement et de prédication, est la source de notre attirance envers l'œuvre. »¹¹¹⁶

Ce conseil de lecture formulé par Tomachevski, souligne la force attractive que l'auteur peut déployer à travers son récit. Sa dynamique d'intention vise à réduire la distance qui sépare la parole prononcée par son personnage et la lecture qui en est faite. L'intention du narrateur est bien de faire participer à cette expérience narrative qu'est le récit parabolique. Si d'un point de vue local, l'univers des valeurs véhiculé par le personnage Jésus domine largement celui des autres personnages, l'autorité énonciative ne cesse de le mettre en valeur.

Sur un plan narratif, une lecture globale des valeurs véhiculées par les personnages et les intrigues auxquelles ils prennent part, a montré que les indications de lecture se concentraient sur les récits paraboliques, bien plus que sur leurs interprétations, y compris celles assumées

¹¹¹⁶ Boris TOMACHEVSKI, « Thématique », in T. TODOROV (éd.), *Théorie de la littérature, op.cit.*, p. 296. Préfacé par Jakobson, ce recueil regroupait alors, pour la première fois en français, les textes essentiels de ceux qui ont été appelés « les formalistes russes ». Cette école d'analyse littéraire a, la première, défendu l'idée que l'objet de la science littéraire n'est pas la littérature mais la littérarité.

par le personnage principal. La *vérité* du récit (au sens Greimasien), contrairement au fonctionnement de l'*exemplum*, se situe au niveau de la narration parabolique : cette vérité passe par le récit de la parabole. L'auditeur/lecteur y est constamment renvoyé : ni le personnage principal ni le narrateur ne le dispensent du récit parabolique. L'auditeur/lecteur, cible de toutes les attentions, est sans cesse réorienté vers toujours plus de narrations. Cette insistance met en valeur, de manière quasi exclusive ici, la rencontre entre l'auditeur/lecteur et le récit parabolique. Il s'agit de désigner ce lieu-là comme étant celui qui fait sens, ou plus exactement, qui fait acte de signification en tant que passage du texte à la réalité. On pourrait ajouter que l'efficace de Mt 13 n'est pas de comprendre ce qu'est la parabole pour son locuteur Jésus ou pour l'auteur Matthieu ni même pour son sujet *Royaume*, mais se construit de telle sorte que l'auditeur/lecteur se demande ce qu'est la parabole pour lui. Le récit repose donc sur une dynamique qui vise à réduire la distance entre auditeur/lecteur et parabole, en ce sens que, ce que les paraboles disent de comparable au *Royaume des cieux*, est livré dans l'expérience narrative offerte par les paraboles. La distance (historique par exemple) qui sépare le lecteur du texte est balayée par la dynamique participative que déploie le récit. Cette participation, exigée par la construction du récit, sert également de garde-fou contre l'aliénation que pourrait susciter, par exemple, un roman à thèse. Il ne s'agit pas ici d'accepter un message, qui ne parvient d'ailleurs pas à émerger selon un sens clair et univoque, mais de participer à une succession de narrations. Si sa participation est largement indicée, le lecteur n'est pas *capturé* par le récit. Contrairement à ce qui se passe à la lecture d'un roman à thèse ou d'un tout autre texte dont la morale est univoque, le lecteur n'est pas conduit à une dépossession de lui-même : le pacte de lecture ne le contraint pas à adhérer à un message. Il ne s'agit pas de rallier le lecteur à une cause établie, mais de l'inciter à entrer en résonance avec les récits de paraboles. Le narrateur encadre en effet son lecteur, mais pour le conduire à s'unir aux récits paraboliques proposés par son personnage. Contraint de passer d'un récit parabolique à un autre, le lecteur doit combiner ces différentes perspectives et ressort donc conscient de sa lecture. Le narrateur construit pour lui une aventure qu'on pourrait qualifier de *lectorale*, et qu'un travail de théorisation de la lecture, coordonnant différentes disciplines des sciences humaines (sociologie, histoire, psychologie, etc.), pourrait permettre de mieux décrire.

Sur un plan programmatique, l'étude a montré comment le récit assigne au lecteur un rôle d'écoutant (donc, de comprenant). La figure du narrataire se présente sous les traits d'un Sujet capable, malgré ses propres résistances, d'expérimenter ces récits. Cette confrontation est présentée ici comme l'unique médiatisation possible du *Royaume des cieux*. La

réglementation du rapport au texte incite donc fortement à une lecture participative, qui met en valeur l'expérience d'une *exposition de soi* aux paraboles. La seule compétence qui est ainsi réclamée auprès de l'auditeur/lecteur est, non pas de réunir différents savoirs pour la compréhension du récit, mais de laisser le récit parabolique venir à lui. En reprenant le vocabulaire des théories de lecture, on pourrait souligner que le texte programme sa lecture comme un acte d'*intérieurisation de l'autre*. Un tel processus est en effet décrit par les théoriciens de la littérature et présenté comme une expérience de l'altérité :

« Ce qui est le propre d'un texte, c'est qu'il nous incite non seulement à constater et à relever du dehors ses caractéristiques objectives, mais à devenir à notre tour ce qu'il est, à nous confondre par l'opération de l'esprit avec sa propre substance. Le phénomène essentiel qui le marque dans ses rapports avec nous-mêmes, c'est le phénomène d'identification. Lire, c'est devenir, c'est-à-dire se mettre à participer mentalement (et même physiquement par l'activité mimétique) à la vie particulière du texte lui-même. La lecture d'un texte implique donc toujours, à un plus ou moins grand degré, une opération qu'on ne peut appeler autrement qu'ontologique. Pour le temps où elle s'accomplit, elle entraîne une transformation si radicale de la pensée lectrice que celle-ci ne peut plus, durant cette période, être dissociée du texte qui l'anime et qui la remplit. Elle devient alors une pensée non plus isolée en elle-même ou absorbée dans les objets qui lui sont particuliers de son activité mentale, mais véritablement le sujet qui siège au centre du texte et qui, du dedans, l'ordonne et le fait vivre ; mais c'est aussi, en même temps, pendant qu'on lit, persister à demeurer celui qui lit, et qui, en lisant, garde sa personnalité propre tout en éprouvant les mouvements et les rythmes d'idées et de mots que lui suggère le texte. »¹¹¹⁷

Cette description du processus de lecture pointe ici ce que l'auteur nomme « la double conscience », c'est-à-dire l'articulation productive entre le lecteur d'une part, conscient de recevoir du texte une impulsion capable de le modifier, et le texte d'autre part, conscience latente de l'auteur. Une telle analyse dévoile non seulement les enjeux de la rencontre entre le lecteur et le texte, mais souligne également la capacité qu'a Mt 13 de susciter ces effets de *mouvements* et de *rythmes* pour favoriser la participation de l'auditeur/lecteur.

¹¹¹⁷ Georges POULET, « Lecture et interprétation du texte littéraire », in E. BARBOTIN (dir.), *Qu'est-ce qu'un texte ? Éléments pour une herméneutique*, Paris, Corti, 1975, p. 66-67.

L'étude de la valeur des valeurs semble au final plaider pour une approche de la parabole en termes d'effets. Ce dernier chapitre a montré que le récit de ces paraboles ne prend pleinement sens qu'à travers la lecture qui en est faite¹¹¹⁸. Bien entendu le texte ordonne et oriente leur lecture, mais elles ne se construisent, en tant que telles, que dans l'acte de lecture. On peut dire en ce sens que la parabole se présente fondamentalement comme communication (et non construction). Il ne s'agit pas de passer outre les orientations textuelles qui influencent nécessairement leur réception, mais de les appréhender avant tout comme des récits qui ne peuvent prendre signification (au sens de Ricœur) que dans la réception d'un lecteur ou auditeur, autrement dit d'un Sujet. Cette caractéristique de la parabole n'autorise pourtant pas n'importe quelle interprétation de son récit qui reste conditionnée par le récit matthéen.¹¹¹⁹ L'étude de la valeur des valeurs a montré que les paraboles du *Royaume des cieux* sont appréhendées par l'auditeur/lecteur dans une dynamique narrative qui vise à instaurer une proximité entre lui et Jésus. Mt 13 ne désigne pas de valeur extérieure à lui-même, qui serait objectivable tel un message. Ce texte n'a de cesse de renvoyer qu'à lui-même ou, plus exactement, au flux ininterrompu de ses récits paraboliques. Il s'*auto*-désigne comme étant porteur de la valeur des valeurs. L'expérience narrative des paraboles est ainsi placée au-dessus de toutes les valeurs narrativisées (d'un point de vue local et global). Elle offre, chaque fois à nouveau, une réappropriation possible du *Royaume des cieux*. Elle est désignée comme valeur des valeurs, c'est-à-dire celle sur qui repose l'enjeu ici essentiel de la distance instaurée entre *soi* et *Jésus*. Cet effet parabole génère de la proximité et donne ainsi accès à une expérience transformatrice. On peut alors dire que la rhétorique du langage est ici entièrement mise au service de cette dynamique transformatrice (voulue et désirée) entre le locuteur Jésus et l'auditeur/lecteur.

¹¹¹⁸ Dans ce cas, il faut comprendre le terme *lecture* comme l'acte de réception de la parabole. Autrement dit il pourrait tout aussi bien s'agir d'une audition.

¹¹¹⁹ L'étude a déjà signalé que : « L'œuvre se prête ainsi à différentes lectures, mais n'autorise pas n'importe quelle lecture. La liberté du lecteur est elle-même codée par le texte : il est difficile de savoir ce que chacun en fait, mais non comment chacun en use. La construction des signifiés, si elle appartient bien au destinataire, se fait sur la base des indications textuelles. », Vincent JOUVE, *L'effet-personnage dans le roman*, op.cit., p. 15.

4 – L’EFFET PARABOLE

L’application systématique de la méthode de Jouve sur Mt 13 met en lumière l’aventure lectorale à laquelle le texte convie. En favorisant la convergence du monde narrativisé et du monde de l’auditeur/lecteur, Mt 13 ouvre la voie à une appropriation du langage parabolique, à un acte d’intériorisation. La recherche de *la valeur des valeurs* en Mt 13 dévoile ainsi la mise en récit d’un désir insistant, porté par le locuteur Jésus, de faire entendre *la parole du Royaume*. La *vérité* du récit passe par toujours plus de narrations et se révèle aux auditeurs/lecteurs à travers le flot de paraboles qui déferle vers eux. L’expérience narrative des paraboles est placée au-dessus de toutes les valeurs narrativisées et se présente comme le principal objet valorisé de la quête proposée par Mt 13. L’analyse synchronique puis l’analyse diachronique ont déjà montré la force d’impact que le texte est capable de déployer en vue d’agir sur ses auditeurs/lecteurs. Leurs forces de propositions associées, ces analyses invitent à une lecture du point de vue de la réception, c’est-à-dire de l’interaction texte/lecteur. L’effet-valeur, tel que l’application de la méthode de Jouve a permis de le présenter, s’inscrit plus largement dans la relation établie entre l’auditeur/lecteur et le langage parabolique et participe de ce discours qui est nécessairement *orienté*.

« Il est "orienté" non seulement parce qu’il est conçu en fonction d’une *visée* du locuteur, mais aussi parce qu’il se développe *dans le temps*. Le discours se construit en effet en fonction d’une fin, il est censé aller quelque part. »¹¹²⁰

Ce discours tenu publiquement et raconté dans un contexte extrêmement polémique à l’égard du personnage Jésus, se présente sous la forme d’une action qui vise à modifier une situation et qui, pour la première fois au cours d’un discours chez Matthieu, suscite une interaction entre le locuteur et les auditeurs. L’orientation de Mt 13 impose une étude d’impact de la parabole : il faut comprendre, non pas comment la parabole fonctionne, mais ce qu’elle fait fonctionner pour « aller quelque part ». L’effet-valeur que Mt 13 véhicule a mis en évidence les circuits textuels qui portaient la parabole au plus près des auditeurs/lecteurs. Il a permis de mettre en lumière ce qui « constitue un véritable "guidage" de la parole par le locuteur »¹¹²¹. L’application de la *Poétique des valeurs* montre que l’effet-valeur facilite l’expérience

¹¹²⁰ Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d’analyse du discours*, op.cit., p. 187.

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 187.

parabolique, qu'il favorise l'expression de quelque chose qui échappe aux valeurs mises en place, qu'il participe d'une expérience qui est propre au langage parabolique et que l'étude décide de nommer *l'effet parabole*. Il s'agit donc, dans cette dernière partie, de rendre compte de l'effet parabole dont le texte témoigne. Il faut pour cela décrire les moyens sélectionnés par Mt 13 pour raconter une expérience d'écoute : comment l'effet-valeur participe aux conditions de réception du langage parabolique, comment le langage parabolique agit sur les personnages et comment le texte en témoigne. Il s'agit ensuite de comprendre comment Mt 13 opère pour favoriser les débordements hors texte et faire passer d'une réception en texte à une réception au cours de l'acte de lecture. En ce sens la question habituelle des auditoires ne se pose plus selon une logique d'opposition mais de proposition : les auditeurs en présence construisent des figures d'écoute de *la parole du Royaume* et leurs parcours narratifs font apparaître un chemin d'expérience possible pour l'auditeur/lecteur. La question de la fonction des paraboles, généralement aussi posée par la recherche, appelle à son tour une réponse du point de vue de la réception *en* texte et *hors* texte. Il faut comprendre ce que la parabole fait fonctionner en Mt 13 et ce qu'elle est capable de mettre en jeu dans l'acte de lecture.

L'étude propose dans un premier temps de préciser son approche du discours en termes d'effets, de montrer brièvement en quoi et comment l'application de la *Poétique des valeurs* ouvre cette voie et de poser les jalons pour en explorer les conséquences. Une fois cette approche de Mt 13 justifiée, l'étude entend décrire précisément l'effet parabole dans son univers diégétique et analyser comment le parler en paraboles saisit ses auditeurs en présence afin de le rendre participant de son langage. Passant du texte au lecteur, l'étude décrira enfin l'effet parabole dans l'univers extradiégétique de Mt 13, c'est-à-dire qu'elle envisagera cet effet comme une action agissante dans l'acte de lecture et proposera d'en faire une clef d'interprétation pour Mt 13.

I. Pour une approche en termes d'effets

Il faut dans un premier temps revenir sur les arguments, issus de l'application de la *Poétique des valeurs* à Mt 13, qui expliquent une approche du texte en termes d'effets. Ces cinquante-trois versets présentent une situation de communication particulièrement construite qui révèle en effet l'importance accordée au contexte effectif du discours tenu. Si l'homogénéité du corpus favorise son autonomie, elle démontre aussi l'attention qu'il faut porter à son cadre :

« Le discours n'intervient pas dans un contexte, comme si le contexte n'était qu'un cadre, un décor ; en fait, il n'y a de discours que contextualisé : on ne peut véritablement assigner un sens à un énoncé hors contexte. En outre, le discours *contribue à définir* son contexte et peut le *modifier* en cours d'énonciation. »¹¹²²

Dans cette perspective, le discours tenu en Mt 13 est rapporté de telle manière qu'il est fortement contextualisé, c'est-à-dire qu'on lui reconnaît la capacité à modifier son cadre. Le choix du mode de langage met en valeur une volonté de signifier, c'est-à-dire de mettre le sens véhiculé en relation avec une situation. La signification du discours en paraboles doit être envisagée comme une application au contexte de sa réception. La construction homogène du texte atteste également une intention d'auteur. Ce texte est en effet marqué par l'autorité qui en est responsable et invite à prendre en considération le sens intenté. Afin d'interpréter ce texte, l'étude doit mieux cerner l'acte illocutoire principal accompli par l'auteur. Selon les travaux du philosophe anglais Austin, toute énonciation engage un acte illocutoire comme *demander* ou *révéler*, *affirmer* ou *promettre*¹¹²³. Cet acte transforme les rapports entre interlocuteurs et indique que *dire* signifie aussi vouloir influencer son interlocuteur. L'énoncé devient un moyen d'agir sur l'interlocuteur : l'énonciateur vise à orienter celui à qui il s'adresse. La reconnaissance de l'acte illocutoire principal ne constitue que le début de l'interprétation d'un texte, elle n'en résume bien entendu pas la portée et ne prétend pas rendre compte de sa totalité. En revanche, comme toute énonciation (et *a fortiori* dans ce contexte polémique à l'égard de Jésus), Mt 13 constitue un véritable acte de langage, une action dont il reste à déterminer plus précisément les enjeux et les visées.

1. L'intérêt d'une approche en termes d'effets

Dans sa *Poétique des valeurs*, Jouve propose une méthode d'analyse de l'effet-valeur d'un texte où il s'agit de comprendre comment un texte produit une certaine conception du bien et du mal, comment il véhicule des valeurs morales auprès de son lecteur et l'oriente ainsi vers

¹¹²² Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 189.

¹¹²³ John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991. La première publication des résultats de ces recherches a lieu en 1962 sous le titre *How to do Things with Words*. Austin défend l'idée selon laquelle *dire*, c'est avant tout tenter d'agir sur son interlocuteur, voire sur le monde qui l'entoure. En ce sens la parole ne s'oppose pas à l'action mais en est un moyen.

une certaine représentation du monde. En appliquant fidèlement chacune des étapes de cette méthode au récit de Mt 13, il semble qu'au moins deux directions de recherche apparaissent. La première direction se fonde sur la manière dont Mt 13 met en récit un monde en se référant à des systèmes de valeurs qui existent en dehors de lui¹¹²⁴. En ce sens, l'étude a montré que le texte valorise essentiellement le temps présent : l'instant est présenté comme l'espace offert d'où peut surgir une transformation, une orientation nouvelle pour l'homme. Ce temps du possible s'inscrit dans une histoire qui le déborde et lui donne sens, ce qui lui permet une nouvelle mise en perspective. À l'écoute de la parole du Maître (Jésus), une relation dynamique au monde et aux autres est alors mise en avant. Le récit présente une sorte de praxéologie du disciple, c'est-à-dire une mise en valeur de l'individu, à l'écoute d'une parole d'autorité qui le met en action. Cette autorité (Jésus) porte ainsi au langage, *via* les paraboles, le désir de Dieu pour l'homme et suscite ce lien dynamique entre eux. Dans cette représentation du monde, le récit fait fonctionner des personnages qui eux-mêmes sont porteurs d'univers de valeurs¹¹²⁵. Leur mise en récit, particulièrement dans les récits paraboliques, valorise une représentation de l'homme participant du *Royaume des cieux*, capable en cela de changement et appelé à faire acte de signification dans sa propre vie. Cette expérience transformatrice, narrativisée par les paraboles, est valorisée par l'ensemble du discours et proposée à l'ensemble de l'auditoire. Cette première direction présente un récit qui défend l'idée d'un monde en conflit mais qui reste l'objet d'un désir : une volonté y est *déjà* à l'œuvre en vue de le transformer. En ce sens, les personnages sont appelés (désirés) pour participer à cette transformation corrélée à celle de leur propre existence. Ce premier point souligne que Mt 13 propose une représentation du monde traversée par des valeurs morales, qui se construit *en texte*, c'est-à-dire *au cours* du récit. Il reste donc à déterminer quelles sont ces valeurs et quel est le traitement que leur imposent les paraboles. Il faut envisager la spécificité du langage employé comme la marque d'une spécificité de traitement (ou de représentation) du monde et des personnages qui y évoluent. On peut ainsi supposer que la parabole agit sur le monde, proposé et construit par le récit évangélique, qu'elle met ce monde en récit de manière à le réorienter et le renvoie à ses auditeurs/lecteurs comme force de proposition. Le langage parabolique, en se saisissant de la réalité de ses auditeurs/lecteurs (y compris de ses valeurs), en modifie nécessairement la perception et témoigne d'une autre réalité. Les valeurs servent alors d'éléments indicateurs aux auditeurs/lecteurs : elles sont les

¹¹²⁴ Il s'agit ici d'une rapide présentation des résultats obtenus au cours de l'étude de la relation entre *valeurs* et *textualité*. Voir *supra*, p. 383-440.

¹¹²⁵ Il s'agit ici d'une rapide reprise des résultats obtenus au cours de l'étude des *points-valeurs*. Voir *supra*, p. 441-515.

balises qui facilitent la reconnaissance de sa propre réalité dans le monde qu'elles racontent en nouveauté.

Une seconde direction de recherche se fonde sur la manière dont Mt 13 fait acte de configuration à partir de toutes ces représentations des valeurs morales, c'est-à-dire la manière dont le texte organise *globalement* son système de valeurs¹¹²⁶. L'étude a montré qu'en Matthieu 13, le narrateur se met entièrement au service de son personnage principal comme pour faciliter la convergence entre le monde narrativisé et le monde du lecteur. Ce premier pas de l'analyse atteste que l'attirance (construite par le texte) opère entre le texte évangélique et l'auditeur/lecteur. La construction du récit vise en effet à réduire la distance entre le texte et son auditeur/lecteur. La mise en récit du discours en paraboles déploie une stratégie afin de faire participer l'auditeur/lecteur à une succession de narrations paraboliques. D'un point de vue global, ce discours cherche donc à atteindre son auditeur/lecteur, à capter l'individu qui s'en saisit. Dans ce contexte, la parabole devient le lieu de rencontre désigné entre la parole d'autorité véhiculée par le personnage principal et l'auditeur/lecteur. Pour le dire avec les mots de Jouve : la *valeur des valeurs* renvoie au vouloir-faire-entendre du personnage. Le désir exprimé dans ce discours en paraboles s'adresse à l'auditeur/lecteur qui en devient le Sujet-cible privilégié. Cette seconde direction de recherche fait apparaître la mise en valeur par le récit d'une force attractive, portée au plus près de son auditeur/lecteur au point de déborder sur lui. Il s'agit de prendre acte que le discours en paraboles ne peut trouver son achèvement que chez l'auditeur/lecteur. Ce second point ouvre ainsi la voie d'une étude de l'impact du discours. Il reste alors à déterminer comment l'auditeur/lecteur appréhende ce discours à l'intérieur de l'univers narratif : quelle est la nature de l'impact recherché et quels sont les modes de saisie des paraboles qui sont proposés par le texte.

Les paraboles insérées dans ce discours ne prennent sens qu'à travers leur réception : celle de leur auditoire narrativisé comme celle de leur auditeur/lecteur¹¹²⁷. Le Sujet lisant est en effet, en dernière instance, celui qui peut donner vie aux paraboles. Cette manière d'envisager différents éléments du texte est déjà bien connue des théoriciens de la littérature. Parmi eux, certains s'arrêtent même davantage sur l'activité de *lecture* plutôt que sur l'activité d'*écriture* d'un texte. En ce sens, on s'intéresse à ce qu'il advient du texte dans la lecture :

¹¹²⁶ Il s'agit ici d'un résumé des résultats obtenus au cours de l'étude de *la valeur des valeurs*. Voir *supra*, p. 516-589.

¹¹²⁷ L'étude entend défendre l'intérêt d'une approche du discours en paraboles en termes d'effets. Dans un premier temps, il s'agit de décrire ce qu'est cet effet parabole. Cette description s'appuie sur les travaux réalisés par Jouve au sujet du personnage dans le roman et qui montrent la pertinence à appréhender la notion de *personnage* en termes d'effets. Vincent JOUVE, *L'effet-personnage dans le roman*, op.cit.

« Si la littérature est activité, comment ne considérer que celle de l'écrivain, pour privilégiée qu'elle soit, et oublier celle de milliers ou de millions de lecteurs, sans lesquels le texte n'a pas d'existence : il y a des écrits sans lecteurs, mais non de littérature, sans lecture. »¹¹²⁸

Cette remarque d'un théoricien de la « lecture littéraire » souligne l'importance accordée à la réception du texte, non pas le texte comme construction mais comme communication. Ce point de vue semble d'autant plus pertinent ici qu'il s'agit d'étudier non pas un texte littéraire mais un texte évangélique. À la différence du roman, l'évangile de Matthieu n'est pas axé sur la représentation de la vie intérieure, mais témoigne d'un événement particulier, il raconte de manière confessante la vie de Jésus¹¹²⁹. Mt 13 vise, par son genre, à dire quelque chose de Dieu, des hommes et du monde. La grande majorité des commentaires consultés atteste une adresse communautaire du récit matthéen : l'auteur écrit *nécessairement* pour être entendu, lu et peut-être même étudié. Dans cette perspective, une approche en termes d'effets semble d'autant plus intéressante et revient à interroger sur les effets que produit ce discours, les prolongements concrets qu'il cherche à provoquer dans la réalité. Les descriptions uniquement formelles et/ou fonctionnelles des paraboles sont insuffisantes à rendre compte de l'ensemble des effets du discours non seulement dans son univers diégétique, mais également dans l'acte de lecture. Il ne s'agit pas d'interroger Mt 13 pour savoir ce qu'est une parabole, mais d'interroger la manière dont la parabole agit sur l'auditoire, comment et à quelle fin elle peut être appréhendée. Il s'agit de décrire, d'un point de vue dynamique, l'effet parabole, c'est-à-dire sa capacité à agir sur ses auditeurs, l'expérience particulière dont elle est porteuse. Et les premiers auditeurs de ces paraboles appartiennent à l'univers diégétique puisque ce sont les disciples et les foules. Le texte rend compte, lui le premier, d'un effet des paraboles sur leurs auditeurs. Cet effet est corrélé à celui qui s'exerce sur les lecteurs, il le prépare, l'oriente et même le suscite. Les auditeurs seconds, et non secondaires, sont donc les auditeurs/lecteurs. Il faudra en ce sens rendre compte de la force perlocutoire du texte.

« On peut dire que l'œuvre littéraire a deux pôles : le pôle artistique et le pôle esthétique. Le pôle artistique se réfère au texte produit par l'auteur tandis que le pôle esthétique se rapporte à la concrétisation réalisée par le lecteur. »¹¹³⁰

¹¹²⁸ Michel PICARD, « Littérature/lecture/jeu », in M. PICARD (dir.), *La lecture littéraire. Actes du colloque de Reims (14-16 juin 1984)*, Paris, Clancier-Guénau, 1987, p. 163.

¹¹²⁹ Dans cet extrait de Matthieu, l'absence de focalisation interne témoigne de cet effort de l'auteur : non pas de rendre compte d'une *personnalité* (au sens de personnage), mais d'un *événement* (l'événement Jésus).

¹¹³⁰ Wolfgang ISER, *L'acte de lecture, op.cit.*, p. 48.

En reprenant cette citation d'Iser, un des fondateurs de « l'esthétique de la réception », on pourrait avancer que l'étude propose de lire Mt 13 comme le point de rencontre entre deux pôles : comment le texte raconte l'effet parabole sur ses personnages et comment cet effet parabole impulse la lecture de ce discours. L'effet parabole ne peut pas être une expérience autonome, il est codé et construit à partir des indications textuelles. L'effet parabole sur l'auditeur/lecteur n'échappe donc pas au texte de Mt 13, au contraire, il est conditionné par ce texte. Il faut envisager une relecture en deux temps principaux : le premier s'efforçant de rendre compte de l'effet-parabole dans l'univers diégétique de Matthieu 13 et le second dans son univers extradiégétique, plus précisément dans l'acte de lecture.

2. L'effet parabole en texte

Dans un premier temps, l'étude entend interroger l'effet parabole dans l'univers diégétique de Mt 13. Pour la première fois dans cet évangile, Jésus prend la parole publiquement au sujet du *Royaume des cieux*, il le fait en parlant en paraboles : ce choix n'est évidemment pas neutre, il est orienté en vue de créer un effet aussi unique et particulier que l'événement raconté. Ce parler en paraboles *agit* nécessairement et cherche à atteindre ses auditeurs (ici les personnages dont la présence est attestée par le récit). La rhétorique classique limite la situation de communication propre au discours à l'association d'un émetteur et de plusieurs récepteurs :

« En rhétorique ancienne, orateur et auditoire sont des notions corrélatives qui servent à désigner respectivement les pôles de production et de réception dans le cadre participatif spécifique de la rhétorique classique. L'auditoire est constitué par l'ensemble des auditeurs, personnes physiquement présentes et cibles de l'intention persuasive organisant explicitement l'intervention de l'orateur, et, par extension, de l'ensemble des destinataires potentiels de son discours. »¹¹³¹

Selon cette définition, les récepteurs servent de cible pour les stratégies énonciatives de l'orateur et leurs possibilités d'interventions sont retreintes, se limitant à la manifestation de signes d'approbation ou de désaccords. L'auditoire se résume à un groupe d'auditeurs qui ne peuvent pas prendre la parole. En Mt 13 foules et disciples sont généralement perçus par les

¹¹³¹ Patrick CHARAUDEAU – Dominique MAINGUENEAU (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p. 172.

exégètes comme les deux constituants essentiels de l’auditoire. Or de véritables échanges se produisent entre les différents personnages. L’étude parlera donc plutôt de *sujets destinataires*. Mt 13 rapporte en effet un acte de communication dont tous les protagonistes (émetteur et récepteurs) entretiennent des relations de partenaires. Les sujets évoluent ensemble, s’adaptent l’un à l’autre et cherchent à se comprendre et à se faire comprendre. Le discours en paraboles produit des effets sur ces participants : il suscite des interrogations (v. 10), des incompréhensions (v. 36), des mouvements (v. 1.2.10.36.53). Le discours en paraboles évolue en fonction de ces effets : il doit parfois se répéter (v. 24.31.33.45.47) ou fournir des explications (v. 11-17.19-23.37-43) pour progresser. La première interaction à envisager est donc celle qui unit les paraboles aux personnages. Dans ce cadre d’étude, il conviendra d’être attentif aux liens qui existent entre les personnages et à leur évolution au fil du récit. La volonté de comprendre d’un côté, et le désir de faire entendre de l’autre, apparaissent comme les deux principaux éléments qui relient les protagonistes entre eux : les paraboles mettent en lumière leurs liens et les font évoluer. Elles ont un impact sur les liens qui unissent Jésus, les disciples et les foules. Ces liens servent d’ailleurs la mise en texte des deux récits qui encadrent le discours en paraboles. En 12,46-50 (« la vraie famille de Jésus ») il est question des liens familiaux et en 13,54-58 (« Jésus *rejeté* à Nazareth ») ¹¹³² il est question des liens sociaux. À chaque fois la présence des disciples est fortement supposée et participe au déroulement narratif. Dans l’interaction paraboles/personnages, il sera donc possible d’observer les liens entre les personnages avant ce discours en paraboles et, le cas échéant, de mesurer l’impact du discours sur ces mêmes liens. Dans l’étude de l’interaction paraboles/personnages, il sera encore question des relations qui s’établissent entre les personnages mis en scène dans les paraboles et les personnages auditeurs de ces paraboles. Ces personnages paraboliques sont au service d’une courte intrigue mais chacun d’eux est porteur de valeurs qui servent cette intrigue. Les valeurs véhiculées par les personnages des paraboles participent aussi à l’interaction paraboles/personnages. Ces valeurs sont-elles construites en opposition ou en continuité avec les valeurs des destinataires ? Les valeurs des personnages paraboliques ont-elles valeurs d’exemplarité pour les destinataires ? Quel impact peuvent-elles avoir sur les destinataires du discours en paraboles ? S’agit-il, pour les destinataires, de devenir à l’image des personnages paraboliques ? Ces questions devraient permettre de mieux comprendre l’effet parabole sur les personnages en présence dans le récit.

¹¹³² Les titres de ces deux péripécies sont ceux donnés par la T.O.B. (c’est nous qui soulignons). Ces titres font appel aux notions de vérité et de rejet, ils attestent donc qu’un processus de valorisation d’une part et qu’un processus de dévalorisation d’autre part traversent la totalité du chapitre 13.

Elles devraient permettre de caractériser l'effet que cette succession de paraboles peut avoir sur ses destinataires, de comprendre dans quelle mesure et à quelle fin les paraboles ont le pouvoir d'agir sur ces personnages.

Une seconde interaction doit encore être envisagée, celle des paraboles et du monde représenté. Les paraboles sont les produits d'un imaginaire mais elles se réfèrent nécessairement à un monde qui existe en dehors d'elles-mêmes et que leurs destinataires connaissent. Aborder l'interaction paraboles/monde représenté en termes d'effets permet de repérer la manière dont les paraboles traitent le monde de leurs destinataires. Cette interaction rend compte ainsi des oppositions en présence dans le texte et interroge la manière dont elles sont reprises en paraboles, ce qu'elles construisent et provoquent sur les destinataires. Plus précisément encore, les paraboles racontent un monde à partir d'une certaine conception du bien et du mal, mais ces conceptions sont-elles véritablement valorisées par les paraboles ? Les valeurs traitées en paraboles évoluent-elles au fil du récit parabolique, sont-elles en décalage avec le monde des destinataires ? Autrement dit il faut interroger la manière dont ces valeurs participent à l'effet parabole et à l'impact que ces paraboles peuvent avoir sur leurs destinataires. Dans cette interaction paraboles/monde représenté, les deux péripécies encadrant le discours permettront une fois de plus de mesurer cet effet parabole. La première péripécie (12,46-50) s'appuie sur des valeurs familiales pour faire fonctionner son intrigue (présence active des frères et de la mère de Jésus) : ce court récit se réfère à un monde connu des destinataires où ces liens familiaux sont valorisés. La seconde péripécie (13,54-58) s'appuie sur la notion de patrie (13,54 : ἡ πατρίς / *pays du père, de l'origine*) : une fois encore, ce court récit se réfère à un monde connu des destinataires où la patrie est valorisée. Dans chacun de ces récits, la référence à la valeur connue semble détournée, utilisée pour en dire une autre. Entre ces deux textes, le discours en paraboles offre une représentation d'un monde où d'autres liens que la famille et la patrie sont valorisés. L'espace et le temps se réfèrent à des critères connus, mais ils sont détournés, traités *autrement*. Les paraboles racontent une autre réalité que le monde des destinataires ou plus précisément encore, elles orientent autrement le monde de référence. Ce déplacement fait effet dans le récit, il dit quelque chose de la manière dont les destinataires sont appelés à aborder leur propre monde, à se déloger de leurs représentations habituelles. Le parcours narratif, de la fin du chapitre 12 à la fin du chapitre 13, peut-il faire sens et inciter les destinataires du discours (notamment les disciples) à poser un autre regard sur ce qui est valorisé dans leur monde, à modifier leur grille de lecture ? L'examen de l'interaction paraboles/monde représenté doit permettre de comprendre ce que

les récits paraboliques mettent véritablement en valeur et la manière dont ils l'impulsent sur leurs destinataires.

3. L'effet parabole *hors* texte

Dans un second temps l'étude entend interroger l'effet parabole sur ses destinataires *réels*, c'est-à-dire non plus sur les personnages de la diégèse, mais sur les lecteurs. Au cours de l'acte de lecture, l'effet parabole déborde de son univers diégétique. Il convient alors de rendre compte de l'interaction du lecteur avec les paraboles du discours de Jésus. Cette partie utilise certains outils présentés par Jouve dans son étude de *l'effet-personnage* dans le roman. Ces travaux appréhendent en effet le récit en termes de réception et cherche à expliquer la manière, influencée par les structures du texte, dont on lit un récit :

« L'œuvre se prête ainsi à différentes lectures, mais n'autorise pas n'importe quelle lecture. La liberté du lecteur est elle-même codée par le texte : il est difficile de savoir ce que chacun en fait, mais non comment chacun en use. La construction des signifiés, si elle appartient bien au destinataire, se fait sur la base des indications textuelles. »¹¹³³

Appliquée à Mt 13, cette remarque permet de souligner que l'effet des paraboles reste déterminé par le texte mais que sa réception lui échappe. L'interaction de l'auditeur/lecteur avec les paraboles est conditionnée par différents codes dont il faut rendre compte. Il convient de préciser d'ores et déjà ce que l'étude entend par le mot « lecteur ». Il faut distinguer le lecteur *virtuel* du lecteur *réel*, c'est-à-dire le lecteur tel que le texte le prévoit du lecteur réel qui tient le livre entre ses mains. Le lecteur virtuel correspond, par exemple, au « Lecteur Modèle » défini par Eco :

« Qu'il soit donc clair que, désormais, chaque fois que l'on emploiera des termes comme Auteur et Lecteur Modèle on entendra toujours, dans les deux cas, des types de stratégie textuelle. Le Lecteur Modèle est un ensemble de *conditions de succès* ou de bonheur (*felicity conditions*), établies textuellement, qui doivent être satisfaites pour qu'un texte soit pleinement actualisé dans son contenu potentiel. »¹¹³⁴

¹¹³³ Vincent JOUVE, *L'effet-personnage dans le roman*, op.cit., p. 15.

¹¹³⁴ Umberto ECO, *Lector in fabula*, op.cit., p. 76-77.

À cette précision il faut ajouter que le lecteur virtuel (ou « Modèle ») détermine aussi en partie la réaction du lecteur réel : c'est à travers le rôle que lui propose le texte que le lecteur réel va réagir. Il existe donc une corrélation entre ces deux types de lecteurs, que l'étude entend exploiter pour mieux décrire l'effet parabole. Pour expliquer l'effet parabole dans l'acte de lecture de Mt 13, l'étude entend commencer par interroger la manière dont le lecteur est invité, d'après les structures du texte matthéen, à percevoir ces paraboles. Il a déjà été noté que la parabole ne trouve son achèvement que dans l'interaction avec le lecteur : elle est fondamentalement un récit ouvert que le lecteur doit compléter. Le discours en paraboles ne peut pas fonctionner sans la collaboration étroite du lecteur qui prend une part active dans la *recréation* des paraboles. Il s'agit alors de décrire ce rôle constructif du lecteur et de comprendre quelle marge de manœuvre la parabole lui laisse vraiment. En ce sens les représentations du monde et des personnages que le texte parabolique véhicule servent-elles à contraindre la perception du lecteur ou bien à l'inverse lui permettent-elles de réorienter sa perception du monde ? La parabole, par sa nature langagière, fonctionne à chaque fois comme une proposition d'images pour le lecteur. Cette manière de parler, celle-ci sans doute bien plus que les autres, s'appuie sur un travail de représentation mentale, sollicite l'imaginaire. La parabole génère une succession d'images que le lecteur est appelé à saisir. L'enchaînement des paraboles parvient donc à produire du hors-texte, c'est-à-dire que cette succession de récits imaginaires force le lecteur à se déplacer de sa perception habituelle de la réalité et à *reconstruire* une représentation du monde à partir notamment des valeurs qui caractérisent les récits paraboliques.

L'effet parabole dans l'acte de lecture renvoie également à l'analyse de la réception des paraboles, c'est-à-dire à la manière dont le lecteur les accueille et les traite. Dans ce cadre, l'étude doit rester attentive à la place que l'auditeur/lecteur est supposé occuper dans l'intrigue, aux personnages que le récit lui propose à identification. C'est dans cet axe-là que la réception des paraboles a lieu. C'est aussi dans une relation affective aux personnages que se situe la réception du discours en paraboles. Ainsi la nature du lien aux personnages en présence (particulièrement au personnage principal) conditionne la réception dans l'univers extradiégétique. Ce lien est lui-même narrativisé dans le discours, mais il l'est aussi dans les deux courts récits qui l'encadrent. On peut donc supposer que le récit évangélique soumet au lecteur une évolution, voire une transformation, des relations entre lui et les personnages. Il faut rendre compte de la corrélation entre la parabole et le lien aux personnages, et regarder plus particulièrement si la parabole ne produit pas un effet de proximité qui lui serait propre.

La réception des paraboles met enfin en jeu l'axiologie de l'auditeur/lecteur. Il s'agit de comprendre si la parabole offre une reconnaissance idéologique aux auditeurs/lecteurs, ou bien si elle opère un déplacement de ces mêmes valeurs. Dans ce cadre, il est intéressant de comprendre les raisons pour lesquelles ces paraboles ont massivement été perçues comme des leçons de morale à mettre en pratique en communauté (quelle qu'elle soit). Faut-il y voir un signe que la réception culturelle des paraboles (donc en partie morale) est programmée par le récit ? Ou bien ces lectures moralisantes sont-elles le résultat d'un des rôles constructifs que les auditeurs/lecteurs ont tenu à jouer, consciemment ou non ? Un tel travail sur la réception des paraboles souligne encore une fois la dimension interactive de la lecture. L'étude propose donc de décrire cette interactivité, de comprendre ce que peut signifier une telle expérience et ce que peut en retirer l'auditeur/lecteur. La voie s'ouvre pour une dernière investigation, celle des implications de l'effet parabole pour son objet, des liens entre effet parabole et *Royaume des cieux*.

Parmi les théoriciens de la littérature, certains cherchent à rendre compte de ce que peuvent recouvrir les expériences du lecteur. *Lire* est alors avant tout compris comme un événement au cours duquel le vécu du lecteur est susceptible d'être modifié par le texte auquel il est confronté.

« Dans la mesure où, en lisant un texte de fiction, une interaction s'établit entre ce texte *en moi présent* et mon expérience repoussée dans le passé, et dans la mesure où cette interaction met en jeu deux processus solidaires : le bouleversement du statut de l'expérience ancienne et la formation d'une expérience nouvelle, la compréhension du texte n'est pas un processus passif d'acceptation mais bien une réponse productive à une différence vécue. »¹¹³⁵

Cette approche de la lecture permet d'appréhender le discours en paraboles comme le lieu possible d'une rencontre, mise en valeur à la fois par le personnage Jésus et par le narrateur, et qui se produirait entre le lecteur et le *Royaume des cieux*. Comme l'explique Iser, la compréhension d'un texte de fiction n'est pas une acceptation passive, mais une réponse productive. À plus forte raison, la compréhension du discours en paraboles ne saurait être réduite à un processus d'acceptation plus ou moins passif, mais correspondrait davantage aux fruits d'une rencontre entre deux récits – celui de sa propre existence et celui des paraboles –.

¹¹³⁵ Wolfgang ISER, *L'acte de lecture*, op.cit., p. 241.

On pourrait dire alors que *lire* les paraboles revient à en *faire* l'expérience, à *comprendre* ce discours comme un lieu possible de modification de soi¹¹³⁶. Il reste à préciser à nouveau le rapport au désir dans lequel le lecteur est installé et qui fonctionne clairement dans l'univers diégétique (13,17). L'effet parabole repose sur cette part de plaisir que les récits paraboliques imaginaires suscitent : chaque récit parabolique ouvre un espace de liberté créative de l'auditeur/lecteur. À partir des structures du texte, l'auditeur/lecteur est en effet amené à produire à son tour un monde auquel il donne nécessairement une partie de lui-même. L'effet parabole crée des sensations chez son auditeur/lecteur, suscite des émotions et des ondulations qui participent à une rencontre avec le *Royaume des cieux*. L'univers diégétique déborde sur l'univers extradiégétique : la dynamique dont l'effet parabole fait preuve dans l'univers diégétique atteint les destinataires réels de l'univers extradiégétique. L'étude doit analyser la manière dont Mt 13 cherche à donner des prolongements concrets à l'effet parabole de son récit : comment il vise par exemple à la transformation du lecteur en « disciple du Royaume des cieux » (13,52) – c'est-à-dire en *comprenant* (13,51) – exactement comme il vise cette transformation pour les personnages des disciples. Ce discours cherche le débordement extra-textuel et c'est dans cette perspective qu'il mobilise le langage parabolique. L'étude doit enfin établir ce que dit ce débordement au sujet du *Royaume des cieux*. Peut-on voir dans cette expérience du lecteur de Mt 13 les prémices d'une expérience du *Royaume* ? Les interactions avec l'effet parabole connaissent des prolongements dans l'univers extradiégétique qui laissent penser qu'une telle expérience est en tout cas une des principales visées du récit et donc nécessaire pour exprimer le *Royaume des cieux*, pour parler *la parole du Royaume*.

¹¹³⁶ Dans cette perspective, l'emploi du verbe « comprendre » se rapproche de celui qu'on trouve en 13,51. La question finale de Jésus permet simplement de vérifier si ses auditeurs ont pu faire le lien entre ces récits paraboliques et leur propre récit ou du moins *comprendre* qu'il en va de leur existence.

II. L'effet parabole dans l'univers diégétique de Matthieu 13

1. L'interaction paraboles/personnages

À plusieurs reprises, l'étude a souligné l'attention portée sur la manière dont Jésus parle. Avant de désigner l'objet du discours (v. 18 : écoutez *la parabole* / τὴν παραβολήν), la parabole caractérise d'abord le moyen utilisé (v. 3 : il leur parla *en paraboles* / ἐν παραβολαῖς ; v. 10 : pourquoi leur parles-tu *en paraboles* / ἐν παραβολαῖς ; v. 13 : voilà pourquoi je parle *en paraboles* / ἐν παραβολαῖς). Cette manière de parler permet à Jésus de produire différents effets sur son auditoire qui jusque-là n'avaient pas été expérimentés. À l'usage de ce nouveau langage correspond donc une spécificité des effets qu'il s'agit de décrire. Les sujets destinataires en présence (les disciples et les foules) réagissent à cette prise de parole singulière : ils interrogent sa forme (v. 10), ils en écoutent les récits et en cherchent la signification (v. 36). Le langage emprunté par Jésus agit sur les personnages et met en action certains d'entre eux. Il faut envisager l'interaction paraboles/personnages comme une relation dynamique dont les deux éléments sont indissociables. Les paraboles s'adressent à des personnages (v. 3.34) qui les questionnent (v. 10.36). Elles se proposent à nouveau à eux (v. 24.31). Cette interactivité génère du mouvement dont le récit témoigne : les personnages se rassemblent (v. 2), s'écoutent (comme aux v. 18.24.), s'interrogent (v. 10.36.51), se répètent (comme aux v. 45.47.), se répondent (v. 11.51) et se quittent (v. 53). Ce récit est avant tout l'histoire d'une rencontre tenue publiquement entre Jésus et plusieurs individus. L'événement a laissé des traces sur ses participants et ses témoins : le discours que Jésus a prononcé a été entendu (v. 51). Il est donc question ici d'une expérience de parole, d'un acte que Jésus pose devant une masse de gens pour qui cette histoire n'est pas anodine. En envisageant l'interaction paraboles/personnages, l'étude vise à rendre compte de la manière dont le parler en paraboles agit sur ses destinataires. L'effet parabole se déploie dans ce récit selon trois dimensions qui agissent concomitamment : Jésus se met à parler en paraboles et son langage suscite de l'attraction, de la participation et de la transformation. Dans ce récit de Mt 13, le parler en paraboles a la capacité de produire trois sortes d'effets sur ses destinataires : il est capable d'attirer les personnages et de susciter leur désir, il est capable de les faire participer à ses expériences narratives et d'établir un lien existentiel avec le locuteur, il est enfin capable de transformer ses destinataires en véritables interlocuteurs et de les faire accéder au principe de la personne.

a) Effet attraction

Le récit s'ouvre sur une scène d'énonciation que le narrateur prend soin de décrire en insistant principalement sur la manière dont Jésus se place par rapport aux autres personnages. L'espace s'organise entièrement en fonction de Jésus : c'est lui qui initie la mise en mouvement des foules et qui trace les lignes d'occupation du territoire. Jésus est l'unique point de repère désigné par le narrateur. L'*incipit* s'étend ainsi sur deux versets qui installent la scène en deux temps principaux :

1. En ce jour-là, *sortant* / ἐξελθὼν de la maison, Jésus *s'assit* / ἐκάθητο *au bord* / παρὰ de la mer ;
2. et de grosses foules *se rassemblèrent* / συνήχθησαν *auprès de* / πρὸς lui, si bien qu'il *monta* / ἐμβάντα dans une barque et *s'assit* / καθῆσθαι, et toute la foule *se tenait* / εἰστήκει *sur* / ἐπὶ le rivage.

Le premier temps signale une mise en mouvement de Jésus (v. 1 : ἐξελθὼν), son initiative le conduit d'un intérieur à un extérieur, d'un lieu privé (la maison) à un lieu public. Ce premier mouvement cesse au bord de mer, frontière naturelle qui délimite un premier espace choisi par Jésus. Ce rapide déplacement signe l'exposition publique et volontaire du personnage. Aucun événement n'est rapporté : Jésus ne parle pas et il n'agit pas. Pourtant, sa position statique (et silencieuse) suffit à déclencher un autre déplacement de plus grande ampleur puisque de grosses foules (v. 2 : ὄχλοι πολλοί) viennent se rassembler autour de lui. Une simple sortie de Jésus provoque un mouvement de masse. Le récit raconte comment le personnage, même silencieux, focalise l'attention. Son pouvoir attractif est signalé. Ce pouvoir est attesté dès les premiers temps du ministère public de Jésus, lorsque le narrateur raconte les effets de sa *renommée* / ἡ ἀκοὴ (4,24-25), littéralement ce qu'on *entend* de lui. Un lien d'écoute préexiste donc à cette scène du discours en paraboles. Ce qu'on entend de lui attire : le discours en paraboles n'a pas commencé que déjà les gens attendent de lui d'*entendre* quelque chose. Le premier temps d'installation des personnages signale ce pouvoir attractif de Jésus. Le texte pose Jésus comme ancrage et origine du site d'énonciation. Tous les éléments fournis le désignent comme le point héros du récit, en situation d'hyper valorisation. L'espace ne prend sens qu'à travers sa présence : ce que ce personnage va dire n'en prend que plus de valeur. L'attirance spontanée des foules nécessite néanmoins une régulation : elles se rassemblent *auprès de* / πρὸς lui (v. 2), mais manifestement *trop* près puisqu'elles déclenchent à leur tour un deuxième mouvement de Jésus. La préposition πρὸς a pour sens général l'idée de contact. Suivie ici de l'accusatif (v. 2 : πρὸς αὐτόν), cette préposition souligne donc la proximité des

personnages. La conjonction de conséquence ὥστε (v. 2) montre la relation de cause à effet entre cette promiscuité des personnages mêlés et l'isolement volontaire de Jésus dans une barque. Ce dernier déplacement n'a pas d'autre efficacité narrative que de pointer l'importance des distances entre les personnages. Il n'était pas nécessaire pour la bonne compréhension du récit d'ajouter ce deuxième mouvement qui prend donc valeur d'insistance. Par deux fois déjà Jésus avait choisi d'augmenter la distance qui le séparait des foules : en 5,1 Jésus monte vers la montagne à la vue des foules et commence alors son Sermon ; en 8,18 Jésus ordonne de gagner l'autre rive à la vue des foules *autour* / περὶ de lui et poursuit alors son activité miraculeuse. À ces deux mentions s'ajoute donc celle qui le place ici à l'écart : cette mise à distance permet la distinction des sujets présents (les auditeurs sur la terre ferme et le locuteur sur la mer) tout en maintenant Jésus à portée d'écoute. Son enseignement (5,1) et son activité (8,18) provoquent depuis plusieurs chapitres une attraction qui se confirme ici avant même que le parler en paraboles débute. On pourrait encore ajouter la portée symbolique de la barque qui fonctionne dans le premier évangile et qui signale généralement l'importance de l'événement en cours (8,23-27 ; 14,22-33). Ces deux versets manipulent plusieurs éléments topographiques qui tendent à valoriser la scène et à en accréditer la portée pour les personnages en présence. Le regard porté sur cette scène d'introduction crée un effet d'attente : les personnages en présence, comme le lecteur, sont avertis de la valeur positive de ce qui va être dit. Tous se préparent à un acte de parole et se tiennent sur le rivage comme on se tient prêt face à un événement de grande ampleur.

Jésus est donc le point de convergence de tous les regards et son parler en paraboles maintient les gens à ses côtés. Au verset 36 c'est lui qui prend l'initiative de *s'écarter* à nouveau *des foules* / ἀφείς τοὺς ὄχλους indiquant au passage la persistance de leur présence¹¹³⁷. Sa parole crée l'événement, les deux ne cesseront ensemble que lorsque Jésus quittera les lieux (v. 53). L'occupation de l'espace n'a de sens ici que par rapport à lui : l'enjeu repose bien plus sur la distance qui sépare de Jésus que sur la répartition spatiale des personnages. D'un point de vue géographique, on peut en effet remarquer la difficulté à suivre la logique des déplacements des personnages. En s'en tenant strictement aux indications textuelles, on note l'importance accordée aux distances entre les personnages au détriment de la logique de leurs déplacements. Ce ne sont pas leurs mouvements qui importent mais la régulation de leur distance par rapport à Jésus. Les déplacements de Jésus montrent un retour au lieu d'origine au milieu du récit (v. 36) : il se dirige à nouveau vers la maison, lieu du privé. Le récit

¹¹³⁷ À cette persistance correspond celle de Jésus à parler en paraboles.

n'indique pas s'il parvient à cette maison ou non et si la dimension privée l'emporte au final sur la dimension publique. Le récit rapporte que Jésus monte dans une barque (v. 2), il ne dit pas quand il en descend. Avant que le discours en paraboles commence, les déplacements de Jésus semblent cohérents avec la réalité des lieux représentés et la scène d'énonciation qui se prépare :

v. 1-2 : il sort de la maison → s'assoit au bord de la mer → monte dans une barque (*a priori* seul)

Les foules nombreuses se tiennent sur le rivage, il n'est pas encore fait mention des disciples. Les personnages sont répartis dans une zone dont les frontières sont clairement fixées. À partir du moment où Jésus parle en paraboles, plus aucun mouvement des foules n'est indiqué. Les disciples surgissent dans le récit (v. 10) et ne cessent de *s'approcher* de Jésus. Leur apparition n'est justifiée par rien d'autre qu'un rapprochement physique et une question de compréhension qui porte sur la manière de parler de Jésus. Autrement dit le v. 10 signale deux éléments qui marquent une attirance : un mouvement qui les détache de la masse initiale des auditeurs et les rapproche du locuteur, et une demande de compréhension. Jésus ne s'est pas adressé particulièrement à eux, ce sont eux qui, à l'écoute du langage parabolique, se sont sentis interpellés. Ce sont eux qui réduisent leur éloignement initial par rapport à Jésus. À partir du moment où Jésus commence à parler en paraboles, la scène d'énonciation originelle semble se modifier. Alors que le récit atteste le rapprochement des disciples (v. 10), Jésus s'éloigne physiquement comme pour maintenir la distance initiale.

v. 10 : les disciples s'approchent de Jésus (sur le rivage ? dans la barque ?)

v. 36a : Jésus va vers la maison (descend de la barque ? traverse les foules sur le rivage ?)

v. 36b : les disciples s'approchent de Jésus (de la barque ? sur le rivage ? dans la maison ?)

v. 53 : Jésus s'en va de là (de la maison ? du rivage ? de la barque ?)

Avant la prise de parole, les déplacements des personnages s'effectuent sur un plan topographique : ils permettent d'organiser l'espace et de décrire la configuration de la scène. Chacun prend physiquement ses marques pour permettre à la communication de s'établir. Ces déplacements ne concernent que les foules et Jésus. Il n'est pas fait mention des disciples avant le début du discours : aucun groupe d'individus ne se distingue avant le discours en paraboles. En revanche, au cours du discours en paraboles, les déplacements des personnages s'effectuent sur un plan relationnel : ils décrivent (par deux fois) l'attirance de quelques uns vers Jésus. Ces rapprochements (v. 10.36) sont à l'initiative des disciples. Il s'agit de

déplacements et non de positions¹¹³⁸. Lors de la prise de parole, les lignes d'occupation du territoire bougent sans que le récit soit très précis sur la manière dont cela opère : on ignore l'emplacement exact des uns et des autres. Le récit ne rend pas compte d'une répartition spatiale de ses personnages, mais raconte l'effet attractif que suscite le discours du personnage principal. Il ne s'agit plus du positionnement des auditeurs, mais de leur mouvement. À la fin de la péricope, on ne peut d'ailleurs pas savoir précisément à quel endroit de la scène fait référence l'adverbe de lieu ἐκεῖθεν / *de là* (v. 53). Cet adverbe indique simplement que Jésus quitte cet espace-*là*, défini v. 53 moins comme un espace géographique que comme un lieu de parole. Il est intéressant de noter que le positionnement de départ des personnages semble nécessaire au bon déroulement du discours, c'est-à-dire que la distance signifiée entre locuteur et auditeurs est celle qui permet d'*écouter* les paraboles. Dans cette perspective, l'organisation spatiale des personnages, largement attestée aux premiers versets du récit, n'est pas disqualifiée par une organisation plus existentielle qui lui serait supérieure. Au contraire, la distance recherchée puis posée entre locuteur et auditeurs se présente comme la condition première à toute expérience d'écoute : la distance du rivage à la barque permet au parleur de parler et aux auditeurs d'entendre. On pourrait dire que le parler en paraboles attribue *une place* aux personnages et les situe les uns par rapport aux autres.

À ce pouvoir attractif, lié au personnage et déjà connu du lecteur, s'ajoute celui du langage sélectionné. Celui-ci induit nécessairement une relation d'influence entre locuteur et auditeurs. Cette relation de maître à élèves, propre à l'enseignement, est connue du lecteur puisque les foules et les disciples l'ont déjà entretenue avec Jésus (par exemple lors du Sermon sur la montagne, chapitres 5 à 7). En revanche, le maître ajoute ici un effet supplémentaire à sa parole en imposant à ces mêmes auditeurs le détour par la narration caractéristique de la parabole. Cette fois la situation de communication implique une orientation vers autrui qui mise à la fois sur la raison de ses destinataires (le *logos*), leur affectivité (le *pathos*) et leur confiance en l'orateur (l'*ethos*). La dimension didactique fait place à une dimension plus affective et imaginative. L'étude a déjà montré comment les trois modes d'orientation définis par la rhétorique classique (*logos-pathos-ethos*) fonctionnaient

¹¹³⁸ Dans la parabole des ivraies, il est également question des serviteurs qui *se sont approchés* / προσελθόντες du maître de maison (v. 27). Ce mouvement traduit aussi l'autorité qu'ils reconnaissent à leur maître. Ils vont chercher auprès de lui une parole d'explication et lui confient leurs interrogations. Le même verbe est indifféremment employé dans le récit englobant et le récit parabolique (v. 10.27.36 : προσέρχομαι). Cette reprise du verbe en langage parabolique facilite une lecture d'ordre symbolique dans le récit englobant. En ce sens le verbe « s'approcher » pose les personnages en relation de maître à serviteurs. Leur proximité vaut pour une relation de confiance et d'obéissance.

dans la relation entre Jésus et ses auditeurs. Il faut souligner dans ce type de fonctionnement la part attractive qu'il contient. En parlant en paraboles, Jésus choisit un mode de langage transgressif qui dépasse les limites. Il oriente ses auditeurs vers un au-delà de ses récits en les incitant à tirer une conclusion du rapport qu'il établit entre le récit parabolique et leur propre existence, un lien entre ce qu'il dit et ce qu'ils sont. L'analogie est une figure qui relève du *logos* et qui se tient au fondement de la parabole : elle invite le locuteur et le destinataire à « faire un bout de chemin ensemble »¹¹³⁹, elle établit naturellement une relation minimale de confiance mutuelle. La réussite du raisonnement par analogie dépend en grande partie de la coopération des sujets destinataires, de leur acceptation à *jouer le jeu* du récit parabolique. Le langage parabolique mise sur cette relation de connivence entre Jésus et les auditeurs en présence. Les paraboles ne peuvent d'ailleurs prendre sens qu'à la condition d'être entendues : elles sont contraintes d'attirer l'auditeur à elles. Leur langage, parce qu'il est narratif, ne prend vie que dans la proximité de son destinataire et il vise la globalité de la personne à laquelle il s'adresse. En ce sens, ce langage relève également du *pathos*, il véhicule une haute valeur émotionnelle qui participe du fonctionnement créatif et inventif de la parabole. Ricœur insiste sur l'engagement *total* que ce langage exige pour faire regarder autrement la réalité et dépasser la perception habituelle des choses :

« Il est total dans le double sens qu'il engage le tout de ma vie et parce que, comme langage religieux, il vise le tout de ma vie. »¹¹⁴⁰

Les scènes de vie familières (la cuisine v. 33, la pêche v. 47-48) que construisent les paraboles facilitent l'adhésion première, voire spontanée, des auditeurs. Les références au quotidien (par exemple les travaux des champs : les semailles, les récoltes v. 3-8.24-30), l'appel au sens commun (par exemple la joie de celui qui trouve un trésor v. 44 ou l'évidence d'une graine qui germe v. 31-32), le vocabulaire simple et l'accessibilité des images sont des éléments typiques des paraboles qui nourrissent l'attirance des auditeurs pour ce genre de récits. Les paraboles font ouvertement référence à un système de valeurs établi qui peut fonctionner *naturellement* auprès des auditeurs et leur servir ainsi de point d'entrée. L'étude a déjà montré comment opérait dans le récit la valorisation du travail correctement exercé (v. 48), de l'obéissance à une autorité supérieure (v. 28-30), de la persévérance dans la durée (v. 45-47). On pourrait alors dire que les valeurs morales sélectionnées le sont d'abord pour augmenter

¹¹³⁹ L'expression est empruntée à Greimas qui l'emploie pour définir le contrat fiduciaire. Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II*, op.cit., p. 122.

¹¹⁴⁰ Paul RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, op.cit., p. 232. L'étude a déjà mentionné cet extrait de *L'herméneutique biblique* pour décrire plus précisément la place faite au *pathos* dans ce discours. Voir *supra*, p. 489.

l'effet attraction des paraboles. Elles facilitent le passage du personnage dans le monde qu'elles narrativisent. Parce qu'elles parlent d'eux de la même manière qu'eux, les paraboles attirent à elles leurs auditeurs. Elles permettent aux auditeurs de se reconnaître immédiatement dans ces récits : ce qu'elles disent les concerne. L'usage du langage parabolique, communément admis par les rabbis de l'époque, participe à rassurer l'auditoire et donc à le capter. Les foules en présence ont déjà apprivoisé cette manière de parler et connaissent le lien rassurant qu'elle tisse avec celui qui en use. Par la sélection de ce langage, elles s'attendent à une approche du sujet abordé (le *Royaume des cieux*) fondée sur l'expérience humaine, signant ainsi une volonté de proximité¹¹⁴¹. Les paraboles s'adressent à ses auditeurs en parlant d'eux, de leur façon de vivre, de leur manière d'exprimer le monde et de leurs valeurs communes. Elles entraînent leurs destinataires sur le lieu de leur intériorité (v. 3-8 : le sens du travail fourni, v. 45-46 : la quête du trésor, v. 44 : la joie éprouvée, v. 30 : la justice espérée), de leurs problématiques existentielles (v. 25 : la coexistence du mal et du bien, v. 28 : la revendication d'opérer un tri, v. 27 : les injustices apparentes). Elles interpellent leur bon sens (v. 7), leur affectivité (v. 50), leurs émotions (v. 4), leurs envies (v. 45-46), leur imaginaire (v. 32). Elles savent apprivoiser l'auditeur pour mieux l'entraîner dans leurs dynamiques narratives. Le pouvoir attractif des paraboles est constitutif de leur langage et agit d'autant plus qu'un rapport de confiance existe ici entre le locuteur et les destinataires. À travers l'analyse des techniques visant à établir l'*ethos* de l'orateur, l'étude a déjà montré l'importance de ce rapport de confiance dans un récit pragmatique comme le discours en paraboles. Ainsi l'autorité dont est revêtue Jésus concourt à l'attrance que le parler en paraboles provoque. Jésus est reconnu par les foules en présence comme le personnage qualifié pour dire ce qu'est le *Royaume des cieux*.

« Un jugement a d'autant plus de poids que celui qui l'émet est qualifié pour cela. »¹¹⁴²

Ce constat de Jouve rappelle le *poids* dont est investi le parler en paraboles du seul fait d'être placé sous la responsabilité de Jésus. L'abondance du vocabulaire (v. 39), des images (v. 32), du langage (v. 12) ou des expressions (v. 41) sémitiques renvoie à l'histoire sociale et culturelle des auditeurs en présence. Cette connivence facilite la reconnaissance de celui qui parle mais génère aussi de l'attrance vis-à-vis d'un discours qui participe au récit de leur histoire. Chaque parabole porte potentiellement l'établissement de cette relation de confiance

¹¹⁴¹ Le locuteur est effectivement ici marqué par un langage (et donc une compréhension du monde) qui le précède. Cette précédence n'empêche ni l'originalité ni l'exclusivité du propos, mais rappelle que son langage est audible et recevable parce qu'il est l'objet de codifications antérieures précises.

¹¹⁴² Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 65.

et donc de proximité entre locuteur et destinataire. La succession des paraboles permet d'accumuler ces propositions et de renforcer leurs effets attractifs. Jésus fait le choix ici d'un mode de langage qui mise sur la capacité et le plaisir des auditeurs à se laisser porter par une histoire.

Le pouvoir attractif que le personnage Jésus exerce sur les foules associé à l'effet attraction du langage parabolique établit la haute valeur du sujet pour la première fois abordé ici, *le Royaume des cieux*¹¹⁴³. Six paraboles sur sept le désignent comme objet comparé à leur récit¹¹⁴⁴. Le discours en paraboles est quasiment entièrement tourné vers l'expression du *Royaume des cieux*. Il se dote en ce sens d'une forte valeur attractive : Jésus *veut* le transmettre dans cette prise de parole¹¹⁴⁵. Le désir qu'a Jésus de faire entendre le *Royaume des cieux* participe de l'effet attraction du parler en paraboles. À partir des travaux de Greimas, on peut en effet établir que la volition introduit un lien de désir dans la relation du sujet à l'objet¹¹⁴⁶. Cet axe du désir préexiste aux auditeurs du discours en paraboles, Jésus leur rappelle lui-même :

17. En vérité, en effet, je vous dis / ἄμην γάρ λέγω ὑμῖν que de nombreux prophètes et justes ont désiré / ἐπεθύμησαν voir / ἰδεῖν ce que vous regardez et ils n'ont pas vu, et entendre / ἀκούσαι ce que vous entendez et ils n'ont pas entendu.

Un désir (corrélé à un *voir*, à une *écoute* et à une *compréhension*) précède les personnages en présence. La reconnaissance de cette précédence est placée sous la responsabilité de Jésus (λέγω ὑμῖν) qu'il prend soin de fonder en vérité (ἄμην) et de relier à la situation présente (γάρ). Une chaîne des modalisations se met alors en place : au désir passé succède un désir présent qui appelle et suscite une nouvelle réponse. Les paraboles véhiculent un objet de désir d'autant plus désirable qu'il l'a été par d'autres. Le désir se construit et se nourrit dans cette

¹¹⁴³ Il faut rappeler que les obstacles auxquels Jésus est confronté, particulièrement les conflits avec la synagogue depuis le chapitre 12, renforcent le pouvoir d'attraction du *Royaume des cieux*, devenu ici l'objet de la quête.

¹¹⁴⁴ L'étude a signalé que la parabole du semeur (v. 3-8) n'invite pas explicitement à faire acte d'analogie avec *le Royaume des cieux*. En revanche elle est immédiatement suivie par le dialogue de Jésus avec ses disciples autour des « mystères du Royaume des cieux », ce qui autorise à la lire dans la même logique comparative que les autres.

¹¹⁴⁵ Sur le rôle de la volition dans la mise en place des valeurs, voir : Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 32-33. L'étude a déjà montré comment les évaluations des personnages (notamment à travers leur savoir-dire, savoir-faire et savoir-vivre) mettent en évidence le désir qu'a Jésus de faire entendre *le Royaume des cieux*.

¹¹⁴⁶ « L'introduction, dans la grammaire superficielle, de la *modalité* du vouloir permet la construction d'énoncés modaux à deux actants : le sujet et l'objet. L'axe du désir qui les réunit autorise, à son tour, de les interpréter sémantiquement comme un virtuel *sujet performateur* et un objet *institué en valeur*. », Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens*, op.cit., p. 171.

relation : les sujets destinataires en présence ne désirent pas de manière autonome, ils sont incapables d'accéder directement à l'objet-*Royaume des cieux*. Dans cette perspective, le discours en paraboles atteste qu'il n'y a pas de spontanéité du désir et notamment du désir pour le *Royaume des cieux*. Le texte raconte qu'ici et maintenant un désir est suscité, donc proposé (v. 24.31.33), « encore une fois » (v. 45.47) : il interpelle des auditeurs présents (ἀκούσατε v. 18) et s'adresse à eux au présent (ἀκούετω, v. 9.43) dans un espace délimité par l'écoute. Le *Royaume des cieux* devient le lieu d'investissement, l'objet de désir mis à portée d'écoute et de regard. En ce sens, le parler en paraboles suscite du désir, celui que Jésus déploie pour le *Royaume des cieux*. Le mode de langage parabolique prend en charge une partie de l'attraction du sujet pour l'objet, en exprimant la volonté insistante de Jésus à faire comprendre le *Royaume des cieux*.

« C'est cette force de persuasion qui, étant un moyen d'enseignement et de prédication, est la source de notre attirance envers l'œuvre. »¹¹⁴⁷

La force d'attraction du parler en paraboles renvoie au lien que les personnages en présence établissent avec le parleur. Les auditeurs sont placés en situation de manque, un manque initial qui fonde leur itinéraire. Selon le vocabulaire matthéen, il s'agit essentiellement d'un manque de *compréhension* / σύνεσις. Cette compréhension-là est construite dans le récit en lien étroit avec les verbes *entendre* / ἀκούω et *voir* / βλέπω (cf. les versets 13 à 17). Au v. 17 Jésus met en lumière ce manque lorsqu'il fait référence aux prophètes et aux justes qui ont désiré voir et entendre. Il propose son parler en paraboles comme une réponse à ce désir. Le langage parabolique et le désir de comprendre peuvent se rencontrer, faire acte de compréhension dans ce cadre de communication. Autrement dit on peut décrire le parler en paraboles, on peut le raisonner, mais il ne fonctionne réellement que dans la communication qui l'expérimente. Le récit inscrit les auditeurs dans un désir de compréhension tout en leur désignant le désir qui cherche à leur répondre. Cette compréhension se situe à un niveau narratif : elle se joue dans la narration parabolique, mais elle fait également le récit de l'auditeur en lien avec le locuteur. C'est le récit qui permet de comprendre, c'est-à-dire de voir et d'entendre, de poursuivre son propre récit. En se fondant sur les Écritures (citation d'Ésaïe v. 14-15), Jésus se fait d'ailleurs l'interprète de l'histoire de ses auditeurs. L'accomplissement qu'il considère effectué (v. 14) oriente le récit collectif qui relie les auditeurs entre eux et les inscrit dans le même axe de désir que leurs prédécesseurs. L'argumentaire fourni (v. 16-18) consiste à leur faire partager non pas une opinion mais une

¹¹⁴⁷ Boris TOMACHEVSKI, « Thématique », in T. TODOROV, *Théorie de la littérature*, op.cit., p. 296.

promesse d'expérience, celle de pouvoir vivre maintenant ce que d'autres ont désiré vivre avant eux. Cette expérience se situe dans l'écoute du parler en paraboles, dans la capacité des auditeurs à s'en remettre à ces récits. C'est sur la parole de Jésus que les auditeurs sont appelés à faire l'expérience de ces paraboles ou plus précisément encore sur sa capacité à les transformer en véritables Sujets de désir pour *le Royaume*¹¹⁴⁸. Aux v. 34 et 35, le narrateur appuie le projet annoncé par le personnage principal : accomplir la prophétie. Le narrateur parle de l'exclusivité du parler en paraboles, ce qui produit un effet d'insistance et souligne la réussite totale de l'accomplissement :

34. De *toutes ces choses* / ταῦτα πάντα, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de *rien* / οὐδὲν *sans parabole* / χωρὶς παραβολῆς

35. *afin que* / ὅπως s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète [...]

Ce bref sommaire montre au passage que Jésus n'agit pas ici en totale autonomie : son parler en paraboles est orienté par une autorité supérieure. La volonté de Dieu surpasse la volonté du personnage, Jésus n'agit ici que dans le cadre prédéfini de la prophétie. Le désir auquel Jésus vient répondre dans ce discours exprime donc un désir qui lui est supérieur et qui le mandate pour parler en paraboles. On pourrait le dire en d'autres termes et souligner que le désir exprimé par Jésus témoigne d'un autre, le désir de Dieu pour dire *le Royaume* aux foules en présence. Ce sommaire rappelle enfin le type d'intervention que le narrateur effectue dans le récit. Il vient appuyer les commentaires du personnage principal. À un niveau discursif, l'étude a déjà montré comment le narrateur occupait sa fonction de régie et comment il organisait son récit pour orienter sa réception. Il a été alors montré qu'il y avait identité entre le commentaire du personnage Jésus et le commentaire du narrateur : « les jugements du narrateur et du personnage se confirment mutuellement »¹¹⁴⁹. Ils appellent tous les deux à l'écoute et le font de la même manière, au point de maintenir une ambiguïté sur le responsable des deux injonctions v. 9 et 43. Tous deux nourrissent le flot de paraboles : le personnage précise « *encore une fois*, le Royaume des cieux est semblable à » (v. 45.47) et le narrateur annonce « il leur proposa *une autre parabole* » (v. 24.31.33.). Ils unissent leurs efforts pour produire du parler en paraboles. Ce mode de redondance met nettement en valeur la dynamique narrative des paraboles : le narrateur porte le lecteur, comme le locuteur porte les auditeurs, au plus près du récit parabolique. Ces redondances montrent comment le narrateur

¹¹⁴⁸ Dans l'analyse de la phase de manipulation du parcours narratif du personnage Jésus, l'étude a montré ce *vouloir-faire-entendre* en action. Voir particulièrement *supra*, p. 497-499.

¹¹⁴⁹ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 97.

participe de la même dynamique que son personnage en accompagnant son désir de faire entendre *le Royaume*. L'attraction suscitée par le parler du personnage est supportée par le narrateur.

L'interaction paraboles/personnages repose en premier lieu sur l'attirance qui s'exerce entre ces deux éléments. Le récit raconte différentes sortes de proximité que le parler en paraboles est capable de générer. Il est question d'une proximité physique que les paraboles participent à mettre en place : elles situent les personnages les uns par rapport aux autres, elles leur désignent une place. Ces distances engendrent des mouvements plus intérieurs, significatifs d'expériences plus existentielles. Par effet attraction, les paraboles déplacent les personnages tant sur un plan géographique que sur un plan existentiel. Les paraboles misent également sur une proximité langagière avec les auditeurs. Sur un plan sémantique, syntaxique et pragmatique, elles sélectionnent et combinent leurs termes de telle manière que les auditeurs s'y reconnaissent immédiatement. Les images, les actions et les valeurs communes participent à l'effet attraction des paraboles sur leurs auditeurs. Une proximité s'établit entre le récit parabolique et le tout du sujet destinataire. L'interaction paraboles/personnages est construite par le récit selon un axe du désir. Le récit raconte l'émergence d'un désir. Il s'agit du désir de *voir*, d'*entendre* et de *comprendre* ce que d'autres *ont désiré* avant. Ce désir-là fait émerger le désir des auditeurs en présence auquel Jésus offre de répondre ici et maintenant. Les paraboles mettent leurs auditeurs au bénéfice du désir de Jésus d'offrir *la parole du Royaume*. Cet axe du désir atteste leur capacité à attirer les auditeurs, à les capter en vue d'agir sur eux.

b) Effet participation

Une fois la scène d'énonciation installée, la première parabole est insérée dans le récit. Au v. 3 Jésus commence par raconter la parabole du semeur. Il s'agit de la première prise de parole rapportée et la seule à ne pas être introduite par une formule comparative (contrairement aux six autres paraboles v. 24.31.33.44.45.47). Sans aucune préparation, le narrateur plonge directement son lecteur dans un flot de récits paraboliques déjà commencé (v. 3) :

Et il leur *parla* / ἔλάλησεν [aoriste] de beaucoup de choses en paraboles,
disant / λέγων [présent]

L'emploi de ἰδοὺ en début de parabole cristallise cette impression d'intrusion dans le discours. L'interjection atteste un surgissement de parole, le discours est donc déjà en cours lorsque la première parabole est rapportée. À ce premier micro-récit correspond un premier

élan des disciples, attesté par le fait qu'ils *se rapprochent* / προσελθόντες de Jésus et lui posent une question au sujet de ce qu'il vient de dire (v. 10). La parabole racontée publiquement attire l'attention de quelques uns. Cet intérêt manifeste une première intention du discours en paraboles, quasiment commune à tous les discours, qui est de capter l'auditoire. En montrant l'attrance que le récit parabolique brut (v. 3-8) suscite chez les disciples, le narrateur raconte un processus d'écoute qui s'enclenche. Jusque-là absents du récit et principalement de la scène de départ, les disciples apparaissent brusquement et sont pris d'un élan vers Jésus. Ils se démarquent ainsi de la masse anonyme de départ tout en restant encore spectateurs de la scène d'énonciation. Dans un premier temps, il s'agit donc d'une extraction de l'ensemble des auditeurs. Parmi les foules en présence, le v. 10 raconte que quelques uns se détachent par eux-mêmes de la masse (« ils s'approchèrent »), sont nommés (« les disciples ») et accèdent à la parole (« ils lui dirent »). L'étude a déjà montré comment le narrateur focalise les regards sur Jésus et comment il fixe l'attention sur les récits paraboliques : le locuteur et sa parole fonctionnent comme des aimants qui attirent à eux des auditeurs. L'attention du récit comme des personnages en présence est entièrement portée sur Jésus. La réponse qu'il fournit aux premiers intéressés rappelle aussi l'importance de l'enjeu : il s'agit d'entendre (et de voir) ce que les prédécesseurs ont désiré voir mais n'ont pas vu (v. 13-17). Un horizon d'attente se crée au-delà de ces paraboles : les auditeurs présents sauront-ils voir ce que les autres n'ont pas vu ? Ce qui est donné à voir se situe bien dans ces courts récits qui, selon le narrateur, proclament « des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde. » v. 35. Dans son explication aux disciples (v. 11-17), Jésus désigne les paraboles comme le lieu de parole où quelque chose est à voir et à entendre. Il existe *une manière* de voir et d'entendre. Les destinataires sont appelés à acquérir cette manière, telle une compétence à la pratique de l'écoute. Ils sont sommés d'établir un lien d'écoute avec ces paraboles (v. 9.18.43). À leur question sur le pourquoi de ce mode de langage (v. 10), Jésus répond en recentrant leur attention sur le récit parabolique (v. 18). Il les resitue dans l'axe de communication pour qu'ils redeviennent les auditeurs de départ : « vous donc, écoutez » v. 18. Il ne s'agit pas d'écouter une parabole particulièrement, mais d'écouter la succession des paraboles : leur enchaînement continu vaut pour une valorisation du parcours qu'effectue l'auditeur. En se succédant, ces récits favorisent une pratique continue : écouter le discours en paraboles, c'est aller de narration en narration, accumuler les histoires. Seules les questions des disciples semblent marquer une pause dans ce flux narratif. Jésus interrompt son parler en paraboles v. 10 pour leur fournir une explication sur sa manière de parler, mais sa réponse aboutit finalement à une explication allégorique du semeur (v. 19-23) qui ouvre

immédiatement à une nouvelle série de micro-récits (v. 31-33). Leur seconde demande suscite au v. 36 une explication allégorique des ivraies (v. 37-43), qui ouvre à son tour à une nouvelle série de paraboles (v. 44-50). Il faudra revenir sur ces deux explications allégoriques présentées comme des suspensions narratives à l'intérieur du discours. Dans un premier temps il s'agit de montrer que les paraboles visent la participation de leurs sujets destinataires. Ce mode langagier repose en effet sur une relation aux autres fondée sur le cheminement commun : les paraboles ne fonctionnent que sous réserve d'un lien de connivence et de confiance entre locuteur et destinataires. À leur insu ou non, les auditeurs en présence sont placés dans un circuit d'échange qui les rend participants d'une activité de parole. La répétition de l'expression « le Royaume des cieux est semblable à » (v. 24.31.33.44.45.47) indique la volonté insistante de Jésus de faire participer ses auditeurs à une quête du *Royaume* via ces récits. L'expression répète que *le Royaume* se dit dans l'événement de la rencontre entre l'auditeur et le récit : elle fait de ces micro-récits des paraboles pragmatiques qui visent à déclencher une expérience narrative chez l'auditeur. Ce discours raconte avant tout une expérience narrative en cours. Cela signifie en creux que le texte rapporte un événement de parole en train de se dérouler. Il raconte une parole en action mais ne l'analyse et ne la commente que malgré lui. L'utilisation de la focalisation externe interdit l'accès à l'intériorité des personnages. Le récit se contente de raconter une difficulté à *bien* entendre et une insistance à *vouloir faire entendre* malgré tout. L'étude a déjà signalé la mise en avant de l'effort interprétatif et les déplacements constitutifs des paraboles. Le langage parabolique est par définition un langage figuratif qui projette au-delà de lui-même sa signification (παράβαλλω). Alors que le contexte large du chapitre 13 est un contexte d'opposition et de séparation, Jésus prononce ici un discours qui mise sur la proximité et la participation des auditeurs. Il les invite à entrer dans des histoires qui n'ont jamais été proposées jusque-là. Il fait le choix du lien dans un contexte de rupture. Le chapitre 12 est marqué par des conflits violents qui l'opposent aux Pharisiens et instaurent de la distance entre les personnages. À l'inverse le chapitre 13 suscite de la proximité par l'effet attractif des paraboles et propose un chemin commun à parcourir par leur effet participant. Le texte suscite du lien entre Jésus et ses auditeurs : les paraboles les rapprochent. Le lien qui s'établit avec Jésus est un thème qui parcourt le récit de la fin du chapitre 12 à la fin du chapitre 13. Avant que le discours commence, il était déjà question d'interroger la nature du lien qui unit à Jésus à travers une mise en récit des liens familiaux en 12,46-50. Après le discours, il est une nouvelle fois question d'interroger le lien qui unit à Jésus à travers une mise en récit des liens sociaux (13,54-58). Que ce parcours de lecture soit volontairement programmé ou non, le fait est que

le lecteur y est soumis : il convient d'observer plus précisément comment ce lien est raconté dès la fin du chapitre 12 et comment le discours en paraboles le traite.

Le discours en paraboles est en effet encadré par deux courts récits qui traitent chacun d'un lieu d'origine : la famille (et plus particulièrement *la mère* / ἡ μητήρ placée en tête de cortège) et le pays (et plus particulièrement *la patrie* / ἡ πατρίς, littéralement *le pays du père*)¹¹⁵⁰. Plus précisément encore, on peut dire que ces deux textes abordent deux lieux propres à l'histoire personnelle de Jésus et dans lesquels s'ancre habituellement l'histoire de tout individu. Ces deux textes parlent de ce qui précède et détermine en partie l'individu (la famille et le pays). Ils encadrent paradoxalement un discours qui inscrit son auditeur dans une histoire collective (celle du peuple de Dieu) et lui ouvre un avenir (*le Royaume des cieux*). Ces deux textes parlent de la personne Jésus alors que le discours n'a que *le Royaume* pour sujet. Ils se contentent de rapporter une conversation en milieu fermé alors qu'en 13,1-53 il s'agit d'un discours public. Ils font état de personnes (la mère, les frères, le charpentier, les sœurs, Jacques, Simon, etc.) alors que le discours parle d'une humanité en action (un homme qui sème, une femme qui cuisine, etc.). Le lien familial et le lien social sont au coeur de leur intrigue et en constituent les thèmes principaux. Ainsi l'encadrement direct du discours porte l'attention sur la nature du lien qui unit à Jésus. Ce lien continue d'être en jeu au cours du discours en paraboles. Il convient maintenant d'observer comment ces deux péripécies racontent ce lien et comment elles permettent de le comprendre au cours du discours en paraboles.

12,46-50

46. Il parlait encore aux foules, voici que sa mère et ses frères se tenaient dehors, cherchant à lui parler.

47. Quelqu'un lui dit : « Voici ta mère et tes frères se tiennent dehors, cherchant à te parler. »

48. Répondant, il dit à celui qui parle : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? »

¹¹⁵⁰ L'étude reprend ici plusieurs arguments déjà avancés dans l'analyse de la mise en clôture de Mt 13,1-53 mais en propose une nouvelle mise en perspective notamment grâce à l'effet attraction des paraboles et du lien spécifique qu'il crée. Voir *supra*, p. 139-146. La lecture des deux péripécies encadrant le discours en paraboles est présentée de manière plus détaillée dans : Céline ROHMER, « Aux frontières du discours en paraboles (Mt 13,1-53) », *Bib* 92 (2011), p. 597-610.

49. Et tendant sa main vers ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères.

50. En effet, celui qui fait la volonté de mon père qui est aux cieux, lui, est mon frère et ma sœur et ma mère. »

Il ne s'agit pas ici de proposer une exégèse détaillée du récit, mais de souligner, à travers une lecture suivie, comment il permet de mettre en valeur la nature du lien qui unit Jésus aux auditeurs des paraboles. La première péricope détermine le contexte immédiat du discours en paraboles. Elle présente en effet Jésus qui enseigne publiquement à des foules : λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις (12,46). Un vocabulaire identique est utilisé dans l'*incipit* du discours en paraboles (13,2-3) dans lequel on retrouve le passage de l'intérieur à l'extérieur (13,1 : ἐξελθὼν τῆς οἰκίας et 12,46 : εἰσπήκισαν ἔξω). Les deux scènes se situent sur une même séquence temporelle (13,1 : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ). Comme au début du discours, la scène mentionne des foules mais la présence des disciples n'est attestée que plus tard, dans l'après coup de l'action principale (v. 49). Comme en 13,54-58 ces derniers restent totalement inactifs pendant la scène, ils ne participent pas au déroulement de l'intrigue. Leurs interventions pendant le discours en paraboles n'en prennent que plus de valeur et soulignent d'autant plus l'efficacité du langage parabolique. La péricope 12,46-50 rapporte donc comme principal événement une non-rencontre entre Jésus et sa famille biologique.

→ Au **verset 46** surgit (ἰδοὺ) un événement extérieur à la scène d'enseignement. Sa mère et ses frères sont restés à l'extérieur et *réclament* / ζητοῦντες de *lui parler* / αὐτῷ λαλῆσαι (v. 46)¹¹⁵¹. Apparaissent ici des personnages, non pas porteurs d'un désir d'entendre, mais d'une exigence de parole. L'intérieur de la scène est caractérisé par une écoute de la parole dont Jésus a l'exclusivité. À l'extérieur, les rôles semblent inversés et les personnages réclament de parler à Jésus et attendent de lui qu'il les écoute. On ignore de quoi ils veulent parler, l'objet de parole ne semble avoir aucune importance au regard de l'intrigue. En 12,46 les personnages surgissent (ἰδοὺ) pour interrompre l'enseignement aux foules et prendre la parole. Une parabole surgira (ἰδοὺ) à son tour en 13,3 afin d'enseigner aux foules et de les inclure dans un circuit de communication. Ce verset 46 situe déjà l'enjeu de l'événement : le

¹¹⁵¹ Le verbe ἵστημι est ici conjugué au plus que parfait de l'indicatif à la voix active, 3^e personne du pluriel : « ils s'étaient placés ». Ce choix de conjugaison indique que les personnages se sont placés volontairement dans cette situation. On ne peut pas interpréter leur position comme le résultat d'une exclusion : ce sont eux qui se tiennent en dehors du lieu de parole déterminé par Jésus.

lien familial qui unit ces personnages à Jésus pèse sur leur réclamation. Le récit s'appuie sur ce lien naturel pour dérouler son intrigue. Le lien familial est donc reconnu comme un lien important et transforme en partie cette demande en un dû. On cherche à obtenir quelque chose de Jésus, en s'appuyant sur le fait qu'il s'agit de *sa* mère et de *ses* frères / αὐτοῦ. Ces personnages, tenus à distance, n'accèdent pas au discours direct. Leur parole n'est pas effective, elle ne porte sur aucun objet et n'embraye pas sur la réalité. Le narrateur ne met en avant que leur revendication et leur appartenance biologique à Jésus.

→ Le **verset 47** est omis chez un bon nombre de témoins grecs de qualité¹¹⁵². On peut effectivement comprendre les réticences qu'il inspire puisqu'il ne fait que reprendre la formulation du verset précédent. Cette répétition insiste néanmoins sur le lien familial qui unit les personnages extérieurs à Jésus. Le v. 47 met une nouvelle fois en lumière ce lien qu'il dépeint en creux comme une relation admise et valorisée. On peut noter encore que le verbe ἵστημι, conjugué au plus que parfait v. 46, est conjugué ici au parfait (ἔστηκασιν). Le parfait indique proprement l'état présent qui résulte d'un fait passé, il se traduit donc généralement par un présent : « ta mère et tes frères *se tiennent* dehors ». Il exprime une action passée dont l'écho demeure et à laquelle on souhaite donner un relief particulier. Ce changement de temps porte l'accent sur l'insistance avec laquelle ces personnages réclament Jésus. C'est bien leur demande appuyée qui provoque le nœud de l'intrigue et cette demande se fonde sur le lien familial. Il faut souligner l'indifférence première dont Jésus fait preuve devant la situation. Il faut que quelqu'un l'interpelle de l'intérieur pour qu'il prenne acte de la demande. Au plan narratif, seul l'événement intérieur fonctionne en faisant progresser l'intrigue. L'intérieur – lieu de la parole d'enseignement et lieu de communication – s'en trouve valorisé au détriment de l'extérieur – lieu de la parole revendicatrice et lieu d'indifférence. À l'intérieur, un lien à Jésus s'établit. À l'extérieur, il n'y a pas de communication : les personnages ne participent pas à la progression de l'intrigue.

¹¹⁵² Du point de vue de la critique textuelle et selon l'état actuel des connaissances, l'appartenance de ce verset au texte primitif n'a effectivement pas pu être totalement assuré. Le v. 47 est entièrement omis chez plusieurs témoins importants, notamment plusieurs témoins grecs constants de premier ordre (majuscules) et quelques manuscrits supplémentaires de second ordre, les deux manuscrits de la *Vetus Syra* (*Syrus Sinaiticus* et *Syrus Curetonianus*, datés aux environs du 3^e/4^e siècle) et dans les versions coptes (sahidiques) du Nouveau Testament. Pour les témoins en faveur du verset, il faut citer un plus grand nombre de témoins grecs constants de premier ordre (majuscules), le texte majoritaire de la Koinè (incluant le texte byzantin), la Vulgate, une large partie de la tradition latine ancienne, quelques témoins syriaques et les autres versions coptes (moyen-égyptien et bohairique). Les témoins qui maintiennent ce verset semblent l'emporter sur les autres tant en nombre qu'en qualité.

→ Le **verset 48** confirme l'indifférence première de Jésus qui se contente de répondre au messenger. Il ne s'adressera jamais directement à sa mère et à ses frères : il n'y a aucun lien de parole entre eux¹¹⁵³. La question de Jésus est particulièrement cinglante : *Τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου ; / qui est ma mère et qui sont mes frères ?*. Non seulement il ne répond pas à la demande exprimée, mais il remet en question le lien familial qui fondait cette réclamation. Le pronom interrogatif *τίς* est répété deux fois et interroge donc chaque lien naturel évoqué. La construction sera inversée v. 50 où le pronom relatif *ὅστις* / *celui qui* se rapporte à la fois au frère, à la sœur et à la mère. L'effet d'unité v. 50 souligne la radicalité de la remise en question du lien familial repris v. 48 : l'un rassemble (v. 50), l'autre disperse (v. 48). Jésus saisit l'occasion qui lui est donnée pour déplacer la question du lien familial sur un plan plus général, celui de l'identité. Il interroge l'identité de ces personnes restées à l'extérieur en remettant en cause l'exclusivité du lien familial. La remise en cause ne porte pas sur la personne de sa mère ou de ses frères, mais sur le lien familial comme lien relationnel ultime. Les personnages extérieurs s'arrogeaient une identité que Jésus ne reconnaît pas comme lien ultime. Il désigne un autre lien qu'il situe sur un autre plan : il ne s'agit plus d'un lien biologique, mais d'un lien existentiel qui unit l'individu à son « père qui est aux cieux » v. 50. Le v. 48 marque le passage d'une conception biologique du lien à une conception existentielle. Le glissement s'opère avec les mots *μήτηρ* / *mère* et *ἀδελφοὶ* / *frères*. Jésus n'accorde pas de légitimité à leur demande de pouvoir, mais pose sa propre définition des mots « mère » et « frères » en absolu. Dans l'évangile de Matthieu, ce récit est le seul exemple où cohabitent les deux niveaux de lecture du mot « frères », un niveau biologique et un niveau existentiel. En dehors de cette péricope, le niveau de lecture ne pose *a priori* pas de difficultés¹¹⁵⁴. Le mot « frères », désignant le lien existentiel, se retrouve particulièrement dans les discours, comme dans le Sermon sur la montagne (5,22^{x2}.23.24.47 et 7,3-5) ou le discours sur la vie communautaire (18,15^{x2}.21.35). Les autres mentions se situent plutôt en fin d'évangile (23,8 et 25,40) lorsque Jésus annonce son départ. Dans cette perspective, le mot « frères »¹¹⁵⁵ apparaît en 28,10 comme la confirmation du déplacement

¹¹⁵³ De nombreux témoins de qualité ne reprennent donc pas le v. 47. Dans cette hypothèse, le *répondant* / *ἀποκριθεὶς* du v. 48 pourrait s'adresser à sa mère et à ses frères. Le v. 47 permet tout de même au récit de gagner en plausibilité et correspond davantage au déroulement que l'évangile de Marc propose (Mc 3,31-35).

¹¹⁵⁴ Le relevé des occurrences du mot « frères » désignant le lien biologique ne fait pas problème. Il est ainsi utilisé pour mentionner les fratries parmi les disciples (4,18^{x2}.21^{x2} ; 10,2^{x2} ; 17,1 ; 20,24), les liens familiaux en général (10,21^{x2} ; 19,29 ; 22,24^{x2}.25^{x2}) et les frères de quelques personnages (Juda en 1,2 ; Jéchonias en 1,11 ; Hérode en 14,3).

¹¹⁵⁵ Mt 28,10 : « Alors Jésus leur dit : "Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée : c'est là qu'ils me verront." ». On peut s'interroger pour savoir si le mot « frères » se rapporte ici aux seuls disciples de Jésus ou bien répond à une définition plus large, donnée en 12,50.

effectué au chapitre 12. On peut enfin rappeler que les seules mentions des frères biologiques de Jésus se trouvent dans ce récit qui précède le discours en paraboles et dans le récit qui le suit directement (13,55). Ces frères-là ne participent pas à l'événement de parole qui se déroule à l'intérieur. La nature de leur lien ne suffit pas à susciter un lien de parole. Ces frères biologiques encadrent le discours en paraboles et renforcent l'idée d'un fil conducteur au sujet du lien à Jésus, ou plus exactement de la nature de ce lien qui court de la fin du chapitre 12 à la fin du chapitre 13.

→ Le **verset 49** entérine le déplacement lexical qu'effectue Jésus. En attribuant aux personnages désignés de sa main le titre de *frères* ou de *mère*, Jésus montre qu'il ne s'agit pas ici uniquement de relation naturelle. Le lien biologique (y compris le lien maternel) ne correspond pas au lien premier et ultime qui unit à Jésus. L'emploi du mot « mère » atteste qu'il ne s'agit pas seulement d'un lien fraternel et spirituel, mais bien d'un lien intime et existentiel. Seul Matthieu rapporte un geste de la main qui appuie davantage encore le propos qui l'accompagne¹¹⁵⁶. Le geste apporte une dimension concrète à la nouvelle compréhension du lien à Jésus, il établit une relation de maître à disciple, il montre publiquement la relation existante, il signifie la réalité du lien. On trouve une reprise exacte de l'expression (ἐκτείνας τὴν χεῖρα) en 14,31 alors qu'il est manifestement question de la relation établie entre Jésus et Pierre. Les disciples, dont la présence n'était jusque-là pas attestée, sont ainsi distingués parmi d'autres, marqués du sceau de la confiance que Jésus leur attribue. Ils sont qualifiés de *siens* / αὐτοῦ, le lien à Jésus est établi et reconnu par le Maître lui-même¹¹⁵⁷. La reprise de l'interjection (ἰδοὺ) rappelle également le surgissement de la réclamation des personnages extérieurs : l'événement nouveau n'est pas leur demande inappropriée mais ce lien existentiel entre Maître et disciples. Le geste de la main garantit le passage d'un niveau de compréhension à un autre : sans lui, l'ambiguïté de l'identité de la mère et des frères demeurerait. L'utilisation du support gestuel et l'abondance des embrayeurs (pronoms, adjectifs possessifs et déictiques) participent à un effet de proximité réduisant la distance entre les personnages et Jésus. Le lieu de parole est désigné comme le lieu où se joue le lien à Jésus.

¹¹⁵⁶ Voir les parallèles en Mc 3,31-35 et Lc 8,19-21.

¹¹⁵⁷ Une étude plus approfondie de ce texte devrait encore porter attention à la signification de ce geste, notamment du point de vue de la tradition. Le commentaire de Luz rappelle sur ce point : « In the tradition the gesture of stretching out the hand has many connotations. It can indicate the need for help (cf. 12 :13), hostility (cf. 26 :51), attention, including God's attention, or-very frequently in the LXX-his power and his judgment. In Matthew it indicates in the healing narrative of 8 :1-4 Jesus'loving and powerful attention to the sick person 8 :3), in the symbol-laden story of the sinking Peter his protective power (14 :31). », Ulrich LUZ, *Matthew 8-20, op.cit.*, p. 225. L'étude se contente ici de souligner la portée significative du geste, à savoir l'expression de la nature du lien à Jésus.

C'est une parole de mise en relation. Cette péricope est souvent lue comme l'attestation d'une séparation supplémentaire : après s'être séparé du groupe religieux des Pharisiens (12,1-45), Jésus se séparerait ici du groupe familial¹¹⁵⁸. Or il s'agit plutôt d'un récit d'adhésion : le texte raconte une proximité nouvelle. Le lien intime ne se tisse pas exclusivement à travers le lien naturel, mais est offert dans une relation d'écoute et de parole. Le récit propose une définition du disciple à travers une valorisation du lien d'écoute et raconte une relation à Jésus fondée sur le don. Pour cela, le texte, généralement interprété comme le récit de la véritable famille de Jésus¹¹⁵⁹, mise sur un changement de type de langage et invite le lecteur à comprendre au-delà de ses valeurs habituelles. La valeur familiale est utilisée en ce sens qu'elle est déplacée à un niveau supérieur, et trouve son origine en ce « Père qui est aux cieux » (v. 50).

→ Le **verset 50** opère un second déplacement : le disciple n'est pas uniquement celui qui est désigné en situation d'écoute, il est plus largement « celui qui fait la volonté [du] père qui est aux cieux » / ὅστις ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Faire la volonté du Père constitue un choix que Jésus reconnaît ici publiquement chez ses disciples et au nom duquel le lien familial perd de sa valeur. Le parcours de sens que Jésus impose débute par la reconnaissance d'une hyper valorisation du lien familial (ils réclament leur dû en demandant à lui parler), passe par un changement de niveau de lecture (le frère et la mère ne désignent pas qu'un lien biologique, mais au-delà, signifient le lien intime qui unit à Jésus) et aboutit à la définition du disciple qui agit selon une volonté qui lui est supérieure. Le lien au Père céleste prime sur le lien originel et élémentaire que représente la mère. La mise en pratique de la volonté du Père est hiérarchiquement placée au-dessus de la satisfaction d'une réclamation de la mère et des frères biologiques. L'écoute de la parole et la pratique de la volonté du Père correspondent indistinctement à un même type de relation à Jésus dont seul le Père céleste est l'origine. De ce lien au Père découle une relation de *frère*, *sœur* et *mère* à Jésus, donc un lien intime et fort. On peut souligner que seule la relation paternelle biologique n'est pas mentionnée dans ce récit, sans doute pour mieux faire place au seul « Père qui est aux cieux »¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁸ Sur ce point particulièrement, voir : Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, op.cit., p. 187-188.

¹¹⁵⁹ « In short, the true family of Jesus is the church that stands under his protection. », Ulrich LUZ, *Matthew 8-20*, op.cit., p. 225.

¹¹⁶⁰ On peut déjà signaler ici que Joseph, personnage particulièrement absent de l'évangile, n'est pas inclut dans la liste des membres de la famille : le lien au père biologique n'est pas mentionné. Le seul passage de l'évangile qui fait mention d'un lien biologique entre Jésus et un père se trouve en 13,55. À la suite du discours en paraboles, il est effectivement question de Jésus comme « fils du charpentier ». Dans ce cas, le Père céleste n'est pas nommé : il n'y a aucune mise en concurrence possible entre ces deux pères.

Ce court épisode qui précède le discours en paraboles laisse à l'extérieur des personnages sans aucun lien de parole avec Jésus. Le lien familial est reconnu en creux comme un lien important et valorisé au point même de l'estimer supérieur à l'autorité de Jésus¹¹⁶¹. Or cette valeur familiale, signe de ce que l'individu ne choisit pas mais dont il hérite, est déclassée au profit d'une autre valeur qui en appelle au choix de l'individu. Il ne semble pas s'agir *a priori* d'un traité contre les relations familiales, mais de la désignation d'un lien existentiel plus important, plus urgent à rétablir. Jésus donne la priorité à ce qui relie l'individu à sa parole, à la volonté de son Père. Malgré ce lien familial mis en avant, la demande de ces personnages n'aboutit donc pas. Jésus fait émerger de leur réclamation une définition du disciple. En jouant sur le registre des mots, Jésus change la nature du lien valorisé : du lien familial, il fait passer au lien existentiel. Une écoute corrélée à une mise en pratique participe de ce nouveau lien que Jésus désigne explicitement comme premier. Rendu attentif à ce qui définit un disciple (« faire la volonté du Père » 12,50) et familiarisé au changement de registre, le lecteur aborde ensuite le récit du discours en paraboles. Le langage parabolique va conforter le lecteur dans le changement de registre où les mots et les récits signifient au-delà d'eux-mêmes. Ce langage va également utiliser les valeurs admises par les auditeurs (le travail, la justice, la récompense, etc.) pour en désigner une autre, plus urgente et plus importante. La question du *faire la volonté du Père* a été ouverte et les paraboles vont raconter un *faire* également à l'ouvrage. Averti de l'impossibilité de créer un lien avec Jésus en restant à l'extérieur, le lecteur est invité à entrer dans ce lieu de parole, à se maintenir dans sa proximité. Le discours en paraboles n'aura de cesse de rappeler les auditeurs à leur devoir d'écoute. Ce premier mouvement signifié en 12,46-50 initie à une lecture participative du discours en paraboles, en ce sens qu'il trace un parcours de compréhension balisé par un *faire*, une *écoute* et un *lien* à Jésus. Il prépare à une autre forme de mise en relation que le langage parabolique est prêt désormais à faire fonctionner.

¹¹⁶¹ Dans les évangiles, les relations familiales sont massivement dépeintes comme des relations admises qui peuvent aller jusqu'à imposer des contraintes sociales. À plusieurs reprises, Jésus est amené à rappeler la nécessité d'envisager de rompre avec elles pour faire émerger une prise de position individuelle face à l'appel radical qu'il lance. Sur ce sujet, l'étude s'appuie sur le travail de Zwilling qui a montré toute l'importance accordée aux liens familiaux dans les évangiles mais aussi les enjeux existentiels qui les traversent : Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, LeDiv (238), 2010.

13,54-58

54. Et allant vers sa patrie, il les enseignait dans leur synagogue, au point qu'ils étaient stupéfaits et disaient : « D'où lui [viennent] cette sagesse et les miracles ?

55. Celui-ci n'est-il pas le fils du charpentier ? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie et ses frères Jacques, Joseph, Simon et Judas ?

56. Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes chez nous ? D'où lui [viennent] donc toutes ces choses ?

57. Et ils étaient scandalisés par lui. Jésus leur dit : « Un prophète n'est pas sans valeur si ce n'est dans sa patrie et dans sa maison. »

58. Et là, il ne fit pas beaucoup de miracles à cause de leur absence de foi.

Comme le premier verset du chapitre 13 sert d'accroche au chapitre 12, les v. 53 et 54 du chapitre 13 font transition. D'un point de vue textuel, le discours en paraboles est relié au départ de Jésus vers la patrie, les deux événements s'enchaînent et sont racontés dans une même séquence narrative. Autrement dit le narrateur trace un fil conducteur de la fin du chapitre 12 à la fin du chapitre 13. Il n'est pas question de rupture narrative, au contraire, le narrateur marque une continuité géographique (12,46-50 : Jésus se tient à l'intérieur ; 13,1-53 : Jésus tient son discours à l'extérieur ; 13,54-58 : il quitte ce lieu de parole pour se rendre dans sa patrie), une continuité temporelle (13,1 : *en ce jour-là* / ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ; 13,54 *et allant* vers sa patrie / καὶ ἐλθὼν la conjonction de coordination suivie du participe aoriste situe l'action sur le même plan que le verset précédent). Encore une fois, l'étude n'entend pas ici proposer une exégèse détaillée de ce récit, mais cherche à montrer comment il reprend les thèmes racontés dès 12,46 et les éclaire encore différemment.

→ Le verset 53 conclut le discours en paraboles et le **verset 54** permet de faire tuilage. Ces liens textuels fluidifient la lecture et encouragent le lecteur à la poursuivre selon une même logique de compréhension. Jésus se retrouve une nouvelle fois en situation de parole, mais caractérisée différemment : la scène d'enseignement est attestée (ἐδίδασκεν αὐτοὺς) et l'insistance porte cette fois non pas sur le mode de langage mais sur le lieu d'enseignement. L'*incipit* apporte deux précisions : εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ et ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν. Jésus se trouve donc dans *sa* patrie qui n'est pas mentionnée, la visée n'est pas de situer le personnage sur un plan géographique : littéralement, Jésus se trouve dans le pays de son père,

dans un lieu à haute valeur symbolique, puisqu'il désigne le lieu d'origine biologique et rappelle l'appartenance à un groupe social. Cette précision inscrit Jésus dans une lignée naturelle chargée des valeurs traditionnellement rattachées à la patrie (statut, identité, devoirs sociaux). Jésus se tient plus exactement dans *leur* synagogue : le possessif marque une première mise à distance entre Jésus et les destinataires de son enseignement. Contrairement à 12,46-50 cet intérieur-là manifeste de la distance et non de la proximité. C'est d'ailleurs la dernière fois que l'évangile situe un enseignement de Jésus *dans* une synagogue, la mise à distance prend donc ici un aspect définitif. Elle continue d'opérer puisque le récit signale que son enseignement est à l'origine (ἐδίδασκεν [...] ὥστε) de la stupéfaction des auditeurs. Cette stupéfaction repose sur la manière dont cet homme enseigne. La question sur la sagesse et les miracles indique que les auditeurs se tiennent à distance de ce qui est dit. Ils s'interrogent sur l'origine (πόθεν) de ce qu'ils entendent. L'enseignement de Jésus a déjà suscité de fortes réactions (comme par exemple à la fin du Sermon sur la montagne en 7,28-29), mais celles-ci questionnent *la sagesse* / ἡ σοφία et *les miracles* / αἱ δυνάμεις qui s'y associent. La sagesse et les miracles sont deux signes manifestes des enjeux primordiaux que véhicule l'enseignement de Jésus. Ils évoquent les révélations finales, mettent en perspective eschatologique l'enseignement délivré. Le mot ἡ σοφία n'est utilisé que deux autres fois dans Matthieu. La première mention (11,19) se situe en fort contexte eschatologique et la deuxième (12,42) rappelle combien la sagesse de Jésus surpasse celle de Salomon. Il s'agit à chaque fois d'une sagesse qui se montre, qui attire et qui déplace, à l'image de la reine du Midi qui vient du bout du monde pour l'écouter (12,42). Ces trois occurrences sont regroupées dans les chapitres 11 à 13 au cours desquels se radicalise la position des uns et des autres face au ministère de Jésus. Ce vocabulaire apparaît en situation de contestation et participe à manifester le rejet des uns ou l'accueil des autres. Il accentue ici la distance qui sépare les auditeurs de Jésus. Le narrateur fait accéder le lecteur aux sentiments des personnages qui sont *frappés de stupéfaction* / ἐκπλήσσεσθαι. Il rompt la focalisation externe du discours en paraboles et indice le lecteur vers un rejet complet de ces auditeurs. Dès le début de l'intrigue, ses compatriotes ont beau être situés à l'intérieur de la synagogue, avec Jésus, leur langage montre qu'ils restent extérieurs à son enseignement, hors lien de parole avec lui. Ce sont des non-participants.

→ Contrairement aux disciples lors du discours en paraboles, les questions suscitées ici par l'enseignement de Jésus ne lui sont pas adressées directement. Au **verset 55**, les personnages

s'interrogent entre eux sur cet homme (οὗτός), leur enfermement est manifeste. Cette attitude les tient à distance de Jésus, ils n'évolueront plus au cours du récit mais resteront enfermés dans cette interrogation identitaire. Comme avec les personnages restés à l'extérieur en 12,46-50 il n'y a ici aucun lien de parole entre Jésus et ses auditeurs. Dans cette perspective on peut dire que ce n'est pas le lieu intérieur qui crée la proximité, mais la capacité des auditeurs à s'inscrire dans le circuit de communication que suscite la parole de Jésus. Dans ce récit, les auditeurs ne s'adressent jamais à lui et ne s'interrogent pas sur ce qu'il dit mais sur l'origine de ce qu'il montre. Ils sont enfermés dans une proximité de type social : leurs liens sociaux font obstacles à sa reconnaissance identitaire. Ils se contentent de s'interroger sur son identité sociale en rappelant sa lignée paternelle (pour la seule fois mentionnée dans cet évangile via l'expression ὁ τοῦ τέκτονος υἱός), sa lignée maternelle et sa fratrie dont ils citent les noms¹¹⁶². L'accumulation de leurs questions montre qu'ils sont figés dans une interrogation de type biologique et social : il n'est question que des membres de la famille naturelle et de leur fonction. À aucun moment, le basculement que Jésus a opéré en 12,48 n'est effectué ici : on ne passe pas d'une compréhension du lien social à un lien existentiel. L'enseignement dispensé ne permet pas à ces auditeurs-là d'évoluer dans leur compréhension de Jésus : ils ne sont ni attirés par cet enseignement, ni participants de cette parole, ils ne sont donc pas transformés par ce qu'ils entendent.

→ Le **verset 56** confirme l'objet de la stupéfaction qui est l'origine du dire et de l'agir de Jésus : l'adverbe de lieu πόθεν est d'ailleurs repris du v. 54. La distance qui les sépare de Jésus augmente. Ils s'enferment définitivement dans un *chez nous* / πρὸς ἡμᾶς qui les tient à distance de Jésus et les fige dans leur compréhension des événements. La sagesse et les miracles, sources de leur étonnement au v. 54, sont ici récapitulés dans l'expression *toutes ces choses* / ταῦτα πάντα. Cette formule apparaît déjà en 13,34 et 13,51 où elle désigne l'ensemble de ce que les paraboles véhiculent. Le rejet de ces personnages est raconté comme un phénomène global, c'est toute la parole de Jésus qui est ici remise en question. Quatre questions s'enchaînent, chacune éloignant un peu plus d'une reconnaissance identitaire de Jésus sur un plan existentiel. Au flot de paraboles qui rapproche de Jésus correspond ici un flot d'interrogations qui en éloigne.

¹¹⁶² On peut rappeler ici que les commentaires ont souvent concentré leurs travaux sur cette liste de noms attribués à la parenté directe de Jésus. L'histoire de la réception montre les controverses liées à la mention des frères et des sœurs de Jésus, qui ne représente pourtant pas ici la pointe du récit.

→ Le **verset 57** conclut sur l'état des auditeurs en présence : ils *étaient scandalisés par lui* / ἔσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ c'est-à-dire dans le même état que celui « qui a été ensemencé sur les pierres » (13,20), celui qui entend la parole mais « n'a pas de racine en lui » (13,21)¹¹⁶³. Il ne s'agit ici ni de l'oppression ni de la persécution qui surviennent à cause de la parole (13,21), mais de ce que manifeste Jésus : il est celui qui provoque la chute. Cette occurrence du verbe σκανδαλίζω entérine le rejet des auditeurs alors que Jésus déclarait en 11,6 cette béatitude : « Heureux celui qui n'est pas *scandalisé par moi* / σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί ! ». L'effet attraction des paraboles a rappelé l'importance de la mise en place d'un axe de désir au cours du discours en paraboles. On retrouve ici la mention du scandale (13,21.41) qui atteste textuellement le refus de la parole proclamée. Désigné comme l'objet du scandale, Jésus n'est reconnu d'aucune valeur : dans ce lieu-là, il ne peut donc inspirer que du rejet. Le récit ne permet pas d'identifier clairement le pronom αὐτοῖς à qui Jésus finit par adresser sa sentence finale sur le prophète sans valeur. Selon le déroulement narratif, ce pronom semblerait mis pour ceux qui *étaient scandalisés par lui*. Quelques exégètes estiment qu'il s'agit plutôt d'un pronom mis pour les disciples restés jusque-là à l'écart. Jésus prononce en tous les cas une phrase conjuguée au présent de l'indicatif, ce qui lui donne une dimension atemporelle. Sa parole n'a pas valeur ici d'enseignement mais d'analyse de la situation, voire de sentence : il n'enseigne pas (διδάσκω) ni ne parle (λαλέω), mais constate simplement l'événement (εἶπεν). Cette formule est sa seule prise de parole directe dans le récit, le narrateur n'a pas rendu compte du contenu de l'enseignement dispensé. C'est donc également une parole de mise à distance que reprend Jésus à son compte : à son tour, il fait une lecture distancée de l'événement en cours. La formulation au présent gnominique fait écho au discours en paraboles mais n'en a pas la dynamique narrative : la parole, bloquée parce que non reçue, ne déploie pas de récit. Elle est figée et se contente d'ailleurs d'un seul verbe d'état (ἔστιν) sans aucun verbe d'action. À l'immobilité des personnages correspond l'immobilité de la parole qui ne peut pas fonctionner dans un circuit de communication. Il y est question du prophète qui est méprisé, plus précisément qui est *sans valeur* / ἄτιμος. L'adjectif se compose du ἄ- privatif placé devant τιμή qui signifie littéralement le prix, la valeur d'une chose. L'adjectif renvoie donc à la valeur du parleur et au désir qui s'y rattache. Comme le souligne Jouve dans sa *Poétique des valeurs*, désir et valeur sont toujours étroitement

¹¹⁶³ Dans la perspective de Girard, celui qui est scandalisé fait état d'un désir mimétique devenu mauvais. Il est celui qui est pris au piège d'un désir qui l'entraîne dans un cercle de violence. Sur ce point, voir plus particulièrement les essais réunis dans : René GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

associés¹¹⁶⁴. À travers son constat, Jésus se constitue lui-même comme objet de valeur qui n'est pas *désirable* ici. L'axe du désir qui réunit locuteur et destinataires dans le discours en paraboles n'a pas fonctionné dans sa patrie. Les auditeurs en sont restés à une relation de type social, ils ne se sont pas déplacés. Ni leur corps ni leur langage ne témoignent de mouvements : ils sont figés dans un lieu qui n'est pas celui de la parole, mais celui de leur patrie. Le locuteur est ainsi classé parmi les choses sans valeur : ils n'ont pas su le reconnaître. L'utilisation de l'adjectif ἄτιμος fonctionne comme en réponse à celui qui qualifie la perle trouvée par le marchand et qui est dite, à l'inverse, πολύτιμον, c'est-à-dire qu'elle a *beaucoup* de valeur (πόλυσ + τιμή). Cet écho conforte une lecture du discours qui reconstruit à l'intérieur de ses paraboles un monde de valeurs à partir de celles de ses auditeurs. L'effet valeur se déplace et participe, en se déplaçant, à la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. L'expression du v. 57 associe la patrie (πατρίς) à la maison (οἶκος) et couvre ainsi un plus large domaine que le v. 54 ne l'indiquait¹¹⁶⁵. Comme en français, le mot οἶκος peut signifier concrètement un bâtiment, mais peut aller jusqu'à désigner les gens qui y vivent, c'est-à-dire la famille. En ce sens la proximité du récit sur la mère et les frères de Jésus en 12,46-50 facilite le rappel de cette acception du mot « maison ». À la dimension sociale véhiculée par le mot « patrie » s'ajoute donc une dimension plus affective et l'ensemble tend à pointer ce qui constitue la marque identitaire alors habituelle d'un individu. Lorsque le lien géographique, social, familial ou encore affectif est érigé en absolu, il fait obstacle à la proclamation d'un autre lien que Jésus impose comme supérieur et qui est celui que son *Père qui est aux cieux* offre à l'individu. Si cet absolu ne peut être déplacé, la distance entre l'individu et Jésus n'est pas comblée : les deux restent éloignés et ne peuvent pas se rencontrer sur un lieu de parole. Jésus exprime ici ce rejet, il le constate sans en faire une obligation pour accueillir le lien qu'il propose. Par deux fois, avant et après le discours en paraboles, un type de lien à Jésus fait obstacle à une proximité d'un autre ordre. Par deux fois, Jésus porte un autre regard sur les valeurs relationnelles des individus. Par deux fois, des personnages ne parviennent pas à participer au circuit de communication initié par Jésus.

¹¹⁶⁴ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 33.

¹¹⁶⁵ La patrie a pour racine *pater*, « le père » qui est absent des membres de la famille cités en 12,46-50. On pourrait alors dire que le discours en paraboles est précédé d'un récit axé sur la mère et suivi d'un autre axé sur le père.

→ Le **verset 58** expose une situation finale qui montre qu'aucune transformation n'a pu véritablement avoir lieu. La tension narrative est apaisée, mais le bilan fait état de deux échecs : le premier porte sur le faire de Jésus (il *ne fit pas* / οὐκ ἐποίησεν beaucoup de miracles) présenté comme la conséquence du second bilan qui porte sur l'être des auditeurs (à cause de leur absence de foi / διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν). L'agir de Jésus se trouve bloqué par la non reconnaissance de ses compatriotes : il ne peut ni faire ni dire en dehors du circuit de communication qu'il établit. Le ἀπιστία des compatriotes rappelle le ἄτιμος du prophète et l'un semble fonctionner avec l'autre. En ce sens l'absence de foi de ces personnages souligne l'absence de valeur qu'ils portent au prophète. Ils ne sont pas participants du désir auquel vient répondre Jésus. L'adverbe de lieu ἐκεῖ redit l'immobilité des personnages qui sont rivés à un là et qu'aucun désir ne vient déplacer.

Ce court épisode qui succède au discours en paraboles et qui lui est narrativement lié, reprend la thématique familiale initiée par la péricope en 12,46-50. Volontairement ou non, le narrateur insère le discours en paraboles entre deux récits qui racontent ce qui peut maintenir à distance de Jésus. Les deux textes valorisent un lien de parole qui se joue dans la proximité avec Jésus. Comme le lien familial, le lien social est tenu pour une marque identitaire de haute valeur. Jésus procède alors à une relecture de cette valeur et montre l'impasse dans laquelle elle conduit lorsqu'elle est constituée en absolu. Le texte raconte une impossibilité de lien de parole, une mise à distance qui laisse les personnages en l'état et leur interdit toute participation à la parole enseignée. Leur langage se maintient à la surface des choses : il ne sert qu'à parler de l'enseignant et non de l'enseignement, il ne circule pas avec autrui mais reste confiné dans un circuit fermé. Dans les deux cas, la communication a échoué, la parole ne permet pas d'échanges. Les personnages parlent mais ne se parlent pas. Leur langage ne raconte rien, il ne les porte pas au récit mais se limite à l'apparence des événements. Autrement dit leur langage n'atteste aucune participation narrative malgré l'enseignement dispensé par Jésus. Le locuteur et les destinataires ne se rencontrent pas : le locuteur n'attire pas à lui, les destinataires ne participent pas à sa parole et ils se quittent *en l'état*.

Entre ces deux récits de communication manquée, se trouve le discours en paraboles. Jésus plonge ses auditeurs dans un flot de paraboles qui leur impose de se déplacer de leur posture d'écoute habituelle (didactique) pour entrer dans un nouveau type de communication. C'est bien là ce qui étonne en premier lieu les disciples : « pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » v. 10. Leur question atteste que ce mode de langage, si connu soit-il, n'est pas le langage

naturel ni celui de l'immédiateté. Au fil du récit ce déplacement va s'imposer aux disciples et, semble-t-il, sans même qu'ils s'en aperçoivent. Leur parcours narratif témoigne que Jésus les maintient à leur insu dans un mode de langage auquel ils pensent à tort ne pas être destinés :

Action 1 : Parler en paraboles (v. 3-8)

Effet 1 : attirance d'une partie de l'auditoire pour le parler en paraboles

→ ils s'approchent du parleur et interrogent le langage parabolique

v. 10 : **προσ**—έρχομαι / s'approcher + **διὰ** τί ; / à cause de quoi ?

Action 2 : Parler en paraboles (v. 21-33)

Effet 2 : désir d'une partie de l'auditoire de participer au parler en paraboles

→ ils maintiennent la proximité avec le parleur et interrogent le récit parabolique

v. 36 : **προσ**—έρχομαι / s'approcher + **δια**—σαφέω / faire voir clairement

Action 3 : Parler en paraboles (v. 44-50)

Effet 3 : participation d'une partie de l'auditoire aux récits paraboliques

→ la proximité est effective et les destinataires adhèrent aux récits entendus

v. 51 : **συν**—ίημι / comprendre¹¹⁶⁶ + **ναί** / oui

Chaque acte de langage a un effet sur les destinataires. Le simple relevé des prépositions qui composent les verbes principaux indique le mouvement dans lequel les destinataires sont embarqués. **Προσ**—, **διὰ**— et **συν**— racontent déjà l'effet attractif que suscitent les paraboles (**προσ**—), la nécessité de traverser le récit pour y participer (**διὰ**—) et adhérer à la dynamique de leur récit (**συν**—). Ce mouvement est constitutif de la parabole et maintient les destinataires dans une instabilité productive qui leur impose de se déplacer sans cesse au rythme des récits paraboliques. En ce sens on peut dire que l'enchaînement des paraboles est déjà la manifestation d'une volonté d'embarquer les auditeurs dans une dimension narrative. Dans la *Poétique des valeurs*, Jouve insiste sur l'importance de l'organisation du récit et parle de *forme-sens* :

¹¹⁶⁶ Le verbe **συνίημι** déploie les mêmes possibilités de signification que sa traduction française « comprendre ». Il désigne avant tout le mouvement qui rassemble (*prendre avec / rapprocher par la pensée*) et qui permet de faire sens.

« La portée d'un récit naît de la juxtaposition des différents itinéraires qu'il contient : la valeur de chacun se construit dans sa relation aux autres (parallélisme ou opposition). Il y a une cohésion superstructurelle du roman, une organisation des séquences et des événements qui fait sens en elle-même. »¹¹⁶⁷

Les destinataires sont pris dans le circuit de communication que Jésus instaure et qu'il alimente par les dynamiques accumulées de chaque récit parabolique. Son insistance à vouloir faire entendre ces paraboles témoigne de sa volonté de faire participer les destinataires à leur fonctionnement : accepter le récit comme une comparaison métaphorique, comme une narration qui fait lien entre *le Royaume des cieux* et leur propre existence. Maintenu en focalisation externe, le récit ne rend pas compte de la participation de ses personnages en dévoilant leur intériorité, mais atteste leur participation en les incluant dans le circuit de communication proposé par Jésus. Ils sont là, certains se manifestent par leurs mouvements, par leurs questions. Jésus les sollicite en permanence en convoquant notamment leur écoute (v. 9.18.43) et en réitérant ses propositions de paraboles (v. 24.31.33.45.47). Contrairement aux deux récits qui encadrent ce discours, les destinataires des paraboles sont ici participants de l'acte de parole qui se déroule *devant* eux, *pour* eux puis *avec* eux. La parole qui circule est productive et génère du récit, elle relie les Sujets entre eux et oriente leur parcours narratif. L'interactivité dont elle témoigne ne laisse aucun personnage à l'extérieur du lieu de parole (comme en 12,46-50). Il n'est en effet jamais fait mention de personnages qui se mettent à distance de Jésus, seul Jésus maîtrise la distance qui le sépare de ses auditeurs. Les prises de parole des destinataires ciblent le parler en paraboles qu'ils entendent : elles ne s'attardent pas à la surface de l'événement (comme en 13,54-58). Le déploiement du discours montre la connivence qui se crée entre les personnages et les micro-récits : les distances s'amenuisent, la parole circule. D'un point de vue strictement formel, la brièveté des deux récits encadrant est déjà le signe d'une communication manquée, qui n'a pas eu le temps de se construire dans la durée. Le déploiement du parler en paraboles sur 53 versets est un indice formel pour estimer la communication établie. Parce que Jésus insiste, parce qu'il répète et qu'il propose encore une fois un autre récit, paraboles et personnages ont la possibilité d'interagir. Leurs déplacements se font au sein de l'acte de communication et ne se situent plus sur un plan topographique. L'intérieur et l'extérieur qui délimitaient le lieu de parole en 12,46-50 sont ici

¹¹⁶⁷ Vincent JOUVE, *Poétique des valeurs*, op.cit., p. 113.

transposés dans les récits paraboliques où l'espace est fragmenté¹¹⁶⁸. La participation des destinataires au langage parabolique génère toujours plus de paraboles : à chacune de leur question correspond une série de paraboles. Cette productivité narrative est d'autant plus valorisée qu'elle est stoppée nette par une parole vaine et superficielle aussitôt après. En 13,54-58 la parole stérile met fin en effet au récit de Jésus dans sa patrie : Jésus est contraint de quitter ce lieu pour poursuivre son ministère.

La forme des récits paraboliques impulse également une dynamique sur leurs destinataires. L'étude a déjà montré l'écart entre le faire des personnages en présence et le faire des personnages paraboliques. Dans le récit englobant, les personnages sont en effet cantonnés au rôle que leur statut leur désigne : le Maître parle et les foules et les disciples écoutent. Aucun d'eux n'agit sur son environnement direct : leurs actions agissent uniquement dans le circuit de communication, elles n'ont pas (encore) d'effets sur leur entourage immédiat. Leurs actes sont fondamentalement des actes de parole. Le faire des personnages paraboliques fonctionne sur un autre niveau : il agit sur leur environnement et le modifie. Les paraboles racontent en effet différentes manières de faire et de savoir-faire notamment à travers leur mise en récit du travail des hommes : la culture des champs (v. 3-8. 24-31.31-32), la pêche (v. 47-50), la cuisine (v. 33), le commerce (v. 44-46). L'ensemble de ces activités ne relève pas du loisir mais d'un travail utile (comme trier le contenu du filet de pêche v. 47-48) qui vise à l'efficacité (comme entreposer le blé v. 24-30) et qui est particulièrement valorisé dans ces récits (chaque parabole assure *in fine* un résultat positif). L'étude a également montré comment les personnages paraboliques sont appréhendés à travers leur faire ou leur savoir faire, sujets d'un grand nombre de verbes d'action¹¹⁶⁹, contrairement aux personnages en présence. Leur savoir faire n'est pas la condition *sine qua non* de la réussite finale et leur faire n'a pas non plus la maîtrise des événements. En revanche leur ligne d'action participe toujours à l'action de la parabole jusqu'au dénouement. Les paraboles mettent donc en valeur une humanité agissante qui participe à la transformation de son environnement sans en avoir le contrôle total. Le faire est valorisé mais il n'est pas posé comme valeur absolue. Il reste soumis à une autorité qui lui est supérieure. Cette relation à l'autorité s'exprime particulièrement bien dans la parabole des ivraies où l'incarnation de la norme (le maître de

¹¹⁶⁸ Voir *supra*, p. 412-416, où l'étude montre comment le vecteur travail fragmente et donc organise le temps et l'espace.

¹¹⁶⁹ Voir *supra* p. 406-408 où l'analyse du vecteur travail dans les récits paraboliques montre comment est valorisée une humanité en action.

maison) est porteuse de la parole qui conditionne la réussite de l'ensemble de l'entreprise¹¹⁷⁰. Les paraboles renvoient ainsi leurs destinataires à des dynamiques fondées sur l'engagement et la participation. En les sommant régulièrement de se mettre à l'écoute de ces récits, Jésus les implique dans des récits fondés sur un faire lui-même soumis à une parole d'autorité. Cette articulation entre *faire* et *autorité* a déjà été présentée aux auditeurs lors de l'épisode précédant le discours en paraboles. Le dernier verset du chapitre 12 propose en effet cette articulation entre un *faire* et une *volonté* (12,50) :

En effet, celui qui *fait* / ποιήσῃ *la volonté* / τὸ θέλημα de mon Père qui est aux cieux, lui est mon frère et ma sœur et ma mère.

Ce verset définit celui qui est proche de Jésus : son frère, sa sœur et sa mère. Celui qui s'approche de Jésus est celui qui reçoit son faire de la volonté du Père. On peut noter au passage que ce verset ne définit pas ce qu'est cette volonté du Père. L'accent est placé sur le faire, pas sur son objet. Seule la relation de proximité avec Jésus en garantit les modalités. Les paraboles de Jésus mettent aussi en avant un faire qui trace des lignes de conduite, valorise l'action dans la relation aux autres et au monde. Elles racontent une *praxis* soumise à une parole d'autorité, *ancrée dans* et à la fois *orientée vers* le *Royaume*. Elles révèlent cette pratique dans le temps présent car elles racontent *le Royaume* au présent : « le Royaume des cieux *est semblable* à / ὁμοία ἔστιν » (v. 31.33.44.45.47). Le récit se termine d'ailleurs en attestant que dans ce temps présent, on peut être disciple du *Royaume* : « tout scribe *devenu* disciple / μαθητευεῖς du Royaume des cieux *est semblable* à / ὁμοίος ἔστιν » (13,52). Elles orientent aussi cette pratique vers un avenir car elles racontent le *Royaume* comme un horizon : « au temps de la moisson » v. 30, « c'est la fin du temps » v. 39, « les justes *resplendiront* / ἐκλάμπουσιν comme le soleil dans le Royaume de leur père » v. 43, « à la fin du temps » v. 49. Les paraboles ne construisent pas une série d'exemples à suivre, mais appellent à participer à une praxéologie : leurs narrations s'adressent à l'être de leurs destinataires mais cherchent à dynamiser leur faire. Elles incitent leurs auditeurs à entrer en relation avec le monde et avec les autres par le biais de l'action. Cette action n'est pas édictée en valeur absolue, elle est fondée sur la présence et la promesse du *Royaume*. Dans un circuit de communication, les paraboles suscitent donc un lien existentiel avec leurs destinataires. En les faisant participer à leurs récits, elles les embarquent selon une visée transformatrice.

¹¹⁷⁰ Voir p. X où l'étude montre que la seule norme qui est posée par les paraboles est celle d'un interdit (13,28-29). Le tri n'appartient pas aux serviteurs de maison, il est sous l'entière responsabilité du maître de maison.

c) Effet transformation

L'effet participation du langage parabolique vise la transformation de ses destinataires. L'acte de parole qu'il constitue cherche à orienter les auditeurs en vue de les déplacer. La première transformation à laquelle les destinataires sont appelés porte sur leur manière de voir. L'étude de la mise en texte du regard a montré le déplacement que Jésus opère du verbe ὁράω au verbe βλέπω¹¹⁷¹. À la question « pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » v. 10, Jésus répond en appelant essentiellement à changer de regard (v. 13-17). Dans sa réponse le verbe ὁράω n'est attribué qu'aux personnages antérieurs (v. 14.15.17), marqués du signe de l'échec : ce sont ceux qui *n'ont pas vu* / οὐκ εἶδαν (v. 17). La traduction du verbe ὁράω ne pose pas de difficulté majeure et propose généralement « voir ». Dans cette même réponse, le verbe βλέπω est systématiquement employé pour les personnages présents (v. 13.16.17). La première acception du verbe βλέπω indique « avoir le sens de la vue », traduit littéralement par « voir la lumière du soleil », c'est-à-dire « être vivant », « vivre ». Cette traduction rend compte de la construction sans complément d'objet du verbe. Du v. 13 à 17, βλέπω n'a en effet pas d'autre objet que la scène d'énonciation à laquelle les personnages en présence participent. En ce sens le regard présent porte exclusivement sur le parler en paraboles. La différence d'intensité entre les verbes ὁράω et βλέπω annonce une première transformation. Les paraboles ont la capacité de faire passer du premier au second, d'un regard marqué par l'échec (celui d'avant v. 15) à un regard vivant qui conduit à une écoute et à une compréhension (celui qui se joue maintenant v. 16)¹¹⁷². Le parler en paraboles se constitue donc en objet du regard, il l'attire et le mobilise pour le transformer en un regard vivant, marqué positivement. La participation des destinataires modifie non seulement leur regard mais vise également à une transformation de leur langage. Les auditeurs en présence n'accèdent que trois fois à la parole (v. 10.36.51), mais l'évolution du langage utilisé est particulièrement significative d'un effet transformation.

→ v. 10 : **Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?** / διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς ;

Les disciples reprennent à leur compte le vocabulaire du narrateur (v. 3). Ce sont les premiers personnages à attester le mode de langage sélectionné par Jésus : ils confirment *in situ* que Jésus parle en paraboles. La forme interrogative de leur première intervention est associée à

¹¹⁷¹ Voir *supra*, p. 394-395.

¹¹⁷² *Regarder* est synonyme ici d'*écouter* / ἀκούω et de *comprendre* / σύν-ιημι. Voir le tableau comparatif de l'emploi de ces trois verbes v. 13-17, *supra*, p. 392-393.

l'acte d'interroger. Ils s'approchent de Jésus mais paradoxalement leur question maintient encore la distance entre eux et l'événement de parole en cours. Ils mettent Jésus en situation de répondre à leur recherche d'informations. Leur interrogation porte sur une circonstance de l'action précédemment racontée : *pourquoi* sert à interroger *la manière* de parler de Jésus. Leurs informations sur l'événement en cours correspondent exactement à celles fournies par le narrateur à l'*incipit*. La parabole du semeur pourrait être complètement omise que le texte garderait encore une pertinence narrative¹¹⁷³. Cette parabole n'a pas pleinement agi sur eux : ils l'ont maintenue à distance. Cette première prise de parole montre bien que les disciples ont vu, entendu et compris ce qui se passait mais qu'ils sont restés à la surface de l'événement en cours. Ils ne sont pas entrés dans le circuit de communication. Ils restent à l'extérieur comme l'indique le pronom exclusif *leur* / αὐτοῖς. Ils ne sont pas représentés dans cette phrase : ils n'en sont ni le sujet ni l'objet. Ils se contentent d'assister à la scène et se situent sur ce point au même niveau que le lecteur.

→ v. 36 : *Explique-nous la parabole des ivraies du champ.* / διασάφῃσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ.

Depuis leur dernière prise de parole, trois paraboles ont été prononcées : celle des ivraies v. 24-30, du grain de moutarde v. 31-32 et du levain v. 33. Le flot de paraboles semble même s'être poursuivi au-delà de celles-ci : « De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles et il ne leur parlait de rien sans parabole » v. 34. La deuxième intervention des disciples reprend cette fois un vocabulaire issu du récit parabolique (v. 24-25). Cette reprise atteste formellement qu'ils ont entendu la parabole de Jésus et qu'ils s'en sont approprié les termes. Leur demande porte sur la narration entendue et indique donc qu'ils en ont fait l'expérience, c'est-à-dire qu'ils cherchent à lui donner sens. Ils sont demandeurs d'une cohérence qu'ils ne parviennent pas encore à produire par eux-mêmes. Ils prononcent ici une phrase de type impératif qui marque leur volonté d'agir pour remédier à cette situation. Comme toute injonction, cet impératif pose en effet le droit d'influer sur l'autre¹¹⁷⁴. Ce rappel grammatical souligne que la prise de parole des disciples devient ici un acte de langage : ils

¹¹⁷³ La suppression de la première parabole proposerait ce texte : « Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles. Les disciples s'approchèrent et lui dirent : "pourquoi leur parles-tu en paraboles ?". ». La suppression n'entraîne aucune incohérence et montre en creux que les disciples auraient, jusque-là, très bien pu ne rien entendre du tout.

¹¹⁷⁴ « Le type de phrase injonctif ou impératif est associé à la gamme des actes directifs : le locuteur veut agir sur l'interlocuteur pour obtenir de lui un certain comportement (c'est la *fonction conative* de Jakobson) », Martin RIEGEL – Jean-Christophe PELLAT – René RIOUL, *Grammaire méthodique du français*, Paris, P.U.F., coll. « Linguistique nouvelle », 1996², p. 407.

cherchent à devenir les interlocuteurs de Jésus. Ils expriment un désir auquel Jésus répond immédiatement (*il répond* / ἀποκριθεὶς εἶπεν v. 37). D'un point de vue grammatical, l'impératif est caractérisé par l'effacement du groupe nominal sujet. Les disciples ne sont donc pas sujets mais objets indirects : ils se placent au bénéfice de la parole de Jésus. Le vocabulaire est cette fois inclusif et le pronom complément sélectionné passe du « eux » (v. 10) au *nous* / ἡμῖν. Ils se sont détachés du langage du narrateur et rapprochés de celui de leur interlocuteur. Ils ne sont plus spectateurs de la scène au même titre que le lecteur, mais participants de l'événement en cours donc véritablement personnages. Leur parole ne fonctionne plus sur le même niveau qu'au v. 10, elle nourrit désormais le circuit de communication.

→ v. 51 : **Oui** / ναί

À la question « Avez-vous compris toutes ces choses ? » v. 51, les disciples répondent par l'adverbe affirmatif « oui ». Cette dernière intervention se limite à ce seul mot qui traduit manifestement une déficience verbale proportionnelle à la maîtrise du parler en paraboles dont fait preuve Jésus. La brièveté et la banalité de leur langage confirment leur statut de disciples enseignés par le Maître. La faiblesse du langage signale en ce sens le repositionnement des personnages : les disciples sont bien des personnages visés par la parole de Jésus. Contrairement aux présupposés de leur première intervention (v. 10), ils sont tout autant que les autres sujets destinataires des paraboles. La pauvreté du langage n'est pourtant pas nécessairement synonyme ici de faiblesse. Elle survient en fin de récit et témoignerait donc plutôt d'une déstabilisation. Le langage des disciples évolue au fil du récit et leurs brèves interventions permettent de mesurer leur niveau d'implication dans l'événement de parole. L'effacement final de leur expression montre que le rapport au langage des disciples a été modifié. Le texte ne rend pas compte de l'intériorité des personnages. Les traces textuelles qui signaleraient leur changement sont infimes puisque les disciples ne focalisent pas, ne parlent plus et ne bougent plus. Pourtant le texte ne raconte pas des disciples qui ont compris ce que leur Maître leur a enseigné, il raconte des disciples qui font progressivement, et sans doute à leur insu, l'expérience du langage parabolique. En ce sens, leur *oui* final devient la preuve narrative de leur expérience. Cette dernière intervention ne relève ni du type interrogatif ni du type impératif. Il s'agit cette fois d'une réponse affirmative qui montre bien que les disciples participent à un événement de parole en cours et qu'ils répondent à ses sollicitations. Leur *oui* n'a de sens qu'en fonction de la question posée par Jésus. Cet adverbe

affirmatif n'a aucune autonomie : les disciples sont entrés de plain pied dans le circuit de communication.

L'itinéraire langagier des disciples est particulièrement significatif de l'événement en cours. La discordance manifeste qui s'établit entre le début et la fin de leurs prises de parole raconte la transformation réalisée. L'évolution de leur langage frappe d'un signe positif ces personnages. L'absence de commentaires évaluatifs de la part des personnages ou du narrateur augmente d'autant plus la valeur du parcours langagier. Aucun élément n'interprète l'événement de parole qui vient d'avoir lieu, aucun commentaire-juge ne le sanctionne. En revanche le récit a montré comment les mouvements intérieurs et extérieurs des personnages étaient valorisés. Les récits encadrant ont également permis de raconter des actes de communication manqués, des paroles qui restaient figées, donnant du même coup de la valeur aux effets du discours en paraboles. Ce discours contraste avec l'immobilité qui l'encadre : il génère des déplacements et des transformations. Son récit raconte comment une poignée de proches s'extrait d'une masse anonyme d'auditeurs et comment leur langage passe du commentaire distancié à la participation. Peu à peu les disciples pénètrent les histoires qu'ils reçoivent de Jésus. Tout d'abord indifférents à leur valeur narrative, ils cherchent ensuite à leur trouver de la cohérence, à suivre leur trame. Enfin ils acquiescent à la demande de compréhension de Jésus : ils acceptent de devenir ceux qui écoutent et comprennent le parler en paraboles, c'est-à-dire ceux qui en font l'expérience¹¹⁷⁵.

Le parcours langagier des personnages est conforté par leur itinéraire narratif. L'étude a déjà montré comment la notion de *véridiction* définie par Greimas permet d'identifier la manière dont les personnages s'approchent progressivement de *la vérité* telle qu'elle est proposée par le narrateur¹¹⁷⁶.

« [...] la véridiction constitue une isotopie narrative indépendante, susceptible de poser son propre niveau référentiel et d'en typologiser les écarts et les déviations, instituant ainsi "la vérité intrinsèque du récit". »¹¹⁷⁷

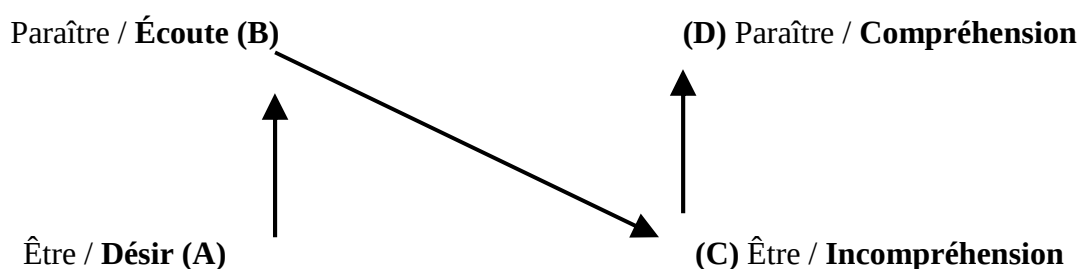
Pour évaluer le parcours narratif des personnages en fonction de *la vérité* construite par le texte, Greimas utilise le carré de véridiction qui permet de les situer par rapport aux catégories

¹¹⁷⁵ La question finale de Jésus porte sur leur compréhension (*avez-vous compris* / συνήκατε v. 51). Le verbe employé est συν-ίημι qui sert aussi à distinguer ceux qui entendent et voient de ceux qui n'entendent pas et ne voient pas (v. 13-17). Dans ce chapitre 13, le verbe « comprendre » n'est jamais complété par un objet direct mais est toujours employé dans un sens plus expérimental qu'intellectuel : il s'agit de *comprendre*, *voir* et *entendre*, autrement dit de *faire l'expérience de*.

¹¹⁷⁶ Voir *supra*, p. 556.

¹¹⁷⁷ Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II*, *op.cit.*, p. 54.

du *vrai*, du *secret*, du *mensonge* et du *faux*. D'un point de vue statique, il est assez facile de repérer le type de relation que chaque personnage collectif entretient avec la *vérité* proposée par le récit évangélique. Le lecteur de l'évangile de Matthieu connaît déjà les différentes classifications des personnages utilisées : les Pharisiens, encore massivement présents au chapitre 12, sont connus pour être le personnage collectif au rôle d'opposant, les foules servent de personnage collectif plus plat et enfin les disciples facilitent le positionnement du lecteur face à Jésus. Tous ces personnages ne valent que pour leur relation au personnage principal sur qui le narrateur a entièrement investi *la vérité* de son récit. Il est beaucoup plus intéressant de s'intéresser au parcours des personnages à l'intérieur du carré sémiotique. Une lecture dynamique du carré de véridiction montre que les personnages sont appelés à se déplacer selon quatre étapes principales : celle du désir qui conduit à l'écoute puis aux interrogations qui mènent à la compréhension.



La dynamique d'intention du récit indique le parcours nécessaire aux personnages, les différentes étapes de transformation dans lesquelles ils sont pris. Ils sont tous d'abord en situation de désir d'écoute (étape A) qui les fait passer en situation effective d'écouter (étape B) puis quelques uns encore parviennent à un état d'incompréhension et l'expriment (étape C), ce qui paraît les conduire au statut de comprenant (étape D). Les étapes de l'écoute et de la compréhension ne sont racontées qu'en termes de paraître : le récit ne rend pas compte de ces expériences existentielles au niveau de l'intériorité de ses personnages. Sur l'axe *être / paraître*, le récit favorise la narration du paraître laissant entrevoir une transformation de l'être. Le désir initial et l'incompréhension des personnages sont en effet narrativement attestés et permettent de les situer dans leur cheminement intérieur. Une masse anonyme se tient à la première étape. Seuls les Pharisiens ont déjà rejeté totalement Jésus et ne sont pas animés du désir d'écouter sa parole (12,14). L'écoute concerne l'ensemble des auditeurs qui sont tous racontés en train d'écouter ces paraboles (v. 34). Seuls les disciples formulent leur incompréhension et parviennent ainsi à progresser dans le récit pour accéder à une compréhension. Désir – écoute – incompréhension – compréhension représentent les quatre

étapes qui composent l'effet transformation du parler en paraboles. Ces quatre sèmes attestent la *deixis* positive du récit : il s'agit de participer et donc d'être transformé par les paraboles. Ils montrent qu'encore une fois, le récit valorise la mise en mouvement de ses personnages qui sont sans cesse *en cours* de transformation. Jamais arrivés, les personnages avancent grâce aux effets du parler en paraboles. Il les oriente vers une plus grande proximité avec le personnage principal. L'impact des paraboles sur les personnages provoque du mouvement intérieur comme extérieur.

La force d'impact des paraboles réside en effet dans leur capacité à initier une histoire chez leurs destinataires. En racontant des paraboles, Jésus propose plusieurs trames narratives à ses auditeurs qui ne sont jamais en situation d'en produire eux-mêmes. En enchaînant les récits, Jésus leur offre donc un fil rouge, une cohérence qu'ils peuvent s'approprier. Cette appropriation du récit leur permet progressivement de devenir de véritables interlocuteurs, c'est-à-dire de véritables Sujets. La masse anonyme du début de récit ne permet pas d'identifier des personnes, il ne s'agit que d'une grosse foule en attente. Cette foule n'est pas Sujet de sa propre histoire mais se situe au bénéfice des récits paraboliques que raconte Jésus. Ce discours soumet les auditeurs à une succession de paraboles et chacune d'elle invite à une expérience narrative différente. Cet enchaînement de paraboles a la capacité de susciter à chaque fois des personnes, c'est-à-dire des Sujets capables de s'imprégner d'un récit, de se l'approprier, peut-être même de le contester, en tous les cas de le transposer dans leur existence. Le propre du récit est de proposer une trame à son auditeur qui facilite la construction de sa propre cohérence, c'est-à-dire de sa propre histoire. La narration participe à la construction du Sujet et dans cette perspective, on peut dire que le discours en paraboles participe à l'émergence de Sujets capables d'initier une histoire. Il faut encore ajouter que l'assertion centrale du discours, l'expression « le Royaume des cieux est semblable à » (v. 24.31.33.44.45.47), répète que *le Royaume* se dit dans l'événement de la rencontre entre auditeur et récit. Il faut alors parler de parabole pragmatique, c'est-à-dire de récit porteur d'intention, dont la visée est de faire cohésion avec l'existence de son destinataire. Le *Royaume* est comparé à une expérience narrative, il surgit de la cohérence que l'auditeur puise dans ces paraboles. Le mot « cohérence » est ici à prendre dans son sens le plus littéral. Du verbe latin *cohærere*, il désigne ce qui *adhère ensemble*, l'union étroite de différents éléments. Il corrobore ici la lecture du verbe *comprendre* / *comprehendere* au sens premier de « saisir ensemble », transcription de *prendre avec* / *συν-ίημι*. On peut dire alors que les paraboles proposent un lieu de construction entre l'individu et *le Royaume des cieux*. Le

langage parabolique produit un acte d'intériorisation en cherchant à faire participer son destinataire à son récit. Jésus ne cesse de réclamer la participation de ses auditeurs en convoquant avec autorité leur écoute (v. 9.18.13). Ses injonctions soulignent l'importance accordée à l'implication des auditeurs dans le discours. Ce discours ne vise pas d'abord à transmettre mais à susciter. L'étude de la captation du lecteur à un niveau programmatique a montré que le récit assigne son lecteur, comme le discours assigne son auditeur, à un rôle participatif (notamment d'*écoutant* au sens de *comprenant*). À cette activité transformatrice de l'auditeur correspond celle des personnages paraboliques. La parabole a le pouvoir de transformer ses auditeurs en Sujets parce qu'elle est elle-même un récit de la transformation. Les paraboles puisent leurs images dans le monde du travail quotidien des hommes. Elles valorisent l'action qu'elles racontent toujours en cours d'exécution. Le travail, mené dans le respect des règles, organise le temps et l'espace et participe au résultat final jugé positif. Au cours de l'intrigue la phase de transformation acquiert une importance capitale : la dynamique transformatrice est l'élément clef du récit parabolique. Quelle que soit l'apparence que peut prendre l'action transformatrice, elle garantit le dénouement :

Parabole	Action transformatrice	Situation finale
Le semeur v. 3-8	- les grains mangés (v. 4) - les grains brûlés (v. 6) - les grains étouffés (v. 7) - les grains germés (v. 8) → <i>Action difficile</i>	Les fruits produits sont dénombrés (v. 8) → <i>Résultat positif</i>
Les ivraies du champ v. 24-30	Interdit posé sur l'action transformatrice (v. 28) → <i>Pas d'action</i>	La récolte aura bien lieu ultérieurement (v. 30) → <i>Résultat positif</i>
Le grain de moutarde v. 31-32	La croissance du grain germé (v. 32b) → <i>Action naturelle</i>	L'arbre abrite des oiseaux (v. 32d) → <i>Résultat positif</i>
Le levain v. 33	La puissance du levain → <i>Action proverbiale</i>	La pâte est levée → <i>Résultat positif</i>
Le trésor v. 44	Les effets de la joie → <i>Action existentielle</i>	Il possède le trésor → <i>Résultat positif</i>

La perle v. 45-46	Il vend tout ce qu'il a (v. 46b) → <i>Action radicale</i>	Il possède la perle précieuse (v. 46c) → <i>Résultat positif</i>
Le filet v. 47-50	On remonte le filet plein (v. 48a) → <i>Action quotidienne</i>	Beaux et pourris sont triés (v. 48b) → <i>Résultat positif</i>

L'action transformatrice est placée au cœur de la dynamique de chaque récit parabolique. Elle se présente sous différentes formes mais assure systématiquement le bon déroulement de l'intrigue. L'action principale, même présentée sous la forme d'un interdit (v. 28), signale un changement dans le cours du récit qui permettra d'aboutir à une situation finale marquée du signe positif de l'abondance. Le changement que Jésus attend de ses auditeurs est raconté dans les paraboles comme étant en cours de réalisation : il s'agit de participer à ce même mouvement. La transformation visée par le locuteur est assenée dans les paraboles comme l'événement en cours que rien ne peut interrompre. La variété des formes d'action valorise la dynamique transformatrice, elle ne permet pas de s'arrêter sur tel ou tel type d'action. Dans ces paraboles, il peut s'agir de *faire* (v. 46.48), de *laisser faire* (v. 8.32.33.44) ou de *surtout ne pas faire* (v. 28). La réussite ne dépend pas d'un type d'action précis mais d'une dynamique en cours qui échappe au contrôle des personnages. Cette succession d'actions transformatrices empêche de montrer en exemple une action particulière mais garantit une valorisation de la transformation auprès de ses auditeurs. La visée du récit n'est pas l'exemplarité, mais la dynamique narrative : le déroulement du récit est maintenu, garanti et réussi. Cette trame narrative ne cesse d'être proposée aux auditeurs et y participer assure leur transformation en *comprenant*. L'étude des points valeurs avait montré comment le récit met essentiellement en valeur l'expérience transformatrice du langage parabolique. L'abondance et l'insistance qui caractérisent le parler en paraboles cherchent à inscrire les destinataires dans l'axe du désir qui les unit au *Royaume des cieux*. Cette quête ne prend sens que dans le mouvement même des paraboles : il n'y a pas d'acquisition en jeu. À la construction *en cours* des auditeurs du discours, correspond le récit d'une transformation *en cours* dans les paraboles. C'est au fil du récit englobant que des auditeurs émergent de la masse anonyme de départ et se transforment en interlocuteurs participant à l'événement de parole. Cet effet transformation est généré par la succession des récits paraboliques qui conduisent l'auditeur d'action transformatrice en

action transformatrice. L'auditeur est maintenu dans une dynamique narrative qui lui permet d'émerger *in fine* en tant que personne, Sujet participant de la parole du Maître.

L'effet transformation participe à l'interaction paraboles/personnages. Les personnages sont exhortés à suivre la trame narrative des récits paraboliques, la dynamique est maintenue à travers la succession des paraboles, elle facilite l'émergence de véritables personnages participants. L'interaction paraboles/personnages est fondamentalement en mouvement et fonctionne tout au long du texte. Par trois fois le flot parabolique semble pourtant stoppé. Par trois fois Jésus semble en effet fournir des explications à ses propres paraboles (v. 18-23.37-43.49-50). Ces insertions explicatives se présentent comme des mises en abyme. Jésus reprend la parabole du semeur v. 18-23 et semble en proposer quelques clefs de lecture. Il présente aussi une explication de type allégorique à la parabole des ivraies (v. 37-43) puis conclut la parabole du filet par une brève interprétation (v. 49-50). L'étude entend maintenant montrer que d'un point de vue explicatif ces trois insertions ne sont pas entièrement satisfaisantes : elles omettent quelques détails importants et surtout, elles ne suffisent pas à interrompre le flot de paraboles. Autrement dit ces reprises n'épuisent pas les paraboles en les interprétant mais, au contraire, en augmentent les effets. Leur propos n'est pas de fournir des explications mais d'avertir les auditeurs du mode de fonctionnement des paraboles. Elles n'interprètent pas les paraboles mais incitent à s'en saisir.

Les trois insertions sont placées sous la responsabilité de Jésus. Le narrateur ne tient aucun propos sur les paraboles, leur locuteur Jésus est désigné comme l'unique interprète légitime. Chacune d'elle est néanmoins introduite différemment. La première (v. 18-23) se situe à la suite de l'explication fournie par Jésus au sujet de sa manière de parler et est entièrement à son initiative :

18. Vous donc, écoutez la parabole du semeur.

19. Quiconque écoute la parole du Royaume et ne comprend pas, [c'est] le méchant [qui] vient et vole ce qui a été semé dans son cœur ; tel est celui qui a été ensemené le long du chemin.

20. Quant à celui qui a été ensemené sur les pierrailles, il est celui qui entend la parole et aussitôt la prend avec joie,

21. mais il n'a pas de racine en lui, il est de brève durée : l'oppression ou la persécution vient à cause de la parole, aussitôt il tombe.

22. Quant à celui qui a été ensemencé dans les épines, il est celui qui entend la parole, mais le souci du temps présent et l'artifice de la richesse étouffent la parole, et il devient stérile.

23. Quant à celui qui a été ensemencé sur la belle terre, il est celui qui entend et comprend la parole, alors celui-ci porte du fruit et fait l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente.

Les disciples viennent de demander à Jésus pourquoi il s'adressait aux foules en paraboles (v. 10). L'étude de l'effet attraction de la parabole vient de montrer que la réponse de Jésus resitue ses auditeurs dans un axe de désir qui les relie au *Royaume des cieux*. Il leur manifeste sa volonté de leur faire entendre *le Royaume*, objet de désir qui les précède. Le v. 18 inscrit les auditeurs dans la lignée d'un désir antérieur et propose à ceux-là même qui pensaient ne pas être concernés par les paraboles d'en entendre une : *écoutez la parabole* / ἀκούσατε τὴν παραβολὴν (v. 18). Jésus s'adresse à un *vous* / ὑμεῖς qui, contrairement à l'attitude première des disciples v. 10, se place en situation de désir et d'écoute des paraboles. Ce v. 18 renverse la question des disciples (v. 10) : Jésus les déclare auditeurs des paraboles et les replace en situation de comprendre. L'adresse à ce *vous* est particulièrement mise en valeur : le pronom apparaît en début de phrase et fait redondance avec l'impératif « écoutez ». La lecture que Jésus propose de la parabole du semeur est donc introduite par une forte sollicitation. Il s'agit d'*écouter* la parabole, pas de l'expliquer. D'un point de vue textuel, Jésus n'*explique* d'ailleurs jamais une parabole : il *parle* en paraboles (v. 3.13.34), il *propose* des paraboles (v. 24.31) ou il *dit* une parabole (v. 33). Les versets 19 à 23 sont donc présentés par Jésus sur le même plan qu'une parabole. Ils constituent une histoire ajoutée à l'histoire, un déploiement de la parabole originelle. Jésus transpose ici la parabole mère dans un système normatif mis en texte à travers un lexique fondé sur des oppositions. Ces oppositions constituent nécessairement une base des valeurs plus ou moins partagées avec les auditeurs. Un rapide relevé permet de délimiter l'espace évaluatif dans lequel les auditeurs sont contraints d'évoluer :

Pôle en surabondance de positivité	Pôle en surabondance de négativité
v. 19 <u>écouter</u> la parole du Royaume /	v. 19 le méchant vient / v. 21 <u>l'oppression</u>
v. 20.22.23 <u>entendre</u> la parole /	ou <u>la persécution</u> viennent
v. 19.20.22.23 <u>être</u> ensemencé	

v. 20 <u>prendre</u> avec joie	v. 19 <u>voler</u> / v. 22 <u>étouffer</u> la parole
v. 23 <u>comprendre</u> la parole	v. 19 <u>ne pas comprendre</u> la parole
v. 23 <u>porter du fruit</u> / <u>faire</u> (...)	v. 21 <u>ne pas avoir</u> de racine / être de <u>brève</u> <u>durée</u> / <u>tomber</u> / v. 22 <u>le souci</u> du temps présent / <u>l'artifice</u> de la richesse / v. 22 devenir <u>stérile</u>

Cette liste ne prétend pas à l'exhaustivité mais entend simplement montrer la bipolarité de l'espace évaluatif construit par cette reprise de la parabole du semeur. Cette bipolarité fonctionnait déjà dans la parabole initiale (v. 3-8 : lever/tomber ; donner du fruit/dessécher ; semer/étouffer) mais elle est ici reprise plus systématiquement et structure l'ensemble du propos. Dans cet espace, c'est le parcours qui est encore une fois valorisé : celui qui mène de l'écoute à un faire. Cette dynamique en cours est une mise en abyme du propre parcours que les personnages en présence sont appelés à exécuter. Il ne s'agit pas ici d'expliquer la parabole mais le cheminement qu'elle initie : *écouter la parabole* (v. 18) signifie donc se laisser embarquer par son récit, se déplacer pour passer de l'écoute au faire. Ce faire, étape ultime du parcours raconté ici en termes de productivité et de compréhension, ne reçoit pas plus de précisions qu'au v. 8. On ignore toujours à quelle ligne de conduite correspond cette compréhension de la parole. Seules les lignes de conduite marquées négativement sont précisées par le pôle inverse. L'étude a déjà montré que, selon un axe moral, cette reprise de la parabole fournissait des raisons aux différents cas de mises en échec, mais n'en fournissait pas aux différents cas de réussite. La reprise ne fournit pas d'exemples de conduite positive, mais raconte un parcours qui résiste aux autres systèmes de valeurs. Le désir d'écouter *la parole du Royaume*, commun à tous les exemples cités, ne parvient à porter du fruit que lorsqu'il dure, c'est-à-dire lorsqu'il résiste à la concurrence. La reprise de la parabole valorise en effet un désir qui s'inscrit dans la durée tout en étant concurrencé par des désirs de l'instant (v. 22) ou de rivalité (v. 21). Ni *le Royaume* ni « la belle terre » (v. 23) ne sont décrits. En revanche on raconte *les effets de la parole du Royaume* / ὁ λόγος τῆς βασιλείας (v. 19) qui se déroulent dans un espace-temps présent. Les semailles ont eu lieu (v. 19.20.22.23 ὁ σπαραίς - participe aoriste 2 passif), il s'agit maintenant d'être celui ou celle qui entend la parole (v. 19.20.22.23 ἀκούων τὸν λόγον – participe présent actif). L'alternance de la voie

passive et de la voie active atteste la passivité passée de l'individu au moment où il a été ensemencé, et creuse l'écart avec l'activité présente de son écoute. Cette activité relance l'appel à écouter que Jésus adresse à ses disciples (v. 18). Tous ont été ensemencés, mais leur écoute peut *maintenant* les faire évoluer différemment. Les effets de *la parole du Royaume* se jouent dans un ici et maintenant que Jésus convoque en reprenant sa parabole du semeur. Le retour du texte sur lui-même met en lumière la rivalité des désirs en présence chez les auditeurs des paraboles. Chaque échec raconté dans la parabole originelle devient ici ce qui empêche l'ensemencé de se maintenir dans cette écoute première de la parole, c'est-à-dire dans l'axe de désir qui l'unit au *Royaume* :

Échec n°1 : il y a disparition totale du désir chez l'écoutant.

les oiseaux (v. 4) → *le méchant vient et vole* / ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἀρπάζει (v. 19)

Échec n°2 : il y a scandale c'est-à-dire obstacle fait au désir de l'écoutant qui ne dure donc pas.

les pierrailles (v. 5) → il n'a pas de racine *en lui* / ἐν ἑαυτῷ, il est de *brève durée* / πρόσκαιρός : *l'oppression* / θλίψεως ou *la persécution* / διωγμοῦ viennent à cause de la parole, aussitôt *il tombe* / σκανδαλίζεται (v. 21)

Échec n°3 : il y a rivalité avec d'autres désirs qui mettent à mort (ou rendent *stérile* / ἄκαρπος) le désir de l'écoutant¹¹⁷⁸.

les épines (v. 7) → *le souci du temps présent* / ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος et *l'artifice de la richesse* / ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου *étouffent* / συμπνίγει la parole et il devient *stérile* / ἄκαρπος (v. 22)

Toutes les valeurs morales insérées dans cette reprise de la parabole servent au pôle négatif de l'espace évaluatif. Les mots *temporaire* / πρόσκαιρος – *oppression* / θλίψις – *persécution* / διωγμός – *le souci du temps présent* / ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος – *l'artifice de la richesse* / ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου n'ont pas d'équivalents propres dans le pôle positif. Aucune action ni comportement ne sont ainsi mis en avant par un pôle positif. Ces références morales marquées

¹¹⁷⁸ Le désir de *la parole du Royaume* est délaissé au profit d'autres. Ces autres désirs sont extérieurs à la parole véhiculée par les paraboles. Ils viennent étouffer les effets de la parabole sur l'écoutant. L'effet de *la Parole* est à la merci des autres désirs, elle ne les supplante pas.

du signe négatif sont construites en opposition uniquement avec des verbes d'action (*entendre* / ἀκούω – *prendre* / λαμβάνω – *comprendre* / συν-ίημι). Les valeurs morales ne servent donc pas à construire un modèle comportemental, mais permettent de décrire ce qui peut faire obstacle au désir qui unit l'auditeur au *Royaume*. Les mauvaises relations au temps (« temporaire » v. 21 – « souci du temps présent » v. 22) et aux biens (« artifice de la richesse » v. 22)¹¹⁷⁹ nuisent au déploiement dans la durée de l'écoute d'une parole offerte maintenant. Ainsi la reprise de la parabole que Jésus propose à ses disciples n'épuise pas l'interprétation de la parabole originelle du semeur. Elle se présente plutôt comme un avertissement qui met en lumière l'exigence (et donc la force) du désir en jeu dans ces paraboles. Cet avertissement se présente d'ailleurs sous forme narrative : Jésus raconte encore une fois, autrement, son désir de leur faire entendre *la parole du Royaume* et les transformations qui sont en cours. Il n'est pas question ici d'autre chose que d'un parler en paraboles :

v. 18 : « Vous donc, **écoutez la parabole** du semeur »

→ reprise narrative de la parabole (v. 19-23)

v. 24 : « Il leur proposa **une autre parabole**, disant : [...] »

Cette reprise génère immédiatement une série de trois nouvelles paraboles – les ivraies (v. 24-30), le grain de moutarde (v. 31-32) et le levain (v. 33) – qui viennent aussitôt réactiver le désir des auditeurs en présence. Cette reprise participe donc au parler en paraboles et en augmente les effets : elle accentue l'effet attraction en recentrant les auditeurs autour du récit parabolique, elle augmente l'effet participation en dévoilant le mécanisme interprétatif que la parabole implique et elle amplifie l'effet transformation en valorisant le parcours narratif auprès de ses auditeurs.

Jésus revient une nouvelle fois sur une parabole qu'il a prononcée aux v. 37 à 43. Cette fois il répond à une demande précise des disciples : « Explique-nous la parabole des ivraies du champ » v. 36. Cette demande survient alors que plusieurs autres paraboles ont été racontées entre temps. Sous la responsabilité du narrateur, un sommaire a même été inséré (v. 34-35) : il a inscrit la pratique du parler en paraboles dans la durée et a brusquement créé une anachronie massive vers le passé¹¹⁸⁰. Au moment où les disciples formulent leur demande, le lecteur a

¹¹⁷⁹ Voir l'étude du vecteur éthique, *supra*, p. 417-440.

¹¹⁸⁰ La référence faite aux Écritures prophétiques crée une analepse externe en faisant faire au récit un bond de plusieurs siècles en arrière. Elle place en relation deux situations séparées l'une de l'autre par des siècles d'histoire. L'étude a déjà souligné que cette anachronie justifie le récit, lui donne autorité et l'impose comme tel au lecteur.

donc déjà été invité à mesurer l'ampleur de l'événement en cours et à l'inscrire dans une histoire collective. Comme pour la reprise de la parabole du semeur (v. 18-23), la reprise de la parabole des ivraies est éloignée de sa parabole d'origine (v. 24-30) par plusieurs versets. Cette distance formelle conforte l'idée d'une construction en cours des auditeurs : alors que Jésus alimente le flot de paraboles, un récit parabolique travaille en creux les auditeurs et les transforme progressivement en interlocuteurs. Il faut attendre six versets (v. 31-36) pour qu'émerge de leur part une question sur ce qu'ils ont entendu. Et le verbe φράζω souligne le type de demande qu'ils formulent¹¹⁸¹. Le verbe signifie en effet qu'ils se perçoivent comme des élèves face à leur maître : ils demandent un enseignement didactique (φράζω), mais Jésus situe sa réponse sur un autre plan. Il leur raconte une nouvelle histoire en reprenant les éléments de la parabole des ivraies :

- 37. Il leur répondit : « Celui qui sème la belle semence, c'est le fils de l'homme,
- 38. le champ, c'est le monde, la belle semence, ce sont les fils du Royaume ; les ivraies, ce sont les fils du méchant,
- 39. l'ennemi qui les a semées, c'est le diable, la moisson, c'est [la] fin du temps, les moissonneurs, ce sont des anges.
- 40. Donc, comme les ivraies sont ramassées et entièrement brûlées au feu, il en sera ainsi à la fin du temps ;
- 41. le fils de l'homme enverra ses anges, et hors de son Royaume, ils ramasseront tous les scandales et les faiseurs d'injustice,
- 42. et ils les jetteront dans la fournaise du feu ; là il y aura le sanglot et le grincement des dents.
- 43. Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur père. Celui qui a des oreilles, qu'il entende !

Du v. 37 au v. 39, Jésus propose une correspondance à tous les éléments de la parabole d'origine (le semeur – le champ – la belle semence – les ivraies – l'ennemi – la moisson – les moissonneurs) à l'exception des serviteurs du maître de maison. L'identification des adjuvants qui concourent au bien du maître de maison en 13,24-30 n'a pas lieu. La reprise ne fournit pas d'explication à l'ensemble des actants, son texte ne coïncide pas totalement avec le

¹¹⁸¹ C'est le verbe employé classiquement pour signifier la prise de parole d'un maître en vue d'enseigner ses disciples.

récit parabolique. Contrairement à la reprise de la parabole du semeur qui racontait *la parole du Royaume* au temps présent (v. 18-23), la transposition s'effectue cette fois en un temps ultérieur. Le v. 40 permet d'inscrire le récit dans un temps futur : « il en sera / ἔσται ainsi à la fin du temps ». Il ne s'agit plus de se situer par rapport à *l'esprit du temps* / ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος (v. 22) mais par rapport à *la fin du temps* / ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (v. 40). Il ne s'agit plus de *la parole du Royaume* (v. 19) dont l'action est en cours, mais des *fils du Royaume* (v. 38), du *Royaume du fils de l'homme* (v. 41) et du *Royaume de leur père* (v. 43) dont les actions sont à venir. La dualité présente dans la parabole originelle est transposée à *la fin du temps*. Deux camps cohabitent dans un même espace (champs/monde) : celui du *Fils de l'homme* (v. 37) et celui du *diable* (v. 39)¹¹⁸². Cette cohabitation constituait le nœud de la parabole originelle (v. 28-29) qui est dénoué dans la reprise. Les pôles positif et négatif sont racontés en perspective eschatologique :

Pôle positif <i>issu de la belle semence (v. 37)</i> <i>et menant au Royaume du père (v. 43)</i>	Pôle négatif <i>issu des ivraies (v. 38)</i> <i>et menant à la fournaise du feu (v. 42)</i>
le Fils de l'homme (v. 37) les fils du Royaume (v. 38) des anges (v. 39)	les fils du méchant (v. 38) le diable (v. 39)

Selon l'axe moral, deux types de personnages sont finalement mis en opposition : *les faiseurs d'injustice* (v. 41) et *les justes* (v. 43). Cette bipolarité construit deux parcours narratifs différents : l'un mène à la destruction (v. 42) et l'autre à la splendeur (v. 43). La relation à la justice est le critère de différenciation entre deux savoir-vivre distincts : l'un pratique la justice, l'autre l'injustice. Comme pour la reprise de la parabole du semeur (v. 19-23), il n'est fourni aucun exemple précis à suivre. En passant sous silence l'identité des serviteurs, la reprise met l'accent sur la bipolarité révélée et jugée à la fin du temps. Elle ne montre pas en exemple une catégorie déterminée d'individus, mais raconte avec quelle force et quelle certitude cette bipolarité présente sera mise ultérieurement en évidence. La reprise confirme que les oppositions seront identifiées et jugées à la fin du temps. Jésus raconte un camp

¹¹⁸² Ici, l'opposant reçoit un nom différent des précédents récits qui ont par exemple fourni les noms ὁ πονηρὸς (v. 19) et ὁ ἐχθρὸς (v. 25). Le nom ὁ διάβολος n'apparaît qu'ici dans ce chapitre 13. La présence du diable, littéralement *celui qui désunit*, dans cette reprise de la parabole des ivraies souligne que le tri n'aura lieu qu'à la fin : les désunions seront manifestes « à la fin du temps ».

marqué négativement, il atteste donc qu'il y en a un, mais n'en donne aucune définition. Il parle du *méchant* / ὁ πονηρὸς (v. 38) – de *l'ennemi* / ὁ ἐχθρὸς (v. 39) – du *diable* / ὁ διάβολος (v. 39) ; il assure d'un jugement final : *être entièrement brûlé au feu* / πυρὶ κατακαίεσθαι (v. 40) – *jeter dans la fournaise du feu* / βάλλω εἰς τὴν κάμινον τοῦς πυρός (v. 42) – *le sanglot* / ὁ κλαυθμὸς (v. 42) – *le grincement des dents* / ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (v. 42) ; mais il se contente d'associer ceux qui détournent le désir et ceux qui détournent la loi : *les scandales* / τὰ σκάνδαλα (v. 41) – *les faiseurs d'injustice* / οἱ ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν (v. 41) sans rien dire de leur identité. Le mot « scandale » apparaît une nouvelle fois et rappelle l'échec de celui qui « n'a pas de racine en lui » v. 21. Tout ce qui nuit au déploiement du désir des auditeurs pour *la parole du Royaume* est ici promis à la destruction (v. 41). Pour expliquer « la parabole des ivraies du champ » v. 36, Jésus raconte la promesse d'un accomplissement. Toutes les valeurs morales qu'il évoque sont mises au service de cet accomplissement : elles servent à dire la réalité et l'effectivité du jugement final. La *belle semence* / τὸ καλὸν σπέρμα (v. 37.38), *les anges* / οἱ ἄγγελοι (v. 39.41) et *les justes* / οἱ δίκαιοι (v. 43) participent au même parcours narratif qui mène à la splendeur. Aucun indice ne permet de les identifier plus précisément. Ces notions mobilisent les idées de justice et de beauté que le locuteur défend. Elles servent à rapprocher les auditeurs du parler en paraboles de Jésus, à susciter en eux le désir de se mettre à son écoute. La *belle semence* / καλὸν σπέρμα (v. 24 et 37) répond à la *belle terre* / τὴν καλὴν γῆν (v. 8 et 23) et prépare aux *belles perles* / καλοὺς μαργαρίτας (v. 45) et aux *beaux poissons* / τὰ καλὰ (v. 48)¹¹⁸³. Cette beauté ne pointe pas la compétence d'une chose ou d'une personne, mais en désigne les attraits. Ainsi le registre du vocabulaire sélectionné fait bien référence à une valeur (la beauté), mais n'est pas employé sur l'axe moral mais sur l'axe du désir. On pourrait encore dire que cette beauté fonctionne entre les différents actants, non pas sur l'axe du pouvoir, mais sur l'axe du vouloir. Il ne s'agit pas de raconter ce qu'il est bon de faire ou de dire, mais ce qui participe du désir pour *la parole du Royaume*. La reprise de l'histoire des ivraies permet à Jésus d'amplifier l'effet attraction de sa parabole sur ses auditeurs et de les orienter vers la visée ultime de son parler en paraboles qui transmet la promesse d'un accomplissement. Jésus procède encore ainsi lorsqu'il conclut la parabole du filet (v. 47-50). Pour la dernière fois, il

¹¹⁸³ L'étude a déjà souligné que l'adjectif καλός est utilisé à huit reprises dans ce discours (v. 8.23.24. 27.37.38.45.48) sans pour autant qualifier le même nom. Plus logiquement dans ce contexte, on pouvait s'attendre à l'adjectif ἀγαθός pour qualifier de *bon* une terre, une semence ou un poisson. Le choix de l'adjectif déclenche ici un écart interprétatif qui sollicite l'imagination du lecteur.

se fait interprète de son propre récit en livrant une histoire, celle qui se déroulera à *la fin du temps* :

49. Ainsi il en sera à la fin du temps ; les anges sortiront et ils sépareront les méchants du milieu des justes

50. et ils les jetteront dans la fournaise du feu ; là il y aura le sanglot et le grincement des dents.

Il inscrit cette dernière parabole dans une même visée eschatologique. L'expression du v. 49 (« il en sera ainsi à la fin du temps ») est exactement la même qu'au v. 39. Le lecteur a ainsi été préparé à ce basculement dans le temps de l'accomplissement. La reprise insiste bien plus sur le devenir des *méchants* que sur celui des *justes*. Elle ne s'appuie pas tant ici sur l'opposition entre deux camps (comme aux v. 37-43), mais garantit une nouvelle fois l'effectivité du jugement. En répondant à ses disciples au v. 37, Jésus ne satisfait pas entièrement leur demande. Il ajoute une histoire à celle des ivraies : il amplifie le récit initial en lui offrant un récit d'accomplissement. La situation finale de la parabole des ivraies est déployée et produit ce nouveau récit de *la fin du temps*. Cette amplification alimente le circuit de communication dans lequel les auditeurs sont entrés. L'injonction finale, « celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » v. 43, atteste que cette reprise ajoute du narratif au narratif. Comme au v. 18 il ne s'agit pas de comprendre, mais d'entendre. À l'image de la reprise de la parabole du semeur (v. 18-23), la reprise de la parabole des ivraies ne met pas un terme au parler en paraboles. Jésus entretient le désir de ses auditeurs avec trois nouvelles paraboles : le trésor (v. 44), le marchand de perles (v. 45-46), le filet (v. 47-50).

Les trois insertions au cours desquelles Jésus revient sur un récit parabolique augmentent l'effet transformation des paraboles. Ces reprises viennent alimenter le circuit de communication en ajoutant des histoires aux histoires, en précisant les points d'impact des narrations sur les auditeurs. Elles ne proposent pas une interprétation figée des paraboles. Elles amplifient la mise en mouvement des auditeurs en soulignant deux dynamiques fondamentales du récit parabolique. La première reprise (v. 18-23) replonge les auditeurs qui ne se croyaient pas concernés par ce mode de langage dans le flot des paraboles : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur ! » v. 18. Elle les replace en situation d'écouter du récit *maintenant*. Elle rappelle que la narrativité de la parabole constitue le point d'impact avec l'auditeur. La deuxième reprise (v. 37-43) poursuit un même travail de réorientation en guidant les auditeurs dans une écoute participative des récits. Elle ne rassasie pas les auditeurs dans leur demande d'explications, au contraire, elle suscite toujours plus et à nouveau leur désir d'entendre *la parole du Royaume*. Cette deuxième reprise ajoute du narratif au narratif,

amplifie encore le désir d'entendre cette parole et poursuit la transformation du destinataire en écoutant : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » v. 43. Devenus, à leur insu peut-être, des participants au circuit de communication, les auditeurs sont sans cesse *en cours* de transformation. Les reprises de Jésus balisent le cours de cette transformation car elles attestent à chaque fois une nouvelle étape. Elles signifient l'évolution de leur capacité à accueillir la parabole. Elles éliminent ce qui pourrait faire scandale chez les auditeurs, c'est-à-dire les détourner des récits paraboliques, elles les replacent sans cesse dans l'axe du désir qui les unit au *Royaume*.

L'interaction paraboles/personnages est fondamentalement dynamique, en cours : plus le récit agit sur son auditeur plus ce dernier en devient demandeur. Le parler en paraboles vise à déplacer ses auditeurs dans des récits qui leur offrent une cohérence et une trame narrative qu'ils ne semblent pas capables de produire par eux-mêmes. L'itinéraire langagier des personnages a montré la visée transformatrice du langage parabolique. Les paraboles offrent la possibilité de passer d'un statut de spectateurs à celui d'acteurs. En entrant dans le circuit de communications, les personnages deviennent Sujets de leur mouvement et de leur parole. L'interaction paraboles/personnages fonctionne tout au long du discours comme une dynamique incessante et créatrice de Sujets : le flot de paraboles mise sur l'efficacité du récit et maintient en perpétuel mouvement. Les paraboles ont donc cette capacité à rendre leurs auditeurs acteurs de leur propre récit, d'abord parce qu'elles-mêmes offrent des récits d'action transformatrice. Le récit de ces transformations exhorte l'auditeur à se laisser transformer à son tour. Même lorsque Jésus semble stopper le flot de paraboles, il ajoute malgré tout de l'histoire aux histoires et n'interrompt pas le débit narratif. Il incite à se projeter dans ces récits en se plaçant à nouveau dans l'axe du désir qui unit à *la parole du Royaume*. Jésus raconte alors autrement ce qui se joue dans ces récits paraboliques, c'est-à-dire la rencontre entre un Sujet et une parole extérieure.

2. L'interaction paraboles/monde représenté

Jésus sélectionne une manière particulière d'enseigner – le *parler en paraboles* / λαλέω ἐν παραβολαῖς (v. 3) – et exprime dans cette langue des images comparables au *Royaume des cieux*. Il use des paraboles comme d'un langage nouveau qui lui permet de parler de « beaucoup de choses » v. 3. Le narrateur ne raconte pas que Jésus parle *du* Royaume, il raconte qu'il parle *de beaucoup de choses* :

→ v. 3 : *Il leur parla de beaucoup de choses en paraboles* / ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς

→ v. 34a : *De toutes ces choses, Jésus parlait aux foules en paraboles* / ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις

- v. 34b : *Il ne leur parlait de rien sans parabole* / χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς

- v. 35b : *Je proclamerai des choses ayant été cachées* / ἐρεῦξομαι κεκρυμμένα

→ v. 51 : *Avez-vous compris toutes ces choses ?* / Συνήκατε ταῦτα πάντα ;

À aucun moment le texte n'établit que Jésus parle *du* Royaume. Il s'agit de Jésus qui parle *de beaucoup de choses* en paraboles. Ce nouveau langage est signalé comme étant exclusif (v. 34b) : il peut *tout* dire. Il est encore décrit comme un langage préexistant à l'événement raconté et capable de révéler « des choses ayant été cachées » v. 35 ou « les mystères du Royaume des cieux » v. 11. Ce sont cette manière de parler et ces choses racontées qui vont dire quelque chose du *Royaume*. Les dix occurrences du mot « Royaume » apparaissent toutes au sein d'un discours direct et elles sont toujours placées sous la responsabilité de Jésus (v. 11.19.24.31.33.38.41.45.47.52). Le sujet du discours ne fait bien entendu aucun doute, il porte bien sur le *Royaume des cieux*. En revanche le discours n'atteint cet objet qu'à travers le récit de *beaucoup de choses*, comme d'un semeur qui sème (v. 3-8), d'ivraies qu'on mêle au blé (v. 24-30), de grain de moutarde qui pousse (v. 31), de levain qui fait lever la pâte (v. 33), de trésor qu'on découvre (v. 44), de perle précieuse qu'on recherche (v. 45-46), de filet de pêche qu'on remonte de la mer (v. 47-50). Toutes ces choses sont racontées en langage parabolique, c'est-à-dire qu'elles sont utilisées comme des images à fonction révélatrice. Le langage parabolique produit des images en mouvement qui n'inventent pas le monde qu'elles racontent, mais qui le recomposent. Toutes ces choses racontées ne jaillissent pas du néant, elles sélectionnent des éléments de la réalité qui sont connus, partagés, souvent familiers. L'étude de l'interaction paraboles/monde représenté propose donc de commencer par montrer comment les paraboles, ces images en mouvement, se saisissent de la réalité pour en modifier la perception et révéler ainsi des choses cachées. Dans cette perspective les paraboles seront présentées comme des récits misant sur l'imagination des auditeurs en présence, c'est-à-dire sur leur capacité à expérimenter la nouveauté dont elles sont porteuses. Dans un second

temps, l'étude entend décrire plus précisément la réorientation à laquelle le langage parabolique prétend participer. Il s'agira alors de comprendre la parabole comme une expérience de nouveauté qui réoriente ses auditeurs dans une perspective eschatologique. Cette entrée en dynamique eschatologique permettra enfin d'aborder la théorie des paraboles que Matthieu semble s'approprier de manière spécifique dans ce chapitre 13.

a) Une expérience de nouveauté

Le langage parabolique n'est pas propre à l'auteur de Mt 13 ni au locuteur Jésus, mais il est emprunté à une tradition juive dont les rabbis comme Jésus sont les héritiers :

« Une comparaison des évangiles avec les paraboles transmises par le Talmud, ce recueil monumental de l'érudition juive au cours des siècles, multiplie les parentés. La conclusion s'impose : Jésus n'a pas été l'inventeur de la parabole. Cette forme de langage a été un trait distinctif, et abondant, de sa prédication ; mais l'homme de Nazareth ne l'a pas créée. Il l'a empruntée aux enseignants de son temps, qui étaient les scribes, et sur ce point comme sur d'autres, Jésus s'inscrit dans leur héritage. »¹¹⁸⁴

Ce premier constat rappelle que le parler en paraboles ne constitue pas une nouveauté pour les auditeurs en présence. Ils connaissent cette langue devenue pour eux synonyme d'apprentissage et de proximité. Ce langage imagé est effectivement pour les rabbis un procédé de transmission : on parle en paraboles d'abord pour enseigner. L'efficacité du langage imagé participait alors à une volonté de placer la Torah à la portée de tous, de commenter telle ou telle parole des Écritures. Ce procédé consiste principalement à narrativiser un monde connu des auditeurs. La réalité est l'objet des paraboles, elles s'en saisissent pour raconter une histoire. Pour cela, elles reprennent à leur compte des éléments de cette réalité qu'on pourrait regrouper en deux grandes catégories que l'étude de l'effet valeur a déjà permis d'identifier. Les paraboles semblent en effet s'appuyer sur des éléments relevant d'un aspect concret de la réalité des auditeurs et sur des éléments relevant d'un aspect plus existentiel.

Tout d'abord les paraboles puisent des éléments de leur récit dans la réalité de leurs auditeurs. Elles s'appuient par exemple sur leur mémoire collective qui a forgé leur représentation du monde. Elles se saisissent de l'histoire et des références communes à leurs auditeurs.

¹¹⁸⁴ Daniel MARGUERAT, *Parabole, op.cit.*, p. 6. Sur l'histoire du langage parabolique : *supra*, p. 235-260.

L'imagerie qu'elles utilisent est essentiellement puisée dans les Écritures : la moisson (v. 30), la production de fruits (v. 8), les anges (v. 41), la fournaise de feu (v. 42.50), le grain de moutarde (v. 31), le levain (v. 33)¹¹⁸⁵. Pour parler du *Royaume*, référence connue des auditeurs, elles sélectionnent des éléments associés à cette notion et issus de son histoire. Les références vétérotestamentaires, comme « le sanglot et les grincements de dents » v. 42.50 ou « les oiseaux du ciel [qui] viennent et font des nids dans [les] branches [d'un arbre] » v. 32, attestent que le langage parabolique puise à l'histoire vécue entre Dieu et son peuple. Les thèmes abordés (le tri, le jugement, la fin des temps) sont autant d'images facilement identifiables par les auditeurs qui indiquent les références du langage choisi. Le langage imagé sélectionné s'inscrit donc dans une tradition langagière connue des auditeurs. Il emprunte une compréhension du monde qui le précède et une appréhension de la réalité qui fonctionne déjà en dehors de lui-même. Les citations d'accomplissement (v. 14-15.35) et les références aux prophètes et aux justes (v. 17) ajoutent à ce langage une dimension pédagogique qui vise à donner un sens à cette histoire commune. Le langage parabolique est un langage qui explique, éclaire et ordonne le déroulement des événements. Il est présenté comme la langue de l'ordonnement et de l'accomplissement. L'étude a déjà montré comment les paraboles mettent en place une fragmentation du temps et de l'espace conforme à la réalité que connaissent les auditeurs. La conception chronologique du temps et l'appréhension de l'espace font en effet appel à une représentation partagée par les auditeurs en présence : les paraboles s'appliquent à valoriser une représentation chronologique du temps et un espace organisé¹¹⁸⁶. Leurs récits font appel à la réalité quotidienne du travail (par exemple à la réalité des travaux des champs v. 3-8 ou de la pêche v. 47-50), s'appuient sur des constats d'évidence aux effets réalistes (par exemple les effets du levain v. 33 ou les procédés de germination v. 31-32). Ils activent des codes de travail (en lien avec les semailles par exemple), des relations à l'autorité (les relations entre maître et serviteurs), des techniques de travail (comme la récolte ou la pêche au filet) et des principes de réalité (la découverte d'une perle précieuse) auxquels les auditeurs sont habitués et qui relèvent essentiellement de l'ordinaire et du sens commun. Les paraboles déploient des récits de l'ordre du plausible, elles ne basculent jamais dans le merveilleux, ne détournent pas vers le *hors réel*. Elles témoignent ainsi d'un souci de proximité avec les auditeurs. La familiarité des domaines abordés l'atteste (la cuisine, la pêche, le travail des champs) : les paraboles choisissent de se tenir au plus près

¹¹⁸⁵ Voir sur ce point l'exégèse proposée de Matthieu 13 qui pointe plus précisément encore les références à la littérature apocalyptique du discours en paraboles, *supra*, p. 183-191.

¹¹⁸⁶ Sur ce point, voir l'analyse du vecteur travail dans les récits paraboliques, *supra*, p. 406-417.

de la réalité de leurs auditeurs. En puisant dans leur histoire passée et présente, les paraboles se saisissent d'une imagerie déjà connue et répertoriée, ce qui facilite leur fonctionnement narratif et favorise leur adhésion. En ce sens, on peut dire que le langage parabolique n'invente pas et ne cherche pas à se couper des principes de la réalité. Ce langage ne jaillit pas du néant mais au contraire, multiplie les passerelles avec la réalité de ses destinataires¹¹⁸⁷. Il ne s'agit pas de parler d'autre chose que de la réalité.

Enfin les paraboles s'appuient sur une conception du monde qui rend compte d'une réalité plus existentielle des auditeurs. Dans cette perspective, il faut rappeler l'insistance avec laquelle les paraboles intègrent à leurs récits une opposition entre deux systèmes de valeurs qui coexistent dans un ici et maintenant de l'auditeur. Le discours en paraboles affiche d'emblée le rôle important de ces catégories qui déterminent aussi leur espace évaluatif¹¹⁸⁸. Ainsi la parabole du semeur raconte la concomitance de nombreux échecs et de grandes réussites (v. 3-8). La reprise qui est faite de cette parabole l'atteste à nouveau (v. 18-23). L'effet de réel porte bien plus sur cette concomitance que sur les pratiques du semeur qui apparaissent d'ailleurs bien inefficaces. Il est en effet difficilement imaginable qu'un semeur sème sans faire de distinction entre les différentes qualités du sol. Il s'agit plus ici de reprendre à son compte la réalité de la variété des résultats que la réalité d'une pratique. L'effet de réel porte sur les différences de résultat. La parabole des ivraies raconte aussi un monde où coexistent le bien et le mal, c'est-à-dire le blé du maître de maison et les ivraies de son ennemi (v. 24-30). Cette coexistence est d'ailleurs le nœud de l'intrigue et c'est elle qui est source d'interrogations de la part des serviteurs (v. 27-28). Leur étonnement véhicule les questions essentielles de tout homme confronté à la réalité de la présence du mal ici et maintenant. Leurs questions portent au langage une réalité existentielle commune à tout individu. L'effet de réel porte ici sur l'incompréhension des hommes devant un monde où se mêlent le bien et le mal, et sur leur envie manifeste d'effectuer un tri par eux-mêmes (« Veux-tu donc que nous allions les ramasser ? » v. 28). La reprise de cette parabole (v. 37-43) accentue encore la dichotomie entre « les justes » (v. 43) et « les faiseurs d'injustice » (v. 41). Deux voies sont ainsi tracées et prennent acte de la réelle violence des oppositions en jeu. Plus leur opposition est manifestée, plus leur coexistence ici et maintenant apparaît insupportable.

¹¹⁸⁷ Sur ce point, voir également l'étude de ce que les personnages pensent et disent, *supra*, p. 442-494. Cette partie montre la recherche de proximité du langage parabolique sur un plan sémantique, en termes de sélection et de combinaison.

¹¹⁸⁸ Voir sur ce point l'étude des systèmes normatifs qui fonctionnent en Mt 13 et de leur mise en texte à travers la manifestation d'un lexique et d'oppositions spécialisées. Voir *supra*, p. 384-386.

Les paraboles du grain de moutarde (v. 31-32) et du levain (v. 33) sous-entendent elles aussi une opposition entre la petitesse et la grandeur des choses, entre deux systèmes de valeurs. Ces paraboles se saisissent des marques de l'insignifiance et de l'humilité. En racontant une transformation en cours à peine visible, elles font fonctionner une opposition entre *le plus petit* / ὁ μικρότερον (v. 32) et *le tout* / ὅλον (v. 33). Ces deux courts récits racontent la réalité d'un présent insignifiant et sans valeur que les auditeurs partagent. Ils proposent des images de la fragilité (un grain de moutarde semé et du levain dans la farine) pour rendre compte d'une puissance en devenir. Ces images racontent une autre perception de la réalité : elles révèlent ce qui est de l'ordre du caché. La parabole du trésor (v. 44) joue également sur l'opposition entre le *caché* / κρυπτός et le *trouvé* / εὕρισκω. Elle décrit une réalité qui comprend des mystères (v. 11), des choses ayant été cachées (v. 35), mais où tout homme peut expérimenter la joie de trouver. Elle raconte une réalité plus complexe qu'il n'y paraît, un réel qu'un langage clair ne semble pas pouvoir exprimer. Le langage parabolique est en mesure d'exprimer ce réel. La parabole de la perle (v. 45-46) reprend à son compte un système de valeurs connu des auditeurs et qui classe en haut de l'échelle certaines perles. La valeur de la perle implique la coexistence du commun et prend acte d'une réalité mixte. La parabole du filet (v. 47-48) reprend une opposition plus familière entre des poissons qualifiés de *beaux* / καλὰ et d'autres de *pourris* / σαπρὰ. C'est bien la réalité de l'opposition qui est visée plus que l'existence même de ces deux catégories de poissons. Il est en effet difficilement imaginable que des poissons qui viennent d'être sortis de la mer puissent être *pourris*. La parabole ne cherche pas à rendre compte de telle ou telle réalité de la pêche en mer, mais à prendre acte de la réalité d'une coexistence entre ce qui suscite du désir et ce qui suscite du rejet. La parabole reprend à son compte une difficulté existentielle et non matérielle. La reprise de cette parabole v. 49-50 atteste le besoin de faire la distinction entre ces deux catégories en projetant dans un temps ultérieur la réalité d'un tri effectué. La coexistence des deux catégories est manifeste aujourd'hui et s'impose comme une réalité (v. 47-48), mais elle n'en sera pas *in fine* l'interprétation ultime (v. 49-50). La parabole véhicule ainsi une autre parole, *la parole du Royaume*, qui réinterprète la réalité. La phrase finale de Jésus utilise à nouveau une opposition pour rendre compte du « scribe devenu disciple du Royaume » v. 52. Cette sentence appelle une lecture imagée qui repose sur l'opposition entre *des choses neuves* / καινὰ et *des choses vieilles* / παλαιά. Ces mêmes choses dont Jésus parle tout au long de son discours (v. 3.34) et qu'il s'agit de comprendre (v. 51). Ces choses sont racontées en langage parabolique qui puise ses équivalents dans la

réalité des auditeurs, reprenant ainsi à son compte toutes les caractéristiques de leur être et de leur faire (leur savoir *voir, parler, faire et vivre*)¹¹⁸⁹. Le langage parabolique s'approprie leur réalité avec leurs catégories. Il raconte les hommes en situation d'agir dans un monde en proie au mal et au bien. Sur un plan sémantique, l'étude de la sélection qu'opère le langage parabolique a déjà montré comment les paraboles cherchent la proximité de leurs auditeurs¹¹⁹⁰. Elles inscrivent leur récit dans la réalité de leur vie matérielle et plus généralement encore, de l'ensemble de leur existence. Elles renvoient à leurs destinataires le récit d'individus confrontés à un monde où le mal sévit sans raison et rôde encore (v. 25), où les résultats sont inégaux (v. 8), où les obstacles semblent inévitables (v. 4-7). Le langage parabolique n'a pas d'autre visée que d'*exprimer* ce monde, c'est-à-dire ici de manifester ce qui s'y cache.

Le langage parabolique a donc pour objet la réalité, mais il n'a pas pour fonction de la reproduire. Les paraboles *expriment* le réel, c'est-à-dire qu'elles recomposent la réalité en convoquant l'imagination de ses destinataires. Il faut entendre ici le terme « imagination » tel que Bachelard l'a réhabilité :

« On veut toujours que l'imagination soit la faculté de *former* des images. Or elle est plutôt la faculté de *déformer* les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de *changer* les images. S'il n'y a pas changement d'images, union inattendues des images, il n'y a pas imagination, il n'y a pas d'*action imaginante*. »¹¹⁹¹

Il ne s'agit pas de soumettre le discours en paraboles aux analyses proprement littéraires que Bachelard met en œuvre dans sa réflexion sur l'imaginaire et la symbolique poétique¹¹⁹². En revanche sa compréhension du terme « imaginaire » peut aider ici à mieux saisir ce que le langage parabolique convoque chez ses auditeurs. Bachelard fait de l'imagination la faculté de déformer les images, capable de faire entrapercevoir un au-delà. L'imagination est alors perçue comme une recomposition du monde à partir de sa réalité. Selon lui, l'image déploie

¹¹⁸⁹ L'étude renvoie ici aux analyses des quatre vecteurs principaux à travers lesquels s'expriment plus particulièrement les valeurs véhiculées par le texte. L'étude du regard, du langage, du travail et du comportement éthique des personnages a montré de quelle manière les paraboles s'en saisissaient pour en valoriser certains aspects. Voir *supra*, p. 383-440.

¹¹⁹⁰ Voir *supra*, p. 480-495.

¹¹⁹¹ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 2010, p. 5. C'est l'auteur qui souligne.

¹¹⁹² Bachelard a mené sa réflexion sur l'imaginaire en la nourrissant de sa lecture des poètes et particulièrement de la poésie de Blake. Son ouvrage sur l'imagination du mouvement paraît pour la première fois en 1943 aux éditions José Corti.

ainsi une action signifiante, elle ne fait pas souvenir d'un passé mais fait émerger le désir humain :

« Une image littéraire, c'est un *sens* à l'état naissant ; le mot – le vieux mot – vient y recevoir une signification nouvelle. Mais cela ne suffit pas encore : l'*image littéraire* doit s'enrichir d'un *onirisme nouveau*. Signifier autre chose et faire rêver autrement, telle est la double fonction de l'image littéraire. »¹¹⁹³

Dans la même logique que l'image littéraire décrite par Bachelard, on reconnaît dans le langage parabolique cette double fonction de reprendre le « vieux mot » pour ouvrir *autrement* à une *autre* signification. En ce sens l'imagination sollicitée par le langage parabolique désigne fondamentalement le mouvement qu'il suscite vers une nouvelle signification. Le langage parabolique, véritable conducteur, mise sur cette imagination en prenant appui sur la réalité et en lui imposant un déplacement qui subvertit la perception pour mieux en manifester la nouveauté. Les paraboles associent *le Royaume des cieux* et la réalité des auditeurs. Alors qu'au v. 10 les disciples cherchent des causes à ces récits qu'ils viennent d'entendre (littéralement : *à cause de quoi ?* / διὰ τί ;), Jésus leur offre des équivalents : le Royaume des cieux *est semblable à* / ὁμοίᾳ v. 24.31.33.44.47.52 ou « *ainsi* / οὕτως il en sera » v. 40.49. En parlant en paraboles, Jésus fait un travail d'association alors que les disciples cherchent à disséquer ces récits. L'abondance des paraboles que Jésus délivre témoigne de sa confiance en la dynamique de ce mode de langage. De « toutes ces choses » v. 3.34.51, il parle en images, proposant des associations qui pourront conduire à expérimenter *la parole du Royaume*. Seules ces images que le langage parabolique sélectionne permettent de dire l'avenir, au sens d'*ouvrir à autre chose*, de *révéler*. Dans cette perspective on peut dire que les paraboles sont particulièrement fidèles à la réalité mais ne sont pas identiques au monde qu'elles représentent. En utilisant la fonction de l'imagination, elles opèrent ce que le prophète annonçait déjà : elles remplacent les vérités cachées par des vérités révélées (v. 35). Comme tout récit, les paraboles ont cette capacité de mieux raconter le monde qu'une simple copie de la réalité ne peut le faire. Parce qu'elles racontent la réalité en l'associant à des images, elles peuvent manifester la puissance qui y est à l'œuvre, c'est-à-dire le réel, et faire accéder au réel hors langage. Par les images qu'elles proposent, les paraboles peuvent susciter un mouvement, celui de l'imagination, c'est-à-dire faire expérimenter ce qui advient.

¹¹⁹³ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 324.

« Si une image *présente* ne fait pas penser à une image *absente*, si une image occasionnelle ne détermine pas une prodigalité d'images aberrantes, une explosion d'images, il n'y a pas imagination. Il y a perception, souvenir d'une perception, mémoire familière, habitude des couleurs et des formes. Le vocable fondamental qui correspond à l'imagination, ce n'est pas *image*, c'est *imaginaire*. La valeur d'une image se mesure à l'étendue de son auréole *imaginaire*. Grâce à l'*imaginaire*, l'imagination est essentiellement *ouverte*, *évasive*. Elle est dans le psychisme humain l'expérience même de l'*ouverture*, l'expérience même de la *nouveauté*. »¹¹⁹⁴

L'imagination à laquelle fait appel le langage parabolique devient le conducteur nécessaire et exclusif entre *la parole du Royaume* et les auditeurs. La parabole impose effectivement une médiation, celle des images qu'elle raconte, et sert de vecteur de nouveauté. Le langage parabolique est ce par quoi l'auditeur peut accéder à l'expérience nouvelle du *Royaume*. Il instaure une relation verticale « entre le réel et le surréel »¹¹⁹⁵, l'imaginaire et le réel, entre les hommes et *la parole du Royaume*. L'étude a déjà montré de quelle manière le locuteur subordonne sa parole à un autre que lui¹¹⁹⁶. Par l'usage de la voie passive et par différents jeux de références, le récit raconte Jésus délivrant une parole qui témoigne d'un autre que lui-même. C'est une parole de mise en relation, qui ouvre à une parole nouvelle, à une autre perception de la réalité. Les paraboles racontent la puissance d'une volonté à l'œuvre dans la réalité qu'elles expriment. Chacune d'elles, en s'appuyant sur la réalité, parvient à manifester une puissance en cours, à révéler l'immensité de ce qui advient. Le langage parabolique impose un déplacement qui met en lumière autrement la réalité. L'image proposée par le langage parabolique permet de révéler ce qui dans la réalité n'était pas d'abord perceptible. Par un travail de déformation de la perception, les paraboles manifestent du don et de l'abondance. Chacune d'elles applique en effet une autre grille de lecture à la réalité et se manifeste alors le réel qui parle de gratuité et de quantité¹¹⁹⁷ :

¹¹⁹⁴ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, *op.cit.*, p. 5-6. C'est l'auteur qui souligne.

¹¹⁹⁵ L'expression est empruntée à Jouve [*Poétique des valeurs*, *op.cit.*, p. 29] qui souligne ainsi que les lignes de discours délimitent un espace dans lequel une parole, qui transcende le réel et l'interprète, est délivrée.

¹¹⁹⁶ Sur ce point, voir l'analyse sur un plan pragmatique de l'orientation vers autrui du discours, *supra*, p. 473-494.

¹¹⁹⁷ L'étude reprend ici partiellement les résultats obtenus lors de l'exégèse de chacune de ces sections. L'analyse de l'intrigue a particulièrement mis en avant la manière dont le récit cherche à persuader de l'immensité qui est en cours, voir sur ce point *supra*, p. 290-304.

La **parabole du semeur** (v. 3-8) s'appuie ainsi sur une réalité bien connue des auditeurs. Elle ne cherche pas à reproduire cette réalité, elle exprime ce qui s'y joue. L'image qu'elle propose déforme la réalité du travail du semeur pour mieux manifester l'abondance finale de ce qui est donné. La parabole raconte pour cela un faire en action qui aboutit à un résultat :

- grains mangés (v. 4)
- grains brûlés (v. 6)
- grains étouffés (v. 7)
- grains germés (v. 8) → cent
 - soixante
 - trente

La mise en texte du travail du semeur aboutit à un résultat qui est mesuré et qu'il est donc possible d'évaluer. La parabole crée ainsi un espace évaluatif qui sert principalement à évaluer les effets, à établir une proportion entre la mesure de départ et la mesure finale. Ces mesures qui se succèdent du v. 4 au v. 8 racontent l'abondance finale qui advient malgré tout. La parabole se termine sur un constat de productivité réussie. L'abondance est d'autant plus signifiée que les échecs préalables ont été nombreux. De plus la situation finale décrit différentes quantités obtenues. Leur classement décroissant souligne qu'il ne s'agit pas tant de valoriser la quantité réalisée que la production elle-même. L'unité de mesure n'est d'ailleurs pas précisée : on ne cherche pas à dénombrer la production mais à raconter qu'il y en a une. Cette production abondante est également racontée comme un don : les grains *donnaient du fruit* / ἐδίδου καρπόν. Le verbe δίδωμι atteste formellement que le résultat final relève du don. La gratuité du résultat est d'autant plus signalée qu'aucun acte extérieur ne vient favoriser la croissance de ces grains. Il s'agit simplement de grains identiques issus de la même semence (ὁ μὲν v. 4 – ἄλλα δὲ v. 5 – ἄλλα δὲ v. 7 – ἄλλα δὲ v. 8), qui tombent pareillement (πίπτω v. 4.5.7.8), seule la nature du sol modifie leur évolution et donc intervient dans leur parcours. Le résultat positif de la germination, lui, est donné.

La **reprise de la parabole du semeur** (v. 18-23) reprend à son compte cette finale sans même ajouter d'explications. Elle raconte une nouvelle fois une histoire de semailles dans la *belle terre* / καλὴν γῆν (v. 8.23) qui *porte du fruit* / καρποφορεῖ v. 23 et *fait* / ποιεῖ v. 23 sans qu'aucun élément extérieur ne justifie cette réussite. Une fois encore les échecs précédents amplifient l'effet de réussite finale. Le décompte de la production est réitéré dans les mêmes termes (« l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente » v. 8.23) : l'abondance de la situation

finale est garantie et garde son caractère gratuit. Plus que la nature du résultat (qui reste ici imagé), on garantit un résultat mesurable. Cette reprise atteste une volonté de travailler l'expression de l'abondance et de la gratuité véhiculée par la parabole première : l'image du semeur qui sème sert à *nouveau* et *autrement* à ouvrir vers cette surabondance et cette gratuité. En reprenant encore l'histoire du semeur (v. 18), Jésus ouvre lui-même la voie à une parabole à plusieurs plans. Les études de Bachelard sur l'image littéraire ont montré cette profondeur de l'image qui invite à la relecture incessante et qui met en mouvement l'auditeur :

« [L'image littéraire] grave ou elle soulève. Elle retrouve une profondeur ou elle suggère une élévation. Elle monte ou descend entre ciel et terre. Elle est polyphonique, car elle est polysémantique. Si les sens se divisent trop, elle peut tomber dans le "le jeu de mots". Si elle s'enferme dans un sens unique, elle peut tomber dans le didactisme. Le véritable poète évite les deux dangers. Il joue et il enseigne. En lui, le verbe réfléchit et reflue. En lui, le temps se met à attendre. Le vrai poème éveille un invincible désir d'être relu. On a tout de suite l'impression que la deuxième lecture en dira plus que la première. Et la deuxième lecture – à la grande différence d'une lecture intellectualiste – est plus lente que la première. Elle est recueillie. On n'en a jamais fini de rêver le poème, jamais fini de le penser. »¹¹⁹⁸

En ce sens, le *poète* Jésus invite ses disciples à revenir à la parabole, à reprendre l'image et la laisser « réfléchir » et « refluer ». Il suscite en eux un désir d'écoute : « vous donc, écoutez la parabole du semeur » v. 18. Jésus n'aura de cesse dans ce discours de parler ce langage, encore et encore. Il ne le rompt pas mais accumule les images et les propose continuellement aux auditeurs en vue de les mettre en mouvement à partir de leur réalité.

La **parabole des ivraies** (v. 24-30) puise également ses images dans la réalité de ses auditeurs. Elle raconte la coexistence des ivraies et du blé sans chercher à résoudre le problème. La logique du récit ne suit pas les principes de la réalité qui auraient sans doute permis d'éliminer la difficulté rencontrée. Le récit déforme l'image de la réalité pour raconter un interdit / oû – celui de trier v. 29 – garant de la réussite finale ultérieure. L'image proposée impose de faire un pas de côté pour montrer qu'en ne cédant pas à la tentation du tri maintenant, l'abondance est garantie ici. L'image tourne les auditeurs vers l'avenir en

¹¹⁹⁸ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 327.

provoquant de l'inattendu : de la réalité jugée problématique par les serviteurs (v. 27) surgit pourtant une réussite. La parabole révèle cette réussite à ses auditeurs, elle leur permet de la saisir comme une chose acquise (« je [le] *dirai* aux moissonneurs » v. 30), abondante (« *rassemblez le blé* dans mon grenier » v. 30) et donnée par le maître (« *je* [le] *dirai* » v. 30). Elle raconte un résultat final qui ne dépend en rien du faire des hommes, mais qui dépend plus exactement de leur non-faire. Le don a lieu, encore faut-il accepter de le vivre précisément comme un don, d'accepter de n'être pas acteurs de cette réussite. L'interdit que pose le maître bloque le désir premier des serviteurs qui est de ramasser les ivraies (v. 28-29). Le maître leur impose de ne pas intervenir en vue de la réussite finale et confiera ultérieurement cette mission aux moissonneurs (v. 30). La récolte est garantie à la condition de *laisser* / ἄφ-ημι faire v. 30¹¹⁹⁹.

La **reprise de la parabole des ivraies** (v. 37-43) amplifie la garantie du résultat final positif en la narrativisant. L'expression *il en sera ainsi à la fin du temps* / οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος (v. 40) assure la transposition des images au temps de la moisson. La reprise déploie des images de moisson (v. 29), de tri (v. 40) et consacre pas moins de deux versets à attester la situation finale : abondance d'images de douleur d'un côté (v. 42 : « jeter », « fournaise feu », « sanglot », « grincement des dents ») et abondance d'images de joie de l'autre (v. 43 : « les justes », « resplendir », « soleil », « Royaume de leur Père »). Le récit manifeste ce qui va advenir, il montre ce qui est encore caché mais contenu dans la réalité. Il ne cherche pas à rendre compte de la réalité présente mais à exprimer la vérité qui y est cachée. Il reprend l'image de la parabole première pour dire à nouveau et autrement l'abondance à venir.

La **parabole du grain de moutarde** (v. 31-32) repose entièrement sur la manifestation du don et de l'abondance. Rien d'extérieur à ce grain ne vient perturber sa croissance et d'ailleurs rien ne pourrait le faire puisque la parabole mise sur un constat d'évidence. Cette parabole, dite de croissance, garantit la réussite de son entreprise et la raconte comme un événement en cours. La surabondance se mesure à l'écart raconté entre la petitesse proverbiale du grain de moutarde (image puisée à la réalité) et l'immensité exagérée d'un arbre (image puisée à la littérature apocalyptique, c'est-à-dire à la réalité existentielle des

¹¹⁹⁹ Le refus énoncé par le maître (v. 29) fait basculer l'action transformatrice du plan pragmatique (ils veulent « ramasser » les ivraies au v. 28) au plan cognitif (il s'agit surtout de ne rien faire). On passe de la communication d'un objet-valeur du type savoir-faire à celui du type savoir-être.

auditeurs). La mise de départ est largement rentabilisée. Le récit garantit une telle disproportion du résultat final et un tel rendement que, pour l'exprimer, il en appelle à l'imagination : un arbre si grand « que les oiseaux du ciel viennent et font des nids dans ses branches » v. 32. Le langage parabolique permet ici d'exprimer le monde tel que *la parole du Royaume* le perçoit : elle révèle à l'auditeur ce qu'il ne peut pas voir seul. Il s'agit essentiellement de lui montrer la démesure et l'abondance de l'état final, de le tourner vers l'avenir.

La **parabole du levain** (v. 33) parvient en une seule phrase à réunir l'idée du don et de la surabondance. La mesure est mise au service de la démesure : *trois mesures de farine* / ἄλεύρου σάτα τρία décomptées permettent de réaliser l'ampleur du *tout* / ὅλον final. L'image du levain, puisée dans une réalité particulièrement simple et familière, permet de raconter que non seulement quelque chose est en cours, mais qu'en plus, rien ne peut l'arrêter. Le processus naturel et gratuit du levain dans la farine constitue une image propre à révéler la puissance qui se cache dans la réalité. Le verbe *cacher* / κρύπτω apparaît ici pour la première fois, mais sera à nouveau employé v. 35 (κεκρυμμένα / *des choses ayant été cachées*) et v. 44 (κεκρυμμένω / *ayant été caché* – ἔκρυψεν / *a caché*)¹²⁰⁰. Il signifie en première acception « couvrir », « cacher du regard des autres ». La parabole découvre ce qui est caché dans la réalité, en exprimant cette réalité. Ce verbe participe ici à la déformation de la perception habituelle de la réalité : on ne *cache* pas du levain, on l'incorpore. Le verbe permet d'opérer un premier déplacement en ouvrant à une autre dimension l'image employée. Il fait des auditeurs les complices du phénomène en cours, il leur révèle ce qui est en train de se passer. En proposant comme équivalent l'image d'une pâte qui lève, la parabole raconte la surabondance donnée et gratuite que rien d'extérieur ne peut interrompre. La parabole ne fournit aucune raison à l'événement en cours, elle en offre un équivalent à travers l'image du levain dans la farine. Elle mise donc sur le travail d'imagination des auditeurs pour exprimer leur monde.

La **parabole du trésor** (v. 44) réactive l'image d'une vérité cachée en racontant celle d'un trésor caché. Une seule phrase suffit encore à articuler le don à la surabondance. Le don fonctionne en lien avec un trésor dont on ne connaît ni l'origine, ni le contenu ni la raison de sa découverte. La surabondance est corrélée à la découverte et prend sa source dans la joie

¹²⁰⁰ Plus précisément, le verbe utilisé v. 33 est ἐγ-κρύπτω, c'est-à-dire « cacher dans ». L'étude s'attache ici à l'emploi de κρύπτω particulièrement significatif d'un langage parabolique.

ressentie : à cause de sa joie / ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ. La trouvaille provoque une avalanche d'actions qui mettent en mouvement le personnage : il « trouve », « cache », « part », « vend » et « achète » (v. 44). Par définition, le trésor est le résultat d'une constitution lente, le rassemblement de choses précieuses que l'on garde et préserve du regard des autres. L'image du trésor permet la rencontre de deux temporalités différentes : l'une plutôt lente et secrète (le trésor) et l'autre plus explosive et manifeste (la trouvaille). La gratuité ne se situe plus sur le plan des biens – de l'avoir – mais sur le plan des sentiments éprouvés – de l'être –. Au-delà du trésor, c'est la joie qui est ici donnée et qui appuie la mise en mouvement du personnage. Le don de la joie est associé à l'immensité de ce qu'elle provoque. Ce trésor vaut le *tout* / πάντα (v. 44) de cet homme. Le gain n'est ici absolument pas proportionnel à l'investissement du travail fourni : l'image du trésor permet de se déplacer de la perception habituelle du gain perçu comme le juste salaire de l'effort fourni. Il n'est question ici que d'un don reçu dans une joie particulièrement dynamique. La jouissance du bien n'est pas la récompense d'une action correctement menée. La découverte du trésor correspond à un instant qui surgit dans le déroulement chronologique du temps et le réoriente différemment. L'image du trésor trouvé tourne les auditeurs vers leur propre avenir et les ouvre à une autre perception possible de leur réalité. Elle tient ensemble ce que Bachelard appelle une « perspective d'intimité » et une « perspective d'expansion »¹²⁰¹, c'est-à-dire qu'elle dit à la fois le trésor caché et la joie qui ouvre à un avenir. Cette parabole dit l'ouverture du *Royaume des cieux* tout en s'inscrivant dans la réalité intime de ses auditeurs.

La **parabole de la perle précieuse** (v. 45-46) raconte *encore une fois* / πάλιν la démesure d'un *tout* / πάντα (v. 46) contre une unité (*une* perle). Il s'agit pareillement d'une trouvaille qui reste fondamentalement gratuite même si le marchand la recherche. Rien n'explique en effet la découverte de cette perle précieuse : la visée n'est pas d'énoncer les causes de l'événement, mais de donner des équivalents à cet événement. Le récit opère un léger décalage entre la quête du marchand qui cherche *des belles perles* / καλοὺς μαργαρίτας (v. 45) et qui trouve *une perle précieuse* / ἓνα πολύτιμον μαργαρίτην (v. 45). Le marchand part en quête de quelque chose de beau et cet objet désiré est décrit selon sa valeur¹²⁰². Cette perle est dite *précieuse* / πολύτιμον c'est-à-dire qu'elle a *beaucoup* de valeur (πόλυσ + τιμή). L'utilisation du nombre cardinal *un* / ἓνα amplifie l'effet valeur de cette perle et donc

¹²⁰¹ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 346.

¹²⁰² L'étude a déjà souligné la récurrence de l'adjectif « beau » dans ce discours. Il permet ici aussi de signifier l'attraction de l'objet auquel il se rapporte.

l'abondance du don. À celui qui désire est ici donné quelque chose de valeur¹²⁰³. Le verbe *trouver* / εὕρισκω fait d'ailleurs écho à la trouvaille précédente du trésor (εὕρων v. 44) et permet aux images de s'enchaîner en reprenant le même axe du désir. Ces images révèlent ensemble et pareillement une valorisation du précieux et de la beauté, ce qui participe à la dynamique dans laquelle les auditeurs des paraboles sont pris :

« L'imagination est nécessairement valorisation. Tant qu'une image ne révèle pas une valeur de beauté, ou, pour parler plus dynamiquement, en vivant la valeur de beauté, tant qu'une image n'a pas une fonction pancaliste, pancalisante, tant qu'elle n'insère pas l'être imaginant dans un univers de beauté, elle ne remplit pas son office dynamique. »¹²⁰⁴

Cette citation de Bachelard entend simplement ici permettre d'envisager les répétitions de l'adjectif *beau* / καλός (v. 8.23.24.27.37.38.45.48) comme un fil conducteur qui mène les auditeurs à percevoir le désirable à travers cette succession de paraboles. Le *beau*, présent dans la majorité des paraboles et réservé ici exclusivement à ce mode de langage, maintient les auditeurs dans la dynamique parabolique. En ce sens le parler en paraboles révèle une valeur de beauté qui rend plus désirable encore l'entrée dans ses propres images. Ici la beauté de la perle est clairement valorisée et participe à l'expression du désir que vient susciter Jésus. Enfin l'abondance du don raconté est une nouvelle fois attestée et justifie la radicalité des réactions du marchand.

La **parabole du filet** (v. 47-48) reprend *encore une fois* / πάλιν (v. 47) à son compte l'idée d'un don abondant sans toutefois en faire son action principale. L'analyse exégétique a en effet déjà montré comment l'intrigue de ce court récit est menée par l'action du tri. Le nœud du récit repose sur la coexistence des *beaux* / τὰ καλά et des *pourris* / τὰ σαπρὰ (v. 48). Seul un tri permettra au récit de progresser jusqu'à son dénouement. Ce qui est désirable (« les beaux poissons ») est à nouveau préservé donc valorisé. La parabole offre une accumulation d'images exprimant le tri. Cette accumulation maintient ouverte l'imagination que les paraboles sollicitent sans cesse. Ainsi les auditeurs ne peuvent pas s'arrêter sur une image, la fixer et lui donner une forme définitive. L'accumulation permet de garder éveillés les auditeurs et de maintenir leur imagination en mouvement : ils sont conduits d'image en image, sans qu'aucune d'elles ne puisse véritablement les emprisonner. Ici la parabole du filet

¹²⁰³ On pense alors au prophète « sans valeur » dont Jésus parle dans sa patrie (13,57). Le désir de ses compatriotes n'étant pas porté sur les « belles » choses enseignées par Jésus, ni même sur ce prophète de valeur, ils le rejettent.

¹²⁰⁴ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 340.

maintient le mouvement imaginaire en reprenant à son compte l'abondance d'une pêche (*qui a rassemblé toutes sortes d'espèces* / ἐκ παντὸς γένους συναγαγούση v. 47). Le don abondant de la pêche est raconté à travers le récit d'un filet jeté, rempli et remonté, sans qu'aucune explication ne soit fournie (v. 48). Cette image d'abondance est reprise pour raconter celle d'un tri effectué et garanti. L'image d'un filet plein de poissons *beaux* et *pourris* déforme l'image habituelle de la réalité : il n'y a raisonnablement aucune raison de trouver des poissons pourris dans un filet qui vient d'être remonté de la mer. Cette coexistence permet d'ouvrir l'image du tri à une autre dimension. Elle invite les auditeurs en présence à se situer du côté des beaux poissons gardés. La parabole précise que ce tri est effectué assis : « *s'asseyant* / καθίσαντες ils ramassent les beaux » v. 48. Ce détail n'ajoute rien au déroulement du récit parabolique, sauf à autoriser un parallèle avec le seul personnage qui jusque-là s'est déjà assis à deux reprises : « Jésus *s'assit* / ἐκάθητο au bord de la mer » v. 1 et « il monta dans une barque et *s'assit* / καθήσθαι » v. 2. Autrement dit le seul personnage en position d'opérer un tri est celui qui est en train de parler en paraboles. Le tri en question consiste à *ramasser dans des paniers* / συλλέγω εἰς ἄγγη ou à *jeter dehors* / βάλλω ἔξω (v. 48), c'est-à-dire à répartir entre un intérieur et un extérieur, celui qui est assis définissant l'intérieur. Cette situation est semblable à celle racontée en 12,46-50 lorsque la mère et les frères de Jésus se tiennent *dehors* / ἔξω (v. 46) et demandent à lui parler. Ils n'accéderont jamais à l'intérieur, lieu de proximité avec Jésus et de lien à sa parole. Dans la parabole du filet, l'association de ces images (intérieur/extérieur – beau/pourri – désir/rejet) sollicite l'imagination et ouvre à une nouvelle perception de la réalité. Le langage parabolique fait expérimenter ici un événement en cours, un tri en train de se réaliser. La parabole du filet révèle aussi aux auditeurs ce qui se cache ici et maintenant dans ce discours et leur manifeste le tri qui est d'ores et déjà en cours d'exécution.

La **reprise de la parabole du filet** (v. 49-50) n'apparaît pas comme un élément nécessaire au récit initial. Elle ajoute à la parabole précédente une image qui ouvre davantage encore sur l'avenir. Comme au v. 40, l'expression v. 49 *ainsi il en sera à la fin du temps* / οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος transpose ce qui se passe ici en un temps ultérieur. La tournure permet de passer d'une réalité cachée à un réel révélé, ce qui est déjà en cours parviendra bien à son terme.

Le langage parabolique possède donc cette capacité à révéler ce qui se cache et en est même l'expression privilégiée :

« [...] les images ne seraient plus de simples métaphores, elles ne se présenteraient pas simplement pour suppléer aux insuffisances du langage conceptuel. Les images de la vie feraient corps avec la vie même. On ne pourrait mieux connaître la vie que dans la production de ses images. L'imagination serait alors un domaine d'élection pour la méditation de la vie. »¹²⁰⁵

Cette remarque de Bachelard invite à percevoir dans les images paraboliques l'expression même du réel tel que Jésus vient le signifier à ses auditeurs. Les déformations que ce mode de langage opère, agissent comme des révélateurs de l'immensité de l'événement en cours et qui parviendra inexorablement à son terme. Au cours du discours en paraboles, il ne s'agit pas de transposer la réalité dans un récit fictif, mais de déplacer la perception que les auditeurs ont de cette réalité. Le langage parabolique leur permet ce déplacement en faisant appel à leur imagination, à leur capacité de reconstitution narrative. Dans une même perspective, on peut ajouter que les valeurs morales en jeu dans les récits paraboliques participent à ces déformations d'images. Elles ne sont pas utilisées comme des éléments essentiels à l'action principale et ne sont d'ailleurs jamais les conditions du déroulement narratif. L'étude a déjà décrit le fonctionnement des points-valeurs dans les paraboles : ces points-valeurs participent à la déformation des images habituelles de la réalité parce que ce ne sont pas eux qui conditionnent le résultat final. La surabondance du don est détachée de toute valeur morale, elle est garantie en dehors de toutes les représentations habituelles du monde. Ce ne sont donc pas les valeurs morales sélectionnées dans les paraboles qui donnent le sens ultime du récit, mais c'est au contraire le fait qu'elles soient indépendantes du résultat final. Elles sont dissociées des images qui racontent les événements de « la fin du temps » v. 40.49 : elles créent l'effet de réel, participent de la réalité mais ne donnent pas le sens du réel auquel elles échappent totalement. Elles servent à attirer les auditeurs dans un au-delà des images qui lui sont proposées. Ainsi le travail correctement exécuté, l'effort et la persévérance dans la durée, l'obéissance à une parole sont autant de points-valeurs qu'on retrouve dans les paraboles mais qui ne conditionnent pas la situation finale positive de leur récit. Elles aident à inscrire les auditeurs dans l'axe du désir Sujet / *Royaume des cieux*, à les placer en situation d'accueillir ce qui est donné en abondance à travers la parole. Au-delà, elles convergent toutes vers une

¹²⁰⁵ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 333.

valorisation de la *beauté* qui attire inlassablement les auditeurs et leur offre continuellement d'accueillir *la parole du Royaume*. En ce sens les valeurs manifestées témoignent de la gratuité de ce qui advient et de son immensité. Les paraboles sollicitent pour cela l'imaginaire des auditeurs, un imaginaire que Bachelard envisageait comme mobile et fécond parce que fondamentalement en mouvement¹²⁰⁶. Parler en paraboles permet donc à Jésus de mettre en mouvement ses auditeurs, de leur offrir une autre perception du monde orienté vers une fin qu'il manifeste comme un événement déjà en cours. En s'accumulant, les images maintiennent l'imagination en mouvement et surtout en éveil, laissent percevoir le réel hors langage. Elles solidarisent le passé et l'avenir dans le présent de leurs auditeurs. C'est cette accumulation créatrice des images qui permet d'ouvrir un avenir. Seules des images en mouvement peuvent tourner vers l'avenir parce qu'elles sollicitent l'imagination et laissent à ses auditeurs la possibilité d'entr'apercevoir ici et maintenant la nouveauté et même de l'expérimenter (voir la réponse des disciples v. 51). Dans l'interaction paraboles/monde représenté, le langage parabolique permet d'exprimer le monde en images qui révèlent la présence voilée d'un désir. Autrement dit le langage parabolique manifeste le désir caché dans la réalité et suscite en réponse le désir des auditeurs. On peut donc dire que les paraboles révèlent la surabondance du don qui se prépare pour celui ou celle qui le désire. Elles font émerger le désir de Dieu pour ce monde et sollicitent en réponse celui des hommes.

b) Une mise en perspective eschatologique

L'étude a déjà montré de quelle manière le discours en paraboles est encadré par deux courts récits qui racontent tous les deux une communication manquée. Dans le premier cas la parole ne circule pas entre Jésus et sa mère accompagnée de ses autres fils (12,46-50). Dans le second cas la parole ne circule pas entre Jésus et ses compatriotes (13,54-58). À chaque fois, les personnages en présence ne parviennent pas à pénétrer le circuit de communication, ils ne deviennent jamais de véritables interlocuteurs de Jésus. Ou sa parole n'est pas entendue (sa mère et ses frères restent à l'extérieur du lieu de parole) ou sa parole n'est pas comprise (elle devient même objet de scandale pour ses compatriotes, v. 57). Ces deux textes rapportent pourtant que Jésus était en situation de parole. Les deux textes décrivent une scène d'enseignement classique, déjà utilisée par le narrateur¹²⁰⁷. Le premier récit raconte qu'il

¹²⁰⁶ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 7-8.

¹²⁰⁷ Le narrateur a déjà raconté dans les mêmes termes de telles situations d'enseignement. On peut citer par exemple le début du ministère de Jésus où le texte raconte qu'il *enseignait dans leurs synagogues* / διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν (4,23). À plusieurs reprises Jésus s'adresse aux foules : il les enseigne (5,2) et leur adresse une parole (9,18).

parlait encore aux foules / ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις (12,46) lorsque sa mère et ses frères firent intrusion. Le second raconte qu'il *les enseignait dans leur synagogue* / ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν (13,54). Au vu des situations finales, la parole enseignée ne semble pas avoir porté ses fruits : aucun échange direct n'est même rapporté entre ces personnages et Jésus. Les uns sont laissés à l'extérieur avec leurs vaines réclamations (12,46-50) et les autres sont restés *sans foi* / ἀπιστίαν (13,58). Cet encadrement par l'échec met d'autant plus en valeur la communication établie grâce au langage parabolique en 13,1-53. Alors que rien ne se passe entre les personnages des récits encadrant, le discours en paraboles établit une relation de parole entre Jésus et les autres personnages : les auditeurs en présence se manifestent (v. 2), interrogent (v. 10) et cherchent à comprendre (v. 36). La situation finale fait clairement état d'une réussite : le v. 51 atteste qu'un événement de parole a eu lieu, qu'il s'est passé quelque chose. Le langage parabolique a eu des effets sur les auditeurs en présence, que la parole enseignante n'a pas pu avoir avant et après le discours. Le langage parabolique a permis au récit de se déployer, d'accumuler plusieurs micro-récits. Il a permis d'établir un circuit de communication et d'y faire participer ses auditeurs. Le langage parabolique a exprimé le monde de telle manière que les personnages en présence ont pu « faire un bout de chemin ensemble »¹²⁰⁸. Cette manière de parler a permis que quelque chose se réalise. Pour indiquer la fin du discours, le verbe τελέω est d'ailleurs employé. Ce verbe transitif est construit ici avec le nom παραβολή pour complément d'objet direct. La traduction la plus usuelle du verbe τελέω désigne l'exécution d'une action dans le sens d'un accomplissement : « *accomplir* une œuvre », « *exaucer* une prière », « *satisfaire* un désir »¹²⁰⁹. Cette précision donne la mesure de l'action menée par Jésus et l'évalue comme un événement important qui a été mené à bien. Il est donc question ici d'une action qui s'accomplit, d'une parole qui se réalise. Au contraire des deux autres qui l'entourent, cette parole est agissante. Elle a réussi là où les deux autres ont échoué. L'étude a déjà montré que ces deux échecs encadrant sont narrativement imputés aux liens établis avec Jésus. La nature du lien (familial au chapitre 12 et social au chapitre 13) fait obstacle à un autre type de lien, plus existentiel, qui permet de participer à l'écoute de la parole. En ce sens on pourrait ajouter que les difficultés se situent dans la transversalité, c'est-à-dire entre les personnages. L'échec

¹²⁰⁸ L'expression est une nouvelle fois empruntée à Greimas qui l'emploie pour définir le contrat fiduciaire. Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens II*, op.cit., p. 122.

¹²⁰⁹ Ce n'est qu'en deuxième acception, et par métonymie, que le verbe prend le sens de « terminer », « finir ». L'étude avait déjà souligné qu'il n'était pas abusif de traduire la clausule par « Et il arriva, quand Jésus eut accompli ces paraboles, qu'il s'en alla de là. » (13,53). L'emploi de ce verbe est fréquent dans le premier évangile alors que Marc l'ignore. On ne compte pas moins de cinq autres occurrences qui l'emploient précisément dans le sens d'un accomplissement (7,28 ; 10,23 ; 11,1 ; 19,1 ; 26,1).

vient de ce que les personnages ne parviennent pas à rentrer dans l'espace délimité par la parole : ils restent à l'extérieur de ce plan horizontal. Or au cours du discours en paraboles, ces difficultés n'existent pas : les liens établis entre les personnages en présence ne font *a priori* pas obstacle au déploiement de la parole. La difficulté se situe à l'inverse sur un plan vertical, c'est-à-dire que les lignes de discours délimitent cette fois un espace dans lequel une parole qui transcende la réalité est délivrée. L'échec ne vient pas de ce que les personnages ne pénètrent pas le lieu de parole puisqu'ils y sont tous. L'échec repose sur leurs difficultés à entrer en communication avec le langage parabolique, à se laisser happer par la succession des images. Jésus sélectionne une autre manière de parler et ce changement impose aux auditeurs un nouveau parcours. Il ne s'agit plus pour eux d'accueillir une parole mais d'y participer, c'est-à-dire d'entrer en connivence avec les images proposées. Les deux récits encadrant témoignent d'une difficulté relationnelle entre Jésus et les personnages en présence. Il s'agit ici d'une difficulté relationnelle entre les auditeurs et le monde représenté dans les paraboles. Jésus n'est plus celui qui fait obstacle mais au contraire celui qui révèle. Il n'est pas celui qu'on réclame pour lui parler comme en 12,46 et il n'est pas non plus objet de scandale comme en 13,57. Il est ici celui qui donne accès aux « mystères du Royaume des cieux » (v. 11), celui qui proclame « des choses ayant été cachées » (v. 35). Les deux textes encadrant se terminent sur une situation qui n'a pas pu évoluer au cours du récit. Les personnages sont laissés en l'état : ni la mère ni les frères n'accèdent à la parole et les compatriotes sont laissés à leur stupéfaction. Le discours en paraboles témoigne au contraire du fort désir à vouloir faire entendre ce langage parabolique. L'étude a déjà souligné l'insistance avec laquelle Jésus parle en paraboles. Sa volonté n'est pas entamée par ceux qui ne comprennent pas ni par ceux à qui « ce n'est pas donné » (v. 11). Jésus est présenté comme un locuteur véritablement au service du langage parabolique : le sommaire des v. 34-35 indique en effet que le narrateur interprète ce discours comme l'expression de la volonté de Dieu. Jésus parle en paraboles ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου / *afin que s'accomplisse ce qui a été dit par le prophète* (v. 35). La conjonction ὅπως exprime ici l'idée de but et témoigne de la lecture que le narrateur fait de ces paraboles. Le vouloir faire entendre de Jésus est orienté par une autorité supérieure¹²¹⁰. Le langage utilisé fait émerger ce que Dieu lui-même désire pour les hommes. Le récit de ce discours laisse transparaître à son tour la manière dont les hommes accueillent ce désir. Jésus manifeste une volonté de faire entendre *la parole du Royaume* et se confronte aux résistances du monde. Ses efforts répétés pour pratiquer ce langage parabolique

¹²¹⁰ Sur ce point, l'étude renvoie à l'analyse des points valeurs en Matthieu 13 et plus particulièrement à l'analyse de ce que les personnages font et des valeurs qui sont ainsi manifestées. Voir *supra*, p. 495-515.

raconte cette mise à l'épreuve de *la parole du Royaume* dans le monde. Jésus parle de beaucoup de choses en paraboles (v. 3.34), il propose une autre parabole (v. 24.31.33), encore une fois (v. 45) et encore une fois (v. 47). Les foules en restent muettes et les disciples s'interrogent (v. 10.36). Le langage parabolique est présenté comme la langue capable de faire entendre le désir de Dieu aux hommes et de susciter en retour le désir des hommes pour sa parole. Il détient l'exclusivité de cette mise en relation, il est raconté comme un langage capable d'exprimer un tout (v. 34). Le vocabulaire sélectionné témoigne de l'ampleur de cet acte de parole : rien n'échappe au langage parabolique. Ce sommaire raconte la puissance du langage parabolique et sa mise en œuvre en vue de « proclamer des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » (v. 35). Le langage parabolique exprime donc le monde en perspective eschatologique¹²¹¹. La succession d'images qu'il projette en profusion permet de maintenir en mouvement l'interaction paraboles/monde représenté. Le langage parabolique propose en effet des images à ses auditeurs, mais les invite surtout à les cumuler et à les traverser les unes après les autres. Ce parcours contraint les auditeurs à partir en quête de signification sans même pouvoir s'arrêter sur telle ou telle parabole. La manière dont Jésus use de ce mode de langage ne permet pas ici de s'enfermer dans un sens unique de l'image parabolique. On pourrait ainsi reprendre au compte du langage parabolique ce que Bachelard décrit de l'imagination du mouvement :

« Sans doute, en sa vie prodigieuse, l'imaginaire dépose des images, mais il se présente toujours comme un au-delà des images, il est toujours un peu plus que ses images. »¹²¹²

La comparaison avec cet imaginaire de Bachelard s'arrêtera à la mobilité qu'il décrit. L'imagination est en effet perçue par Bachelard comme une mobilité spirituelle, elle-même garante de fécondité et de vie créatrice. De même la succession des images dont use le langage parabolique garantit la mobilité des auditeurs. Ce langage, en désignant « toujours un peu plus que ses images »¹²¹³, vise à entraîner les auditeurs dans un au-delà de leur perception du monde. Les paraboles ne permettent pas de fixer des comportements ou de constituer des règles pour ce monde, elles permettent une mobilité, c'est-à-dire opérer un déplacement pour considérer le monde autrement. Il ne s'agit pas de les envisager chacune selon ce qu'elle constitue, mais de percevoir le mouvement qu'elles génèrent ensemble. Ce mouvement opère un travail de révélation : il s'agit de « connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11),

¹²¹¹ Cette mise en perspective eschatologique rappelle la « perspective d'expansion » que Bachelard reconnaît dans le fonctionnement des images littéraires.

¹²¹² Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 6.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 6.

c'est-à-dire de percevoir au-delà des images paraboliques. Les accumulations et répétitions de paraboles créent un jeu de miroirs que le narrateur met également en valeur. Cet effet d'accumulation autorise la réciprocité entre les paraboles : elles se commentent les unes les autres, se récapitulent et se développent ensemble. Ce type de métatextualité assume une fonction herméneutique qui favorise la captation des auditeurs¹²¹⁴. Les personnages ne sont pas mis en situation de n'entendre qu'une parabole : le texte raconte une dynamique parabolique, un mouvement général diffusé publiquement. Les auditeurs ont accès à « beaucoup de choses en paraboles » (v. 3.34), non pas à *une seule* parabole, mais à un flot de paroles. Ainsi ils peuvent non pas s'arrêter sur une image proposée qui fixerait une représentation précise du monde, mais accéder à une série d'images qui raconte une succession de faire en action mis en perspective eschatologique. L'image parabolique déforme la représentation habituelle du monde pour mieux révéler la perspective eschatologique dans laquelle ce monde est inscrit et de fait, dans laquelle elle inscrit ses auditeurs. Le langage parabolique opère une réorientation du monde représenté : il l'exprime en perspective eschatologique, le dit en termes de puissance et d'immensité à venir. L'interaction paraboles/monde représenté a donc pour effet de tourner les auditeurs en présence vers la réalité des fins dernières :

→ La **parabole du semeur** (v. 3-8) fait porter l'attention sur le rendement final qui est raconté comme acquis, positif et reconnu. La perspective rend les auditeurs particulièrement attentifs au rendement final. La **reprise de la parabole du semeur** (v. 19-23) insiste à nouveau sur cette situation finale positive en l'inscrivant explicitement dans la chronologie du monde des auditeurs. Ces deux images solidarisent le passé et le présent pour ouvrir leurs auditeurs à des images nouvelles.

→ La **parabole des ivraies** (v. 24-30) oriente ses auditeurs vers le temps de la moisson en faisant le récit d'une récolte que le maître garantit abondante malgré la présence ici et maintenant de mauvaises herbes. La conjonction ἕως / *jusqu'à* (v. 30) signale la mise en perspective du récit. Cette conjonction désigne l'instant précis où le jour se lève : elle transcrit l'idée d'un moment à atteindre, d'un point temporel particulier. L'effet de sens est redoublé en coordonnant (καὶ) cette conjonction à l'expression ἐν καίρῳ τοῦ θερισμοῦ / *au temps de*

¹²¹⁴ L'étude renvoie ici à l'analyse des indications de lecture qui mettent à jour la valeur des valeurs défendue par le texte. L'analyse de l'intertexte avait ainsi permis d'aborder le procédé de type hypertextuel employé ici dans ce discours en paraboles. Voir *supra*, p. 579-583.

la moisson (v. 30). Tous les regards sont alors tournés vers ce point d'horizon. La **reprise de la parabole des ivraies** (v. 37-43) oriente les auditeurs davantage encore sur ce temps de la moisson en racontant l'événement ultérieur. L'expression *il en sera ainsi à la fin du temps* / οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος (v. 40) assure le complet basculement du récit en mode eschatologique. Cette image accumulée aux autres autorise les auditeurs à percevoir le mouvement général des paraboles comme une révélation des fins dernières. L'au-delà des images pointe l'accomplissement du temps et place les auditeurs en attente. Le *Royaume* est alors explicitement présenté comme un lieu dissocié du présent.

→ La **parabole du grain de moutarde** (v. 31-32) propose une image célèbre de croissance qui rend les auditeurs attentifs au fait que l'action transformatrice est en cours et qu'elle parviendra à son terme de manière aussi évidente qu'une graine devient un arbre. L'image de la germination porte le regard vers l'arbre, elle montre du doigt le résultat à venir. La représentation appuyée de cet arbre, image elle-même puisée dans la littérature apocalyptique¹²¹⁵, participe de cette mise en perspective eschatologique. Encore une fois l'image solidarise le passé (la graine) au présent (la germination) pour élaner les auditeurs vers l'avenir (l'arbre). La dernière partie du v. 32 se présente comme une superposition d'images, une accumulation enclenchée par la conjonction ὥστε suivi d'un verbe / *au point de* + infinitif. La sélection de cette préposition atteste déjà l'immensité que l'image cherche à exprimer. Elle servira à exprimer l'immensité inverse, celle du rejet de l'enseignement de Jésus par ses compatriotes : « il les enseignait dans leur synagogue *au point qu'ils étaient stupéfaits* » / ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτοὺς (v. 54). Deux mécanismes opposés peuvent se manifester : le rejet est raconté à la hauteur de l'attirance suscitée. La grandeur exprimée au v. 32 reçoit une équivalence issue de la littérature apocalyptique, ce qui souligne davantage encore l'ampleur de ce qui est révélé. Si l'horizon est clairement désigné par l'image sélectionnée, elle révèle tout autant la réalité présente de l'événement en cours. La parabole ne raconte pas la fin, elle raconte la réalité présente dans une perspective eschatologique.

→ La **parabole du levain** (v. 33) accentue encore les effets de l'image du grain de moutarde en racontant la levée de la pâte. Elle maintient les auditeurs sur un cap

¹²¹⁵ L'image est employée dans le livre de Daniel (4,7-9) au cours du récit d'un songe de Nabuchodonosor. Il raconte sa vision d'un arbre immense dont la hauteur parvenait jusqu'aux extrémités de la terre (Dn 4,8). Cette même image se retrouve Ps 104 (v. 12) ou encore dans le livre d'Ézéchiel (17,23 et 31,5-7). Cette image d'un arbre immense a été le symbole traditionnel pour exprimer la grandeur d'un royaume comme le montre le contexte en Juges 9,7-15 ou dans le Psaume 80 (v. 8-13).

eschatologique. L'emploi de la conjonction ἕως souligne l'intention d'orienter l'image racontée vers un point de réalisation¹²¹⁶. Déjà utilisée v. 30 (*jusqu'à la moisson* / ἕως τοῦ θερισμοῦ), elle poursuit son effet de mise en perspective eschatologique en pointant ici le temps de la révélation, lorsque le *tout* sera levé. L'image de croissance utilisée permet de garantir à la fois la réalité présente de l'événement et la réalité de son orientation finale.

→ La **parabole du trésor** (v. 44) mobilise une image qui fait coïncider *le Royaume des cieux* avec un surgissement dans le temps. Cet événement joyeux est particulièrement productif : il met en mouvement, oriente et ordonne le temps futur. Dans ce cas, *le Royaume des cieux* renvoie bien au temps présent des auditeurs mais les ouvre à un avenir. Une seule image a permis de solidariser le passé (un trésor *ayant été caché* / κεκρυμμένῳ) au présent (« il *part et vend tout* » / ὑπάγει καὶ πωλεῖ) pour ouvrir sur une nouvelle perception du *Royaume des cieux*.

→ La **parabole de la perle précieuse** (v. 45-46) reprend à son compte la même dynamique que la parabole du trésor. Elle accentue les effets de la trouvaille qui réoriente le *tout* / πάντα ὅσα εἶχεν (v. 46) de la vie du personnage. Son faire est inscrit dans la durée (« un marchand *cherchant* de belles perles » / ζητοῦντι v. 45) puis il est dynamisé (*ayant trouvé* / εὗρων v. 46), tourné vers l'avenir (*s'éloignant* / ἀπελθὼν v. 46) et entièrement placé au bénéfice de cette trouvaille. Le don a une nouvelle fois lieu dans le temps présent et est raconté comme une possibilité présente qui redessine positivement l'avenir.

→ La **parabole du filet** (v. 47-48) renvoie également au présent des auditeurs en comparant *le Royaume des cieux* à l'événement d'un filet de pêche qui est remonté. La comparaison se fait de nouveau au temps présent (*encore une fois le Royaume des cieux est semblable à* / πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν v. 47). L'exégèse a montré que l'attention du récit portait sur l'action du tri, largement présente dans le tissu narratif du chapitre 13. Il s'agit d'un geste *pour*, d'une action *en vue de*. Le tri est nécessairement une

¹²¹⁶ Utilisée avec le génitif (comme dans les expressions ἕως οὗ ou ἕως ὅτου / *jusqu'à ce point, jusqu'à ce moment*) la conjonction vise un point précis placé au-delà. Elle est utilisée à plusieurs reprises chez Matthieu, notamment en 17,17 alors qu'il est question d'une « foi comme un grain de moutarde » qui pourrait déplacer une montagne (17,20). La perspective est alors clairement posée par Jésus lorsqu'il interroge ses disciples : « *jusqu'à quand* / ἕως πότε serai-je avec vous ? *Jusqu'à quand* / ἕως πότε vous supporterai-je ? » (17,17). Comme en 13,33 la conjonction sert à mettre en perspective l'action racontée. Cette mise en perspective donne d'autant plus de valeur et d'effets positifs à l'action présente racontée.

étape qui en appelle une autre, il n'est pas une fin en soi. On trie toujours dans une perspective précise. Cette récurrence du thème du tri insiste sur l'ancrage dans le temps présent de l'événement raconté et à la fois sur son ouverture vers un avenir. La parabole propose à ses auditeurs des images pour exprimer l'avenir, elle raconte une promesse donnée dans le temps présent. La **reprise de la parabole du filet** (v. 49-50) accentue les effets portés sur la réalisation de la promesse. Il s'agit d'accumuler les images qui expriment la réalité à venir du tri. Cette reprise relève de l'insistance en ce sens qu'elle reprend à son compte la même expression qu'en 13,40 : *il en sera ainsi à la fin du temps* / οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος. La répétition martèle un peu plus encore le message d'une promesse effective.

→ La comparaison finale du **scribe devenu disciple du Royaume des cieux** (v. 52) met un terme à la prise de parole de Jésus, en racontant l'extraction concomitante *de choses vieilles et de choses neuves* / καινὰ καὶ παλαιά. Une sorte de récapitulation des images fonctionne dans ce verset final grâce à la reprise du vocabulaire du « Royaume des cieux » (v. 11.24.31.33.44.45.47), d'un « homme » (v. 24.25.28.31.44.45), du « maître de maison » (v. 27), du verbe « jeter » (v. 42.47.48.50) et encore du « trésor » (v. 44)¹²¹⁷. Chaque terme réemployé permet une reprise des paraboles dans cette simple phrase. La comparaison se fait une nouvelle fois au temps présent et porte sur un *faire* : il s'agit de faire sortir ici et maintenant du neuf et du vieux. Le mouvement signifié (ἐκ-βάλλω) est celui d'une projection qui tourne les auditeurs vers l'avenir. Ce scribe devenu disciple réitère la promesse présente qui ouvre un avenir. « Neuf » et « vieux » sont réorientés ensemble dans une même perspective.

Dans l'épisode précédant le discours en paraboles, Jésus propose de reconnaître son frère, sa sœur et sa mère en « quiconque *fait* / ποιήσῃ la volonté de [son] Père qui est aux cieux » 12,50. Les paraboles n'ont alors cessé de produire des images qui mettent en récit une variété de faire, tous placés en perspective eschatologique. Il ne s'agit pas de les décrire mais de les orienter. Cette mise en perspective de l'enseignement de Jésus est précisément ce que rejetteront ensuite ses compatriotes lorsque stupéfaits de son enseignement, ils s'interrogent : D'où lui [viennent] cette sagesse et les miracles ? / πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ

¹²¹⁷ L'exégèse de ce verset a montré la reprise massive d'un vocabulaire déjà sélectionné dans les récits paraboliques précédents. Cette reprise provoque ici un effet récapitulatif auquel participe notamment le verbe principal du v. 52 *faire sortir* / ἐκ-βάλλω. Ce composé du verbe βάλλω reprend positivement l'image du « jeté » déjà employée v. 42.47.48 et 50 alors qu'il s'agissait davantage de *jeter* définitivement hors de soi. Le verbe maintient auprès des auditeurs des images en mouvement.

δυνάμεις ; 13,54. La sagesse et les miracles sont deux signes manifestes des enjeux primordiaux que véhicule l'enseignement de Jésus. Ils évoquent les révélations finales, mettent en perspective eschatologique la parole délivrée¹²¹⁸. Les compatriotes de Jésus remettent d'abord en cause cette force d'impact de son enseignement qui propose d'entrer en dynamique eschatologique. Le langage parabolique agit sur le monde représenté en l'orientant vers une fin qui donne sa valeur à l'espace et au temps présents. L'interaction paraboles/monde représenté a permis de mettre à jour une série d'effets caractéristiques du langage parabolique qui fonctionnent dans l'ensemble du tissu narratif. Ainsi l'expérience de nouveauté et la mise en perspective eschatologique représentent deux des principaux effets du langage parabolique utilisé tout au long du discours. Les reprises des paraboles du semeur (v. 19-23), des ivraies (v. 37-43) et du filet (v. 49-50) expriment dans ce même langage la réalité des fins dernières déjà contenue dans le présent des auditeurs. En ce sens on peut dire que l'ensemble du discours est prononcé en langage parabolique. L'abondance des paraboles est maintenue tout au long du récit et attestée comme telle du v. 3 (« il leur parla de *beaucoup de choses en paraboles* ») au v. 53 (« quand Jésus eut fini *ces paraboles* »). En milieu de récit, le narrateur insère d'ailleurs un court sommaire qui souligne également cette spécificité exclusive du discours. Le v. 34 annonce l'intention du locuteur de ne s'exprimer qu'en cette langue devant les auditeurs en présence : *il ne leur parlait de rien sans parabole* / χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς. Le mot οὐδὲν atteste par l'inverse que le langage parabolique a l'exclusivité de cette prise de parole. Rétroactivement, la prise de parole de Jésus est décrite par le narrateur comme étant entièrement faite en langage parabolique. Ainsi en début (v. 3), milieu (v. 34) et fin (v. 53) ,de récit, cette manière de parler est narrativement présentée comme un choix exclusif qui englobe l'ensemble du discours. Il faut relire en ce sens la réponse que Jésus fournit à ses disciples lorsqu'ils l'interrogent sur sa manière de parler. Cette reprise matthéenne de ce que les exégètes ont appelé la *théorie des paraboles* chez Marc (4,10-12) est soigneusement insérée dans le déroulement du discours et participe à sa mise en texte¹²¹⁹. L'examen de l'interaction paraboles/monde représenté invite maintenant à reprendre cette réponse à partir des caractéristiques du langage parabolique. L'étude entend

¹²¹⁸ Dans la description de l'effet participation des paraboles, l'étude a déjà eu l'occasion de montrer cette dimension de la sagesse et des miracles évoqués ici. Voir *supra*, p. 628.

¹²¹⁹ Marc expose en effet sa compréhension de la fonction des paraboles en 4,10-12 ce qu'on appelle la *théorie des paraboles* : selon lui, les paraboles sont porteuses du *mystère du Royaume* et restent en ce sens incompréhensibles aux hommes. Elles procèdent en revanche à un tri parmi leurs auditeurs, entre ceux qui sont en mesure de les accueillir et ceux qui ne le peuvent pas. Les paraboles ont alors principalement une fonction sélective.

montrer que la réponse de Jésus qui porte sur sa manière de parler (v. 11-17) est elle-même exprimée en langage parabolique et participe ainsi à la même dynamique d'ensemble.

L'état de la question a montré que la majorité des plus importants commentaires de Matthieu considèrent ce chapitre 13 comme une composition de matériaux issus de Marc et d'autres traditions. La plupart des recherches insistent sur l'entière correspondance entre Mt 13,1-23 et Mc 4,1-20 tout en faisant remarquer les réorientations que Matthieu fait subir à ses sources¹²²⁰. Le point de focalisation repose généralement sur la transformation que Matthieu opère sur la *théorie des paraboles* (Mc 4,10-12). Dans ce cas, ces v. 11-17 sont souvent lus comme une explication à usage catéchétique de la fonction des paraboles auprès des disciples¹²²¹. Ces versets sont alors envisagés comme une adresse quasi directe à la communauté matthéenne¹²²². Autrement dit la critique des sources montre que dans ce chapitre 13 la contextualisation de la fonction parabolique se fait dans une perspective communautaire. D'un point de vue narratif la réponse que Jésus propose à ses disciples ne paraît pas aussi explicitement didactique, mais semble au contraire exiger de ses auditeurs une participation équivalente à celle des paraboles.

13,10-18

10. Les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? ».

11. Il leur répondit : « Parce qu'à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné.

12. En effet, celui qui a, il lui sera donné et il aura en surabondance ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui.

13. Voilà pourquoi je leur parle en paraboles, parce qu'ils regardent sans regarder et qu'ils entendent sans entendre ni comprendre,

14. et s'accomplit pour eux la prophétie d'Esaïe qui dit : "Pour entendre, vous entendrez, mais vous ne comprendrez sûrement pas et pour regarder, vous regarderez, mais vous ne verrez sûrement pas.

¹²²⁰ Voir sur ce point l'état de la question, *supra*, p. 22-26.

¹²²¹ Il s'agit par exemple de la position défendue par Dupont qui insiste sur la fonction catéchétique des paraboles qui manifestent l'intelligence des disciples dans un souci d'exemplarité auprès de la communauté matthéenne. Jacques DUPONT, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », in M. DIDIER (dir.), *L'évangile selon Matthieu*, *op.cit.*, p. 221-259.

¹²²² Cette thèse est par exemple vivement défendue par Jones qui fait de ces versets une instruction à la communauté matthéenne visant à la responsabiliser dans sa mission : Ivor JONES, *The Matthean Parables*, *op.cit.*, p. 110-169.

15. En effet, le cœur de ce peuple s'est endurci, et ils se sont fait durs d'oreilles, et se sont bouché les yeux, de peur qu'ils voient de leurs yeux et qu'ils entendent de leurs oreilles et qu'ils comprennent avec leur cœur, et qu'ils se convertissent et que je les guérisses."

16. Mais bienheureux vos yeux parce qu'ils regardent et vos oreilles parce qu'elles entendent.

17. En vérité, en effet, je vous dis que de nombreux prophètes et justes ont désiré voir ce que vous regardez et ils n'ont pas vu, et entendre ce que vous entendez et ils n'ont pas entendu.

18. Vous donc, écoutez la parabole du semeur.

Il ne s'agit pas ici de reprendre les analyses que l'exégèse de cette section a permis de présenter. L'étude entend simplement montrer ici que ces quelques versets répondent aux mêmes critères que le langage parabolique et participent de l'interaction paraboles/monde représenté. La réponse que Jésus formule à ses disciples agit en effet sur ses auditeurs de la même manière que les paraboles : elle se présente comme une expérience de nouveauté qui les place en perspective eschatologique.

À l'écoute de la première parabole, les disciples sont attirés par cette manière de parler : ils *s'approchent* / προσελθόντες (v. 10) du locuteur. Ce mouvement signale qu'un désir a été suscité en eux, mais leur interrogation porte uniquement sur les causes de cette manière de parler : ***pourquoi*** leur parles-tu en paraboles ? / διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς ; La préposition διὰ est rattachée au pronom τί (neutre accusatif) et se traduit littéralement par « à cause de quoi ? ». L'interrogation porte bien sur la cause de ce langage nouveau dans la bouche de Jésus. En ce sens, on peut déjà noter l'écart creusé entre ce v. 10 de Matthieu et la rédaction de Marc qui ne propose ni le même contexte de parole, ni les mêmes personnages, ni la même interrogation (4,10) :

Et lorsqu'il fut à l'écart, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur les paraboles.

Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.

Marc situe la scène à l'écart, là où Jésus se tient, alors que Matthieu met en mouvement les disciples. Marc fait porter la responsabilité de la question à des personnages inconnus alors que Matthieu la fait porter sur les disciples. La question reste émise par une figure collective mais Matthieu ne l'utilise pas comme une mise en concurrence des disciples. Marc

sélectionne le verbe ἑρωτάω / *poser une question* sans retranscrire la question alors que Matthieu donne la parole à ses personnages (au v. 10 les disciples parlent avec Jésus : εἶπὼν αὐτῷ). Marc indique que les paraboles sont l'objet de la question alors que Matthieu interroge le parler en paraboles. Pour le premier, la parabole est le complément d'objet (Mc 4,10), pour le second la parabole est le complément de moyen (Mt 13,10). Autrement dit Matthieu s'intéresse plus au langage sélectionné et à ses effets immédiats sur les auditeurs qu'à l'incompréhension manifeste des personnages. Chez Matthieu les disciples raisonnent à partir de ce qu'ils viennent d'entendre, ils cherchent à comprendre un mécanisme de pensée et non la pensée elle-même. Leur interrogation se situe donc sur le plan de la raison. La réponse de Jésus leur impose un déplacement en les situant sur un plan plus existentiel qui fait appel à l'imagination. Sous couvert de leur fournir des causes, il continue à leur proposer des équivalents, des images qui mobilisent leur imagination et nécessitent une participation. Il ne fait aucun doute que Jésus répond à la question qui lui est adressée : ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς / litt. *celui-ci répondant, il leur dit* (v. 11)¹²²³. Les verbes d'élocution sont ici identiques à ceux employés dans ce chapitre, on retrouve d'ailleurs l'expression exacte v. 37 (ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν)¹²²⁴ pour introduire la reprise de la parabole des ivraies. Les verbes d'élocution sélectionnés v. 11 n'orientent donc pas vers un type particulier de parole : Jésus participe à un circuit de communication qu'il ouvre v. 3 et referme v. 53. La réponse qu'il fournit aux disciples s'inscrit dans la continuité du flot de récits paraboliques. Le v. 18 souligne bien cette continuité en invitant les disciples à *écouter la parabole* / ἀκούσατε τὴν παραβολὴν. Il n'y a pas de rupture de langage : Jésus continue de parler en paraboles du v. 3 au v. 52. Dans cette perspective seule la conjonction de subordination ὅτι que Jésus emploie v. 11 garantit véritablement une explication. La conjonction introduit en effet une proposition causale / *parce que*¹²²⁵. Elle est d'ailleurs utilisée quatre fois au cours du discours et ses quatre

¹²²³ L'apparat critique indique qu'une grande partie des témoins grecs constants de premier et second ordre omet le complément d'objet indirect αὐτοῖς du verbe εἶπεν. Compte tenu de la qualité et du nombre des témoins optant pour cette leçon, le maintien du pronom mis pour « les disciples » se discute en effet. Il faut alors noter l'hésitation à faire de cette réponse une parole pour les disciples. Sans ce pronom, rien n'indique que Jésus s'adresse à eux, sa parole prend une plus large ampleur équivalente aux masses présentes à la scène d'ouverture. L'apparat critique signale ce même genre de difficulté à plusieurs reprises : la difficulté textuelle à identifier précisément l'interlocuteur au cours de ce discours atteste une difficulté à raconter la visée des paraboles. En maintenant une certaine imprécision, le texte réclame davantage encore la participation de son auditeur et donc de son lecteur.

¹²²⁴ Dans ce cas l'expression est employée sans le pronom complément d'objet direct αὐτοῖς. En revanche comme au v. 10, l'apparat critique indique de multiples hésitations sur la présence ou non de ce pronom. Cette précision confirme les imprécisions permanentes qui pèsent sur les interlocuteurs. Le texte résiste à identifier précisément ceux à qui Jésus s'adresse.

¹²²⁵ La traduction pourrait fortement atténuer cette relation de causalité en envisageant la conjonction ὅτι comme une introduction à une subordonnée complétive. L'emploi de ὅτι est effectivement habituel après les verbes qui

occurrences sont contenues dans ces v. 11-17. En revanche la conjonction introduit à chaque fois une phrase qui fait appel à l'imagination plus qu'à la raison, qui évoque plus qu'elle n'explique : « je leur parle en paraboles *parce que* / ὅτι ils regardent sans regarder » v. 13 – « bienheureux vos yeux *parce que* / ὅτι ils regardent » v. 16 – « vos oreilles *parce que* / ὅτι elles entendent » v. 16. La conjonction permet au locuteur de faire un travail d'association, de rechercher des équivalents. La réponse que Jésus formule aux disciples les invite à faire acte de comparaison : elle ne fournit pas un raisonnement mais puise dans la réalité de ses auditeurs des images qui leur imposent un déplacement, qui les ouvrent à une autre perception de l'événement en cours.

La réponse de Jésus commence par établir un constat : « à vous il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné » v. 11. Cette première phrase ne répond pas directement à la question des disciples. Jésus ne reprend pas immédiatement à son compte la formulation de la question. On pouvait effectivement s'attendre à une réponse qui commence par « je leur parle en paraboles parce que... ». Or Jésus organise sa réponse autrement : il ne répond directement qu'à partir du v. 13 (« voilà pourquoi je leur parle en paraboles »). Il ne dit « je » que dans l'après coup de sa réponse et choisit d'abord de poser un constat. Il propose en effet de chercher la réponse dans cette simple affirmation : à vous il est donné, à ceux-là non. Comme dans d'autres paraboles, cette phrase a pour objet la réalité et fait le récit d'une coexistence problématique dont chacun peut faire l'expérience. Comme la belle terre côtoie les épines (v. 3-8), comme les ivraies coexistent avec le blé (v. 24-30), comme la petitesse peut garantir une immensité (v. 31), comme les beaux cohabitent avec les pourris (v. 48), celui à qui il est donné cohabite avec celui à qui ce n'est pas donné. Cette image puise à la réalité des auditeurs en présence et décrit la situation dans laquelle se déroule le discours en paraboles. Jésus s'adresse à ses disciples en commençant par décrire une situation avec des personnages (« celui qui a » et « celui qui n'a pas » v. 12), un nœud (« à vous, il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là, ce n'est pas donné » v. 11), un déroulement narratif (« à celui qui a, il lui sera donné », « celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui » v. 12) et même un dénouement (« il aura en surabondance » v. 12). Autrement dit Jésus introduit du récit là où les disciples attendaient des explications (et là où le lecteur cherche un raisonnement).

signifient « dire », « montrer », « savoir », etc. Après ces verbes ὅτι est souvent explétif et la proposition suivante se construit comme s'il était omis et qu'on citait les paroles mêmes de celui qui parle. Dans ce cas le v. 11 débiterait ainsi : « Il leur répondit : "À vous, il est donné [...]" ». Sur l'usage de cette conjonction, l'étude fait référence à l'article ὅτι dans le BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, op.cit., p. 1416.

Il faut ajouter que la réponse de Jésus propose, comme en mode parabolique, des équivalents et non des causes. Il commence par raconter la situation comme étant *équivalente* à « celui qui a [...] et celui qui n'a pas » v. 12. La conjonction γάρ sélectionnée au début du v. 12 est alors employée dans son sens le plus littéral, c'est-à-dire qu'elle permet de montrer que ce qui vient d'être dit v. 11 est naturel. Comme en mode parabolique, Jésus sélectionne une image qui fait fonctionner une opposition présente bien réelle. Le v. 13 est construit selon la même logique : là où les disciples attendent des causes, Jésus fournit des images. L'expression **voilà pourquoi je leur parle en paraboles** / διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ (v. 13) sert à introduire une succession d'images : « ils regardent sans regarder », « ils entendent sans entendre ni comprendre ». À la fin de son discours, Jésus reprendra la même expression *voilà pourquoi* / διὰ τοῦτο (v. 52) pour présenter la dernière image du discours, celle du *scribe devenu disciple*. Ce διὰ τοῦτο ne sert pas à expliquer mais à comparer.

On peut encore préciser qu'au cours de sa réponse aux disciples, Jésus n'emploie que des pronoms et en mélange les formes (pronoms personnels : ὑμῖν v. 11 – αὐτῷ v. 12 – αὐτοῦ v. 12 – αὐτοῖς v. 13 – αὐτοῖς v. 14 – ὑμῶν × 2 v. 16 – ὑμῖν v. 17 ; pronoms démonstratifs : ἐκεῖνος v. 11 ; pronoms relatifs : ὅστις × 2 v. 12). Cette concentration et cette variété de pronoms ouvrent sur un plan plus large la réponse de Jésus faite aux disciples. Il ne s'agit pas des disciples et des foules mais d'un *vous* et d'un *ceux-là*, puis d'un *celui-ci* et d'un *celui-là*. On retrouve cette même concentration et variété de pronoms dans la reprise que Jésus fait de la parabole du semeur où il est question de *quiconque* / παντὸς (v. 19), de *celui-ci* / οὗτός (v. 19.20.22.23) et de *celui qui* / ὅς (v. 19.20.22.23). Le même procédé est utilisé dans la reprise de la parabole des ivraies où il est question de *celui qui* / ὅς (v. 37), de *ceux-ci* / οὗτοί (v. 38), d'*elles* / αὐτά (v. 39), de *lui* / αὐτοῦ × 2 (v. 41), d'*eux* / αὐτοὺς (v. 42) et encore d'*eux* / αὐτῶν (v. 43). Ces pronoms peuvent être associés à un nom (par exemple : « celui qui sème la belle semence, c'est le Fils de l'homme » v. 37) ou à une action (par exemple : « celui qui a été ensemencé sur la belle terre, c'est celui qui entend et comprend la parole » v. 23), mais en langage parabolique, ils ne sont jamais identifiés à des personnages en présence. Le parler en paraboles raconte des histoires où les personnages restent anonymes, caractérisés simplement par leur activité (« le semeur » v. 3 – « un marchand » v. 45) ou même seulement leur genre (« une femme » v. 33). Les pronoms maintiennent le langage à un niveau narratif plus large que chaque auditeur peut investir librement. La réponse que Jésus fournit à ses disciples les contraint donc à investir les personnages de leur propre histoire. Elle ne cherche pas à identifier les individus, mais à les faire fonctionner en opposition. Jésus n'explique pas à

qui il parle en paraboles, mais *comment* fonctionne le langage parabolique. La variété des formes pronominales est équivalente à la variété des grains semés (v. 3-8) ou des poissons pris dans le filet (v. 47-48) : on ne raconte pas une identification des groupes en présence mais leur opposition et leur coexistence.

Comme dans d'autres paraboles, la réponse de Jésus met également en lumière des choses cachées : elle prend acte de l'existence des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Cette image raconte une autre perception de la réalité : elle révèle ce qui est de l'ordre du caché. Comme la parabole du trésor (v. 44) joue sur l'opposition entre le *caché* / κρυπτό et le *trouvé* / εὑρίσκω, la réponse de Jésus décrit une réalité qui comprend *des mystères* (v. 11), raconte une réalité plus complexe qu'il n'y paraît et permet d'accéder au réel. Une autre réalité est révélée qu'« il est donné » de connaître. Dans son sommaire, le narrateur soutient d'ailleurs cette compréhension du langage parabolique capable de proclamer « des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » (v. 35). Pour la première fois, Jésus invite ses auditeurs à expérimenter ce langage qui manifeste des choses nouvelles parce que jusque-là cachées. Comme les paraboles du grain de moutarde (v. 31-32), du levain (v. 33), du trésor (v. 44) ou de la perle précieuse (v. 45-46), la réponse de Jésus raconte l'histoire d'un don. Pas plus que la femme n'est responsable de la levée de sa pâte ou que le marchand n'est responsable de la trouvaille de la perle, le *vous* n'est ici responsable de la connaissance *des mystères* : cette connaissance est un don. Comme les grains tombés sur la belle terre *donnent* / ἐδίδου (v. 8) du fruit, la connaissance des mystères *est donnée* / δέδοται (v. 11). La valeur du parfait passif de δέδοται fait de ce don un événement en cours. Le parfait indique en effet l'état présent qui résulte d'un fait passé. Aussi doit-on le traduire le plus souvent par un présent. En ce sens *il est donné* souligne que ce don se produit alors que Jésus est en train de parler. Ce don est en cours de réalisation aussi certainement que des grains donneront du fruit (v. 8), que le blé sera récolté (v. 30), que le plus petit deviendra le plus grand (v. 32), que le levain fera lever le tout (v. 33).

Comme dans les récits paraboliques, la réponse que Jésus fournit à ses disciples associe le don à l'abondance, fait passer de la réalité au réel. L'étude a déjà montré comment les paraboles persuadent de l'immensité de ce qui est en cours et de la démesure entre l'état de départ et l'état futur. L'idée d'une telle disproportion se retrouve aussi aux v. 11-18 : « celui qui a, il lui sera donné et il *aura en surabondance* / περισσευθήσεται ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera enlevé loin de lui » v. 12. Par ces mots, Jésus atteste un don offert gratuitement et sans explication, et il ajoute à ce don la démesure annoncée dans les paraboles. Cette démesure se situe sur un plan existentiel, de l'être, là où le *faire* de l'individu n'intervient pas.

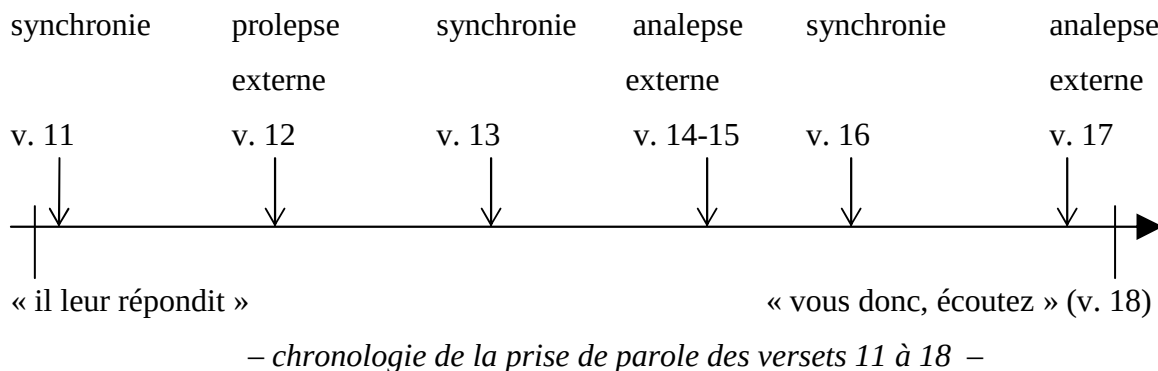
Comme en langage parabolique, la visée du propos dépasse la réalité en garantissant l'abondance du don en cours de réalisation.

Jésus propose donc de faire fonctionner l'image de *celui qui a* et de *celui qui n'a pas* pour expliquer sa manière de parler. Comme les serviteurs du maître de maison s'approchent pour demander les raisons de la situation présente (*comment donc a-t-il des ivraies ?* / πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια ; v. 27), les disciples s'approchent pour demander les causes de cette nouvelle manière de parler (*pourquoi leur parles-tu en paraboles ?* / διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς ; v. 10). Les serviteurs comme les disciples n'obtiendront pas d'explications mais un récit : les serviteurs sont conduits dans le récit du temps de la moisson (v. 30) et les disciples sont conduits dans le récit de leur propre histoire (v. 11-17). Jésus leur raconte une histoire avec des personnages dépersonnalisés : *celui qui a* / ὅστις ἔχει et *celui qui n'a pas* / ὅστις οὐκ ἔχει comme la femme qui prend (v. 33) ou l'homme qui trouve (v. 44) ou ceux qui s'assoient (v. 48). Jésus convoque pour eux des images qui les inscrivent dans une chronologie qu'ils connaissent et qu'ils peuvent donc plus facilement investir d'un sens nouveau. Ce sont des images familières qui, déformées par le mode de langage sélectionné, prennent une orientation nouvelle. Jésus prend acte de l'opposition présente entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas mais n'en fournit aucune explication. Il raconte la garantie d'une surabondance (v. 12), un tri en cours qui sera manifesté ultérieurement (v. 12), mais un événement ancré dans le présent de ses auditeurs (v. 13). Les v. 11-17 ne nomment aucun personnage en présence, ils n'emploient que des pronoms. Le seul nom propre qui apparaît dans le discours est celui du prophète Ésaïe (v. 14). Particulièrement mis en valeur, ce seul nom permet de construire une image du passé puisée à la réalité des auditeurs, dans le fond commun que vraisemblablement tous partagent dans ce contexte. Cette image surgit de leur passé mais les renvoie à leur avenir et les assure d'une béatitude à vivre dans leur réalité présente (v. 16). La citation d'Ésaïe permet ici d'associer des images du passé à une situation en cours : « *s'accomplit* / ἀναπληροῦται [présent passif] pour eux la prophétie d'Ésaïe qui *dit* / λέγουσα [participe présent actif] » v. 14. Ésaïe investit le temps présent et éclaire d'un sens nouveau l'événement en cours. La réponse de Jésus permet de solidariser le passé des auditeurs à leur présent en vue de les situer en perspective eschatologique.

L'exégèse des paraboles a montré que les procédés anachroniques – analepse et prolepse – faisaient partie intégrante du récit parabolique¹²²⁶. La prolepse offre cette possibilité d'investir le lieu temporel de la narration avec des événements et des éléments qui appartiennent à un

¹²²⁶ Voir *supra*, p. 366-371.

avenir et participe ainsi à une mise en perspective eschatologique des récits. Dans sa réponse faite aux disciples, Jésus emploie également ces procédés anachroniques qu'on pourrait schématiser ainsi :



Au cours de cette prise de parole, Jésus convoque alternativement le passé (citation d'Ésaïe aux v. 14-15 + « les prophètes et les justes » au v. 17) et le futur (anticipation de ce qui adviendra à « celui qui a » et « celui qui n'a pas » au v. 12). Ces deux types de convocation sont rendus présents sur le lieu temporel du récit. Jésus tient des propos qui font ici récit, une narration de type ultérieur (par exemple au v. 17) et de type antérieur (par exemple au v. 12). Cette prise de parole condense les mêmes procédés temporels sélectionnés par les paraboles pour importer passé et futur dans l'ici et maintenant des auditeurs. On peut citer par exemple la parabole des ivraies qui fait état d'un événement passé (l'ennemi est venu semer des ivraies v. 25), d'une problématique présente (les ivraies et le blé sont mélangés v. 27-29) et d'un résultat positif ultérieur (le temps de la moisson v. 30).

La théorie des paraboles issue de Marc 4,10-13 présente en contexte matthéen la plupart des caractéristiques du récit parabolique. Comme les deux reprises des paraboles du semeur (v. 18-23) et des ivraies (v. 37-43) ajoutent du récit à leur récit premier, la réponse que Jésus fournit à ses disciples alimente le flot parabolique qu'il ouvre v. 3 et ferme v. 53. Les v. 11-17 sont eux aussi formulés en langage parabolique. Jésus répond à ses disciples en mode parabolique, il leur répond en racontant. Comme dans la parabole du trésor (v. 44), il fait récit du don de « connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Comme dans la parabole des ivraies (v. 24-30), il raconte les oppositions réelles que connaissent ses auditeurs entre ceux à qui il est donné et ceux à qui il n'est pas donné de « connaître les mystères » (v. 11). Comme dans la parabole du semeur (v. 3-8), il accumule les images pour dire les échecs successifs de ceux qui ont regardé sans regarder, qui ont entendu sans entendre ni comprendre (v. 13). Comme dans la parabole de la perle précieuse (v. 45-46), il raconte un don totalement

gratuit, reçu et source de joie (v. 16). Enfin comme dans toutes les paraboles, la réponse que Jésus fournit à ses disciples ne nomme pas les personnages en présence mais propose aux auditeurs des images familières qu'ils peuvent investir d'une signification nouvelle afin de s'approprier autrement leur réalité. En ce sens et selon le même mécanisme que les récits paraboliques, cette réponse repose sur l'imagination telle que Ricœur le présuppose dans son article intitulé « La Bible et l'imagination » :

« [...] l'imagination sera considérée comme pouvoir de donner forme à l'expérience humaine ou, pour reprendre une expression que j'emploie dans *La Métaphore vive*, comme pouvoir de *redécrire* la réalité. Je donne le nom de *fiction* à l'imagination considérée sous le double point de vue de l'invention réglée et du pouvoir de redescription. »¹²²⁷

Ce présupposé permet à Ricœur de proposer une lecture du récit parabole de manière dynamique, guidée « par une imagination productrice à l'œuvre dans le texte lui-même »¹²²⁸. Cette réponse de Jésus prolonge ainsi l'acte interprétatif entrepris par les paraboles et maintient le jeu des images imposé par le parler en paraboles¹²²⁹. Elle est elle-même fiction parce qu'elle déploie une redescription de la réalité entre ceux à qui il est donné de connaître et les autres. Dans sa réponse Jésus fait enfin acte d'intertextualité en convoquant « les prophètes et les justes » v. 17 et en citant les Écritures (v. 14-15). Il utilise la même stratégie de renvoi à d'autres textes qui déplacent son récit et ouvre ses possibilités de sens. Face à l'interrogation des disciples, Jésus exprime un monde qu'il oriente vers une fin, où l'abondance est déjà offerte. Il raconte encore une fois et autrement une action transformatrice en cours que rien ne peut venir arrêter. Lorsque les disciples interpellent leur Maître, Jésus leur raconte l'histoire présente d'une béatitude offerte (v. 16). Ils lui demandent des explications, Jésus leur propose des images.

¹²²⁷ Paul RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *art.cit.*, p. 340.

¹²²⁸ *Ibid.*, p. 340.

¹²²⁹ Les travaux de Bachelard déjà cités par l'étude ont permis de mesurer ce jeu polysémantique auquel les paraboles font appel.

III. L'effet parabole dans l'univers extradiégétique de Matthieu 13

1. Du texte au hors texte : du *seigneur* au lecteur

Au cours de sa lecture diachronique de Mt 13, l'étude a rappelé l'importance du travail de contextualisation et d'adaptation subi par les paraboles avant leur fixation définitive par écrit. Dans cette courte période au cours de laquelle elles étaient particulièrement malléables et livrées aux interprétations d'une communauté matthéenne (et à ses besoins), les paraboles ont été textuellement marquées par les effets qu'elles produisaient sur leurs auditeurs. Il ne s'agit pas de revenir sur ces hypothèses de recherche qui font du milieu de vie de Mt 13 une des principales clefs d'interprétation de ce texte, mais de pointer le fait que la tradition elle-même se plie à une quête de compréhension et d'appropriation du langage parabolique. L'écriture de Mt 13 est déjà un des premiers résultats des effets concrets que le langage parabolique a produit sur quelques auditeurs des premiers siècles. Le langage parabolique, au cours d'un complexe processus de mise par écrit, semble prendre inévitablement en charge la quête qu'il suscite. Les nombreuses études qui envisagent Mt 13 par rapport à un public collectif appelé généralement « communauté matthéenne », indiquent que les premières lectures de ce texte ont eu des conséquences globales, que leurs réceptions ont participé à la structuration d'une communauté, ont agi directement et concrètement sur des personnes. Mt 13 a textuellement enregistré ces effets et en porte les traces notamment à travers les déplacements théologiques qu'il subit. L'histoire de la transmission atteste cette manière qu'a le langage parabolique de s'offrir à l'interprétation sans toutefois s'y laisser enfermer entièrement ou définitivement. L'évolution textuelle des paraboles montre également que ces courts récits amorcent une quête de compréhension chez leurs auditeurs/lecteurs, qu'ils s'offrent à la réalité de leurs lieux d'écoute et se mêlent facilement à leur existence. L'histoire interprétative des paraboles confirme cette acceptation tacite du langage parabolique comme force transformatrice. Une fois le Canon fixé, les effets hors texte ne reviennent bien entendu plus au texte, mais l'usage quasi constant des paraboles auprès d'un large public témoigne de leur capacité à rendre compte de la vie des gens. Les paraboles traversent l'histoire chrétienne, fortes de ce pouvoir attractif et transformateur. Si les monastères occidentaux du Moyen Âge les utilisent auprès des plus humbles, ils reconnaissent donc la facilité d'accès de leurs images, la force imaginative et persuasive de leurs récits. Parce qu'on a décelé chez elles une capacité d'atteindre l'individu, de le toucher et de le modifier, les paraboles ont été sélectionnées pour

leur redoutable efficacité en prédication. Dès les premiers temps chrétiens, le langage parabolique est associé à un désir de transmission et de formation. Il est ce langage qui privilégie le lien existentiel entre la parole livrée et l'auditeur/lecteur. Et malgré la variété des méthodes interprétatives conçues pour son décryptage, la confiance accordée à l'effet parabole (capable de faire entrer en dynamique narrative) ne semble pas avoir faibli. Le succès que les paraboles connaissent en catéchèse contemporaine s'inscrit dans cette même lignée qui reconnaît les qualités pédagogiques du genre. Ces brèves histoires ont été lues différemment, mais n'ont jamais pu être totalement verrouillées par l'interprétation : les reprises des paraboles du semeur et des ivraies (13,19-23.37-43) mettent en lumière à l'intérieur même du corpus cette impossibilité d'enfermer le récit parabolique. L'effet poétique, tel qu'Eco le définit, apparaît ainsi comme un élément capital de la composition de Mt 13 :

« Et je définirais l'effet poétique comme la capacité, exhibée par un texte, de générer des lectures toujours différentes, sans que jamais on en épuise les possibilités. »¹²³⁰

La longue et dense histoire des paraboles, et particulièrement de Mt 13, plaide donc pour une prise au sérieux du passage du texte au hors texte. Parce que la parabole du semeur (13,3-9) ne cherche pas à livrer des conseils sur la manière de semer, il s'agit d'observer comment Mt 13 bascule de ce *semeur* au lecteur. Si Mt 13 vise le hors texte, il cherche le débordement principalement en portant au langage un vouloir-faire-entendre dont l'histoire de la transmission a déjà largement témoigné. L'effet parabole décrit dans l'univers diégétique de Mt 13 a également montré comment le texte met lui-même en récit les effets du langage parabolique sur les auditeurs en présence. Mt 13 raconte une construction *en cours* des auditeurs : à leur insu sans doute, les disciples sont rendus participants du langage parabolique et sont pris dans sa visée transformatrice. En ce sens, leur demande d'explication au sujet de la parabole des ivraies (v. 36) est particulièrement significative du parcours que la parole opère. Après la parabole des ivraies (v. 24-30), deux paraboles sont racontées (v. 31-33) et une intervention du narrateur signale que le paraboliste n'a pas cessé de parler (v. 34-35) puis seulement alors les disciples interrogent le Maître sur la parabole des ivraies. Les six versets qui séparent la parabole (v. 30) de la demande (v. 36) mesurent le long parcours de la parole : alors que Jésus continue de parler, la parabole des ivraies chemine vers les disciples qu'elle finit par atteindre et déplacer comme en témoigne leur interrogation. Une parole a été donnée

¹²³⁰ Umberto ECO, *Apostille au « Nom de la rose »*, *op.cit.*, p. 15.

et a été reçue, elle a dû circuler, faisant apparaître dans le texte une figure des disciples liée à une écoute qui suscite question, qui exprime un manque. L'effet parabole n'est en ce sens pas immédiat mais a nécessité du temps, un certain cheminement avant d'atteindre une partie des auditeurs. Réfléchissant sur l'acte de parole et d'écoute notamment dans l'évangile de Luc, la théologienne Fortin rend compte du parcours et de la résonance de la parole auprès de plusieurs personnages lucaniens. Son exégèse interroge *la manière* dont la Parole chez Luc a été entendue, elle cherche à comprendre *comment* ses personnages écoutent. L'auteur explique en amont de sa recherche le mode sous lequel la parole circule, ici un mode du don/réception.

« Les textes, tout texte, se proposent comme don et c'est ainsi qu'ils attendent d'être lus. Et réciproquement, pour lire, il ne faut pas déjà savoir, ni même peut-être chercher à savoir. Les textes construisent des chemins à partir de ce que l'on ne sait pas et qui ne peut être reçu qu'en tant que don. »¹²³¹

Le mode du don/réception, textuellement présent en Mt 13, ouvre une voie de compréhension pour saisir l'effet parabole dans l'univers extradiégétique du texte, pour comprendre l'impact de la lecture sur le Sujet lisant. Afin d'appréhender la relation du texte au lecteur, l'étude propose de s'en tenir ici à la distinction opérée par Jauss entre l'effet et la réception :

« Une analyse de l'expérience esthétique du lecteur ou d'une collectivité de lecteurs, présente ou passée, doit considérer les deux éléments constitutifs de la concrétisation du sens – l'*effet produit* par l'œuvre, qui est fonction de l'œuvre elle-même, et la *réception*, qui est déterminée par le destinataire de l'œuvre – et comprendre la relation entre texte et lecteur comme un procès établissant un rapport entre deux horizons ou opérant leur fusion. [...] le rapport au texte est toujours à la fois réceptif et actif. »¹²³²

D'autres catégories auraient permis d'exprimer cette relation entre texte et réalité : le pôle artistique et le pôle esthétique définis par Iser¹²³³ ou encore l'articulation entre *sens* et *signification* chez Ricœur¹²³⁴. L'étude se contente ici de sélectionner un outil d'analyse qui

¹²³¹ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 13. Ce travail manie essentiellement les outils de la sémiotique ; l'évangile de Luc et les épîtres de Paul en sont les corpus exclusifs. Il n'en reste pas moins que la description du parcours emprunté par la parole pour atteindre les personnages, véritable cartographie de l'écoute, reste pertinente pour une étude attentive des effets du langage parabolique qui, comme l'auteur l'explique, reste toujours à comprendre.

¹²³² Hans Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, op.cit., p. 284.

¹²³³ Wolfgang ISER, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, op.cit.

¹²³⁴ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1969.

conçoit, comme la grande majorité des autres, deux dimensions dans la lecture, attestant qu'elle n'est en rien une attitude passive mais qu'elle connaît au contraire un prolongement concret. Il s'agit donc d'observer dans un premier temps ce qui est plus particulièrement déterminé par Mt 13 – l'effet – puis d'approcher la réception qu'un lecteur actif et libre peut en faire.

a) L'effet

En théorie littéraire, la lecture est généralement conçue comme une interaction active entre le texte et le lecteur. La plupart des théoriciens de la lecture envisagent en effet cet acte comme une véritable expérience dont l'impact sur le sujet peut être appréhendé dans le lien concret qui se noue entre l'œuvre et le lecteur. On parle de « concrétisation du sens » :

« Savoir comment on lit, c'est déterminer la part respective du texte et du lecteur dans la concrétisation du sens. La lecture, en effet, loin d'être une réception passive, se présente comme une interaction productive entre le texte et le lecteur. L'œuvre a, constitutivement, besoin, de la participation du destinataire. »¹²³⁵

L'effet parabole envisagé dans l'univers diégétique de Mt 13 permet de décrire la part respective de ce texte dans la concrétisation du sens à partir de deux domaines particulièrement livrés à l'appropriation du lecteur. Le premier est entièrement et abondamment produit par le langage parabolique, il est constitué des thèmes universels traités dans les paraboles. Le monde auquel puisent ces récits est essentiellement raconté en termes de travail (comme le travail agricole v. 3, le travail domestique v. 33, le commerce v. 45, la pêche v. 47). Il est rempli d'obstacles et de pièges (comme les épines v. 7, l'oppression v. 21, l'artifice de la richesse v. 22). Il est porteur d'injustice, de « scandales » et des « faiseurs d'injustice » y vivent (v. 41). Les paraboles présentent au lecteur un monde où le bien et le mal sont distingués mais coexistent (des ivraies se mêlent au blé v. 25) : l'ennemi rôde (v. 25). Le monde des paraboles sollicite des sentiments de satisfaction, de joie (la semence finit par donner du fruit v. 8, la pâte lève v. 33, on trouve un trésor v. 44). Les paraboles proposent des récits de quête (v. 45), d'insatisfaction (v. 27-29), de désir de grandeur (v. 31-32), de beauté (v. 8.23.24.48) et de justice (v. 43.50). Les images paraboliques brassent donc des thèmes universels susceptibles d'être entendus par chacun dans sa propre existence. Ce

¹²³⁵ Vincent JOUVE, *La lecture, op.cit.*, p. 43.

qui est proprement fonction du texte de Mt 13 est cette sélection de thèmes universels qui visent le particulier. L'interaction paraboles/monde représenté participe de l'effet parabole qui favorise largement le débordement hors texte¹²³⁶. Les paraboles reprennent sans ménagement une réalité complexe qui « cache » (v. 35) la présence de l'objet *Royaume des cieux*. Elles ne gomment pas les difficultés d'une existence simple et responsable présentée comme laborieuse, exigeante, en proie aux injustices politiques (v. 21) et morales (v. 22), livrée au mal incontestablement présent (v. 25) et menaçant (v. 28). Les paraboles prennent acte d'un monde où le beau ne se voit pas (le trésor a été caché v. 44), où les menaces s'accumulent (la belle semence est attaquée v. 4-7.25-26), où l'échec total est redouté (les serviteurs s'interrogent sur la conduite à tenir v. 28). La grille de lecture proposée au lecteur rend compte des difficultés dans lesquelles est plongé l'individu. Dans un monde où « beaux » et « pourris » (v. 48) sont mélangés, la légèreté et l'insouciance n'ont pas de place et même les gestes les plus simples comme semer un grain de moutarde (v. 31) ou préparer une pâte (v. 33) s'opposent à l'immédiateté d'un désir satisfait. Il n'y a pas d'instantanéité de la grandeur annoncée : les paraboles attestent qu'une distance s'impose entre la réalité racontée et le réel qu'elles signifient. Le langage parabolique est déjà en lui-même le langage qui, par excellence, rejette la coïncidence entre les mots et les choses. Le parler en paraboles projette sans cesse la signification au-delà. Les paraboles suggèrent un temps allié de la belle production, de la grandeur et de l'écoute : passé, présent et futur sont pareillement convoqués pour aider à *comprendre* (au sens matthéen) le *Royaume des cieux*. En s'inscrivant radicalement dans une conception chronologique du temps et en organisant l'espace qu'elles racontent, les paraboles visent la représentation de l'espace et du temps portée par le lecteur qui devient alors capable de recevoir la parole délivrée à partir de ce qu'il est, selon son propre rapport au temps et à l'espace. Les paraboles se présentent ainsi au lecteur à partir de ses structures particulières, elles visitent (et revisitent) la complexité de son monde, de son temps et de son espace. Elles convoquent son histoire collective et personnelle sur le lieu même de son existence, sollicitent sa part d'inquiétude et son désir d'être *ici et maintenant* « bienheureux » (v. 16). L'effet – dépendant du texte dans la concrétisation du sens – produit d'abord un phénomène de reconnaissance de soi, une familiarité *en vérité* qui mise sur une relation de confiance. Cette sélection de thèmes favorise la perception du texte puisqu'elle fournit des points d'ancrage facilement reconnaissables par le lecteur. Ces points balisent la lecture et dirigent le lecteur sur un terrain existentiel où il s'agit de partir en quête de

¹²³⁶ Au sujet de l'interaction paraboles/monde représenté, voir *supra*, p. 654-688.

compréhension du monde, de *chercher* l'objet-*Royaume des cieux* (v. 45) ou de le trouver (v. 44) dans l'expérience de ces récits. L'univers narratif construit en Mt 13 est celui de l'existence quotidienne dans lequel le lecteur peut facilement s'orienter : il reconnaît une réalité à laquelle il participe. Mt 13 lui propose ainsi de reconnaître en ces paraboles non pas des objets à décrypter mais des récits porteurs d'une signification (au sens de Ricœur) pour lui. Cet ancrage solide dans la réalité du lecteur permet au texte de programmer sa lecture en insérant régulièrement plusieurs « lieux d'indétermination » :

« Le texte peut aussi programmer la lecture en délimitant les espaces d'indétermination, c'est-à-dire en décidant des éléments qu'il abandonne à la créativité du lecteur. »¹²³⁷

Ces sortes de *vides* abandonnés au lecteur active son imagination. Ainsi Mt 13 programme une coopération du lecteur particulièrement exigeante en le faisant entrer en langage parabolique dès le verset 3 sans avoir reçu de préparation au préalable. Rien d'autre que sa relation déjà construite avec le personnage Jésus n'introduit le lecteur dans ce flot de paraboles. Mt 13 force la confiance à accorder au personnage principal au risque de perdre le lien qui pouvait l'unir au lecteur. Chaque entrée en paraboles – *le Royaume des cieux est semblable à* – constitue une difficulté, représente un risque : il s'agit pour le lecteur d'associer cet objet *Royaume des cieux* (jusque-là non construit par l'évangile) au micro-récit qui suit. L'exercice périlleux de l'association fait appel à l'imagination du lecteur, il est le ressort principal du parler en paraboles. Si la reconnaissance d'une réalité partagée ne pose *a priori* pas de difficultés, la perception du *Royaume des cieux* dans sa mise en récit semble plus complexe. Mt 13 joue sur l'instabilité du lecteur qui se voit contraint, pour la concrétisation du sens, de faire fonctionner l'analogie, de se représenter ce qui est signifié. Si l'acte de lecture est bien un acte d'appropriation, on peut alors dire que Mt 13 se livre consciemment à cette interprétation : le texte se reconnaît entièrement dépendant de cette expérience de lecture¹²³⁸. Le mode don/réception caractérise non seulement le lien raconté en Mt 13 entre le paraboliste et ses auditeurs mais il constitue ici le modèle d'appropriation du texte évangélique par le lecteur.

¹²³⁷ Vincent JOUVE, *La lecture, op.cit.*, p. 51.

¹²³⁸ On note ici l'écart avec le roman à thèse dont un des objectifs est justement de limiter ces zones d'instabilité. Le lecteur doit idéalement pouvoir être dirigé entièrement dans son appropriation du texte sans que son imaginaire puisse venir troubler sa concrétisation du sens. Dans cette perspective, les blancs et les points d'indétermination laissés en Mt 13 garantissent au lecteur une reconnaissance de son statut de Sujet.

La part spécifique de Mt 13 dans la concrétisation du sens provient donc d'abord de la manière dont le langage parabolique raconte la réalité et programme sa relecture en misant sur l'activité de représentation du lecteur. Un second dispositif participe au débordement hors texte. La mise en récit de différents parcours d'écoute favorise aussi le fonctionnement de l'interaction entre le texte et le lecteur. Mt 13 raconte en effet plusieurs manières de recevoir ce langage parabolique. Placé dans la même situation déstabilisante que les auditeurs en présence, le lecteur perçoit comme eux ce langage pour la première fois. La parole donnée l'est sans explication ni commentaire et le lecteur n'accède, pas plus que les disciples ou les foules, à un discours clair et direct. La notion de « parcours » est empruntée aux travaux de Fortin qui désigne au lecteur des évangiles les chemins d'écoute construits par les personnages :

« Lire ne concerne donc pas seulement le décodage d'un texte, car, sans les marques de paroles préalables, le texte se tait, seul. Il lui faut un lecteur – des lecteurs. Les lecteurs retrouvent en eux des parcours de la parole que le texte évoque. Entre les lecteurs et le texte, les parcours se répondent, s'interpellent, se déroulent. Les Écritures *s'accomplissent* dans les lecteurs, lorsque ceux-ci y entendent une parole qui les concerne et les transforme. »¹²³⁹

Deux parcours de la parole peuvent être repérés en Mt 13 : le premier à travers la figure des disciples et le second à travers la figure des foules. Les auditeurs en présence sont tous, de manière confondue, mis à distance du langage parlé. Jésus les met à distance en se plaçant seul sur une barque (v. 2) et utilise une langue qui n'est pas directement la leur. Ces décalages imposent d'emblée aux auditeurs de prendre le chemin qui mène à l'appropriation de cet acte de parole, à l'image du lecteur contraint de cheminer lui aussi dans sa lecture. Les premières traces de la parole donnée apparaissent au premier déplacement des disciples (v. 10) qui atteste qu'une courte distance est déjà parcourue. L'effet attraction du langage parabolique est à l'œuvre : ils interrogent Jésus sur cette manière de parler en oblique *aux autres*. Ils se tiennent eux-mêmes à distance, restant spectateurs de la parole donnée. L'injonction à peine lancée – « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (v. 9) – le lecteur prend acte que les disciples se tiennent dans une situation de blocage, de surdité. L'insistance avec laquelle le paraboliste poursuit son discours signe la difficulté d'opérer en mode don/réception. Ainsi le texte construit pour le lecteur une humanité menacée de surdité et de blocage, pour qui la

¹²³⁹ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 32.

parole donnée est difficilement recevable. La réponse que Jésus livre à ses disciples aux v. 11-17 les assure pourtant du don qui leur est fait à l'instant (sans aucune explication). L'histoire passée a elle-même été marquée par une réception manquée de la parole : la parole donnée est encore, dans le présent du récit, menacée de non-réception. Le texte continue de tracer le parcours de la parole en poursuivant le récit de cet acte de parole. La persévérance du paraboliste mène à une deuxième interpellation des disciples : l'effet participation du langage parabolique est raconté au v. 36 lorsqu'ils demandent à entrer dans le récit des ivraies, à participer à la dynamique narrative. Le texte offre ici une de ses possibles clefs de fonctionnement en indiquant au lecteur qu'on traverse le langage parabolique dans l'incertitude, sans nécessairement *comprendre* ni *voir* ni *entendre*, mais en reconnaissant cet enfermement que porte la figure des disciples. Leur demande signe une étape importante du parcours de la parole, celle d'une reconnaissance (l'incapacité à comprendre), celle d'une nécessité (le retour à la parole donnée). Le parcours se poursuit à travers un dernier flot de paraboles (v. 37-50) au cours duquel seuls les disciples semblent participants, signifiant ainsi au lecteur l'abondance avec laquelle la parole se donne. Jésus interrompt ce flot quasi continu en posant une question : « Avez-vous compris toutes ces choses ? » (v. 51). L'abrupte réponse des disciples – « oui » (v. 51) – ne désigne pas au lecteur un objet de compréhension, mais l'aiguille vers l'expression d'un acquiescement global à l'expérience vécue. Au bout du parcours laborieux des disciples dont l'écoute est d'abord indifférente puis interrogative, surgit un *oui* déstabilisant pour le lecteur puisque le texte n'en rend pas compte. L'expression de leur adhésion tranche avec la figure négative jusque-là représentée par les disciples. L'effet transformation du langage parabolique a lieu et le texte laisse apercevoir au lecteur une réception possible du don de la parole.

« Le texte dessine la complexité de l'humain sourd, aveugle, muet, lépreux, mais d'où surgit, comme une fulgurance, la foi, l'appel, le désir. Lire le texte consistera par conséquent à dégager comment la parole est liée, souvent paradoxalement, à des corps indécis dans ce qu'ils sentent. [...] La parole qui court, et dont le texte retrace le parcours au milieu de corps hésitant, creuse des marques, signale des impasses, désigne les rives où accoster dans chaque lecteur. »¹²⁴⁰

Mt 13 raconte ces corps empêchés de recevoir la parole donnée en surabondance (v. 12) – les oreilles sourdes (v. 9.15.16.17.43) qu'il faut interpellier (v. 18), le cœur endurci (v. 15.19) qui

¹²⁴⁰ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 36.

ne peut recevoir la parole (v. 19), les yeux qui ne peuvent voir (v. 13.14.15.16.17), la compréhension restée bloquée (v. 15.19.51) – et renvoie de cette manière au corps du lecteur, à ses propres obstacles et incapacités. Mt 13 raconte la difficulté du corps humain à s'ouvrir à la parole prononcée et esquisse une humanité qui ne *voit* pas, n'*entend* pas et ne *comprend* pas. Les versets 11 à 17 retracent l'histoire de cette humanité enfermée dans son corps qui a, par cet acte de parole, l'occasion de recevoir, de « connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Mt 13 amorce une relecture non seulement de soi et du monde, mais aussi des Écritures, de l'histoire collective porteuse elle aussi de cette expérience de parole. Le texte signale les effets possibles de l'événement en cours, il annonce au lecteur la nouvelle. Cette construction du texte nourrit l'interaction entre le texte et le lecteur, elle la dynamise et en favorise le plein fonctionnement.

La figure des foules sert également l'effet du texte sur le lecteur en proposant un parcours d'écoute attestant le risque d'incompréhension. La présence des foules apparaît déterminante en Mt 13 d'abord parce qu'elles donnent à ce discours sa dimension publique, générale et lui confèrent autorité donc importance. La parole délivrée les concerne : elle est donnée en abondance (v. 3) et pour elles (v. 34). La connaissance des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11) et la proclamation « des choses ayant été cachées depuis [la] fondation du monde » (v. 35) se font devant elles, elles en sont la cible déclarée. Porteuses d'un désir de se rassembler autour de cet homme (v. 2), les foules initient un parcours qui n'obtient dans le texte ni qualification ni description. Même leur silence n'est pas raconté : le texte ne dit pas qu'elles se taisent. Le texte ne dit rien d'autre à leur sujet que cette attirance première et quasi instinctive (voir l'*incipit* des v. 1-3). La figure des foules adresse au lecteur le signe d'une écoute potentiellement manquée, de la menace d'une non-réception. À ce paraboliste qui ne cesse de s'adresser à elles, ces foules ne répondent pas. La parole donnée se perd dans le vide laissé par le texte. Ainsi Mt 13 programme pour son lecteur une part de vide qu'il lui faudra assumer dans son acte d'appropriation du texte. Ce vide laisse au lecteur la possibilité d'insérer sa propre (pré)compréhension de l'événement raconté. Autrement dit, le monde du texte fait place à ce qu'accepte d'apporter le lecteur de sa propre expérience de la réception de la parole. Mt 13 ne donne aucun accès à l'intériorité des personnages – foules comme disciples – seuls quelques indices permettent de distinguer le parcours des foules de celui des disciples. Puisqu'il ne peut capter ni le don de la parole ni sa réception, le Sujet lisant est donc contraint de s'en remettre à ses propres représentations. En faisant appel à sa capacité de représentation, le texte incite le lecteur à chercher une analogie entre sa situation et celle des

personnages, à se mettre à *la place de*. Le lien qui s'établit entre ces foules et Jésus est passé sous silence et reste donc sous dépendance du lecteur. Le lien existentiel qui semble tissé entre Jésus et les disciples ne fait pas non plus l'objet d'une description et reste également à la merci des représentations du lecteur. Ce qui relie à Jésus est – même faiblement – textuellement attesté mais n'est pas fictionnalisé. Les deux courts récits qui encadrent le discours en paraboles semblent vérifier cette compréhension du lien. L'épisode de la mère et des frères de Jésus (12,46-50) prépare en effet le lecteur à la fragilité du parcours de parole et aux impasses qu'il peut rencontrer. En désignant ses disciples de la main (12,49), Jésus signale que le lien intime qu'il reconnaît se situe dans l'écoute de la parole, dans l'expérience en cours. Quant à l'épisode dans sa patrie (13,54-58), il raconte un parcours totalement empêché où la parole ne peut pas être reçue faute de pouvoir être reconnue en tant que parole d'enseignement. Pleins de leur certitude sur Jésus, les personnages ne peuvent rien recevoir d'autre et aucun lien ne se tisse entre eux. Dans cette perspective, les parcours de parole évoqués à travers les figures des disciples et des foules en Mt 13 sont particulièrement valorisés et semblent désigner au lecteur des voies possibles de lien à Jésus. Le mode don/réception n'a pas totalement échoué au cours du discours en paraboles et, laissé au silence narratif, le lien est encore possible. La parole peut encore remplir sa fonction de créer du lien entre les personnages et signale de cette manière que dans l'interaction texte/lecteur, ce lien peut aussi être suscité. L'injonction « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (13,9.43) rend attentif au risque d'une parole donnée mais non reçue : les disciples font figure pour le lecteur d'un lieu de réception possible et les foules d'un lieu de flottement où la parole serait comme laissée en suspens.

Mt 13 cherche le débordement hors texte en mobilisant la réalité du lecteur et en lui proposant plusieurs parcours pour y recevoir la parole délivrée en langage parabolique. Il ne s'agit pas de la réception close et définitive d'un objet mais d'un parcours à expérimenter, d'une entrée dans le circuit de la parole. Mt 13 raconte de tels parcours, au plus près des réalités humaines et réclame ainsi une appropriation de son texte. L'expérience parabolique mise en récit en Mt 13 convoque le lecteur sur un terrain existentiel, véritable trésor d'où il faut faire « sortir du neuf et du vieux » (v. 52). Autrement dit, le texte programme l'expérience du lecteur, en balise le chemin sans pouvoir le contraindre à participer. Pour la première fois dans l'évangile de Matthieu, Jésus parle en paraboles : le *Royaume des cieux* vient aux auditeurs dans une langue nouvelle. Ce choix implique un refus de la simplification de la réalité partagée, un rejet du désir de manichéisme et de tri (v. 28-30) inhérent à l'homme. Le langage

parabolique valorise la médiation (« le Royaume des cieux est semblable à » v. 24.31.33. 44.45.47), la prise de distance (v. 1-2) et exprime, dans sa reconstruction du monde, une solidarité avec l'existence humaine. Les propositions de parcours d'écoute, inscrites en Mt 13, rejettent l'idée d'une satisfaction immédiate et reconnaissent à l'auditeur l'intelligence de chercher, la capacité de se mettre en marche. Mt 13 propose au lecteur de découvrir les traces laissées par les paraboles à travers les figures des auditeurs en présence et de se représenter les liens susceptibles d'être tissés entre celui qui parle et celui qui écoute, entre le texte qui raconte et celui qui le lit. En affirmant qu'un don en surabondance « vous » est fait – celui de « connaître les mystères du Royaume des cieux » – mais pas à « ceux-là » (v. 11), le personnage Jésus réaffirme la mesure de l'enjeu et confère à cette expérience de langage la capacité de relier l'existence à ce qui la dépasse, la réalité au réel. Il s'agit d'entrer en paraboles, de pénétrer le circuit de parole dans lequel le *Royaume des cieux* se laisse connaître. En ce sens les figures de la réception construites en texte sont aussi des figures de l'acte de lecture. L'effet suscité par Mt 13 confronte le Sujet lisant à son propre positionnement face à la parole donnée. L'effet parabole raconté en Mt 13 favorise le passage du *semeur* au lecteur, du texte au hors texte.

b) La réception

Les théoriciens de la lecture s'attachent à définir un modèle du lecteur et les débats semblent encore largement ouverts. Il ne s'agit ici que d'appréhender le rôle que le texte propose au lecteur, ce que Genette a nommé « narrataire »¹²⁴¹, et qui correspond plus précisément ici au « narrataire extradiégétique ».

« Le narrataire extradiégétique, lui, n'est pas un personnage, mais une figure abstraite, celle du destinataire postulé par le texte. Il se confond donc totalement avec le lecteur virtuel, il "est" le lecteur virtuel. »¹²⁴²

L'effet parabole n'a pas d'autre visée que la réception et la réception hors texte : en langage parabolique, la lecture participative est exigée. Le rôle proposé au lecteur relève de l'existential et construit un narrataire aux traits universels – il n'y a pas de difficultés majeures à participer au texte en ce sens que ce n'est pas l'univers culturel du lecteur qui est principalement mobilisé mais sa dimension existentielle. Le mode de représentation en jeu dans Mt 13 favorise la participation du lecteur et facilite son expérience lectorale. L'effort

¹²⁴¹ « Comme le narrateur, le narrataire est un des éléments de la situation narrative, et il se place nécessairement au même niveau diégétique ; c'est-à-dire qu'il ne se confond pas plus *a priori* avec le lecteur (même virtuel) que le narrateur ne se confond nécessairement avec l'auteur. », Gérard GENETTE, *Figures III*, op.cit., p. 265.

¹²⁴² Vincent JOUVE, *La lecture*, op.cit., p. 26.

demandé au lecteur repose sur sa coopération avec les paraboles. Pour s'approprier le discours en paraboles, le lecteur se voit contraint d'effectuer un travail texte/hors texte : parce que l'objet-*Royaume des cieux* est raconté en oblique, le lecteur doit fournir un effort d'abandon aux paraboles, d'en passer par le circuit de parole qui livre l'objet à l'auditeur. Mt 13 semble prendre en compte cet effort : il guide le lecteur en rythmant sa lecture, en reprenant le fil des origines jusqu'à la fin du monde, en citant les Écritures, en enchaînant les paraboles et en répétant les formules. Mt 13 place son lecteur en situation de relecteur et mise sur son travail de maturation. La concentration de paraboles en Mt 13, le déploiement en force des micro-récits associé à leurs reprises, les répétitions lexicales et thématiques, leur vigueur et leur efficacité narrative traduisent une pédagogie de l'écoute, autrement dit un souci de faciliter le travail d'appropriation du lecteur. Le mode du don/réception est textuellement inscrit en Mt 13 et proposé comme une manière de lire – de réceptionner – ce récit. Le lecteur est invité à lire Mt 13 non pas pour comprendre l'objet-*Royaume des cieux* dans le sens d'une captation par le savoir mais pour en éprouver le don (v. 11-12) à travers l'écoute de la parole donnée. À la suite de sa reprise de Marc 4,1-20 (selon l'hypothèse communément admise), Luc attire plus clairement encore l'attention de son lecteur sur le rôle qu'il lui propose. Au chapitre 8, Luc fait tenir à Jésus un discours en paraboles qui contient la parabole du semeur (v. 4-8), répond à l'interrogation des disciples (v. 9-10), offre une reprise du semeur (v. 11-15), poursuit son discours avec la parabole de la lampe (v. 16-17) et enfin met en garde (v. 18) :

Faites donc attention à la manière dont vous écoutez. Car à celui qui a, il sera donné ; et à celui qui n'a pas, même ce qu'il croit avoir lui sera retiré.

Luc rend attentif au mode de réception du langage parabolique : βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε · / *surveillez comment vous écoutez*. Cette traduction littérale souligne davantage l'importance accordée à la *manière* : Luc invite à regarder (βλέπω¹²⁴³) d'une certaine façon le parler en paraboles. Et cette façon est immédiatement (et radicalement) articulée au thème du don (v. 18b). La comparaison avec Luc doit cesser là mais il s'agissait de noter que Luc 18 inscrit dans son texte l'importance du mode de réception et l'oriente clairement vers un mode don/réception. À un moment donné, on a donc pu interpréter ce parler en paraboles comme une parole qui fait circuler une proposition de compréhension, de lecture du monde. Cette manière de recevoir le parler en paraboles est placée sous le signe de la surabondance et Mt 13 interroge bien, lui aussi, le *comment* celui qui voit, regarde – *comment* celui qui entend,

¹²⁴³ Le verbe βλέπω est employé de manière récurrente dans Mt 13. L'étude a déjà eu l'occasion de souligner son emploi en 13,13-17 dans la réponse que Jésus fournit aux disciples sur l'usage du parler en paraboles. Il est alors question de passer du regard mort des prédécesseurs à un regard vivant. L'enjeu est bien celui de parvenir à regarder/ βλέπω de ses yeux, véritable signe de béatitude (v. 16).

entend et comprend (13,13-15). Mt 13 retrace le parcours des réceptions qui ont échoué et échouent encore, il raconte au lecteur les enjeux de ces réceptions manquées. La réception du discours en paraboles telle qu'elle est proposée au lecteur – au narrataire extradiégétique – reçoit en Mt 13 deux fortes caractéristiques : l'une incite à une prise de distance et la seconde à une prise de risque.

Mt 13 livre au lecteur un long discours public, entièrement mené par Jésus en langage parabolique. Le texte, comme tout texte, programme sa lecture et propose un contrat de lecture.

« C'est d'abord en proposant à son lecteur un certain nombre de conventions que le texte programme sa réception. C'est le fameux "pacte de lecture". À un niveau très général, l'œuvre définit son mode lecture par son inscription dans un genre et sa place dans l'institution littéraire. [...] Plus précisément, le pacte de lecture se noue à deux emplacements privilégiés : l'*incipit*, et ce que Genette appelle le "péritexte". »¹²⁴⁴

L'étude du péritexte d'un tel corpus dépasse largement le cadre de cette étude mais la citation de Jouve permet de revenir sur l'importance à accorder à l'*incipit* de Mt 13 et au crédit que le lecteur peut lui faire. C'est en s'appuyant sur la caution fournie par le personnage Jésus que le lecteur peut progresser dans le récit et trouver une pertinence dans ce discours. Si l'*incipit* oriente déjà de manière décisive la réception du texte, alors on peut dire que Mt 13,1-3a fonctionne comme un véritable embrayeur de parole dynamique. L'auteur signale une entrée en langage parabolique marquée par l'attirance (au point que les foules se rassemblent au v. 2) et l'abondance de ce qui va se dire (beaucoup de choses sont annoncées au v. 3). Le parcours d'écoute a donc commencé et prend la forme d'une mise à distance générale : le personnage locuteur, seul, s'éloigne des auditeurs pour s'asseoir dans une barque. Les auditeurs sont mis à distance du locuteur et sont cantonnés au rivage preuve manifeste de l'impossibilité de se confondre avec lui. Parce qu'il est *de* Jésus, ce discours attendu est programmé comme une parole capable d'*embarquer* (littéralement) les foules ou tout du moins une partie des auditeurs. La foule qui se rassemble n'est pas présentée par le texte comme une finalité en soi : c'est le lieu vide et isolé de la barque qui est ainsi valorisé. De cette barque à l'origine vide et dont le lecteur ne sait rien, la parole de Jésus est livrée aux foules. Le discours prend naissance d'un lieu vide que Jésus investit après avoir délibérément choisi de s'y placer. La

¹²⁴⁴ Vincent JOUVE, *La lecture, op.cit.*, p. 48.

longue mise en place de ce discours prend le temps de trois versets pour installer le lecteur à distance du paraboliste. Écouter consiste dès lors à parcourir cette distance, à embarquer avec celui qui délivre la parole. De la barque, Jésus s'adresse aux foules en paraboles, il parle autrement, utilise un langage qui amplifie encore cette mise à distance entre la parole et le monde.

« Chacun recevra la parole en son lieu et celle-ci, une fois donnée, pourra retentir en un espace propre à chacun. Cependant, pour qu'elle puisse résonner et retentir, il lui faut un espace qui ne soit pas saturé, comme la cloche qui, si elle est comble, ne laissera se répercuter aucun timbre. Entre la parole et celui qui la reçoit, il faut une distance, un vide, qui assure la possibilité même de la vibration. »¹²⁴⁵

L'extraction de Jésus du milieu des foules, racontée avec soin dans l'*incipit*, garantit au lecteur la possibilité de se tenir lui aussi à l'écoute de cette parole. Jésus se met en position de faire circuler une parole dépourvue de sens immédiat mais qui, au contraire, instaure un entre-deux. C'est dans cet espace, cet écart entre la parole et l'écoute, qu'est convoqué le lecteur. Au cours de sa leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité, le philosophe et sinologue Jullien précise ce concept d'écart qu'il développe dans ses travaux :

« De plus, ne relevant pas de l'établissement d'une distinction, mais procédant d'une distance, il s'agit là d'un concept [l'écart] qui, faisant entendre le mouvement de séparation dont il est né, n'est pas tant analytique que dynamique, procédant d'un autodéploiement et l'étendant. Le propre de l'écart – et c'est là pour moi l'essentiel – est qu'il n'est, par suite, pas proprement aspectuel ou descriptif, comme l'est la différence, mais *productif* – et ce dans la mesure même où il met en tension ce qu'il a séparé.

Mettre en tension : c'est à quoi l'écart doit d'opérer. »¹²⁴⁶

Cet *écart*, tel que Jullien le présente, travaille le discours en paraboles dans lequel il s'agit davantage d'une mise en tension productive que de l'établissement d'une distinction. Ce discours mise sur les écarts creusés par le langage employé, sur les mises en tension qu'il est capable d'instaurer. Dès l'*incipit*, Mt 13 raconte l'extériorité, donnée à la fois par la géographie (rivage/barque) et par la langue (les paraboles), qui est nécessaire à la mise en tension et qui seule peut permettre à l'altérité de se construire. À l'inverse de sa mère et de ses

¹²⁴⁵ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 177.

¹²⁴⁶ François JULLIEN, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 2012, p. 33-34.

frères qui sont restés séparés du lieu d'écoute (12,46-50) et des compatriotes qui resteront collés à celui qui parle (13,54-58), les auditeurs du discours en paraboles sont invités à se tenir à *bonne* distance, dans « l'écart et l'entre », qui permet de recevoir une parole qui parle autrement. Jésus découpe l'espace et le temps avant de parler : il met de la distance entre la parole et celui qui la reçoit, entre la parole et ce qu'elle raconte.

« L'écart, par la mise en tension qu'il organise, non seulement maintient en activité, l'un vis-à-vis de l'autre, ce qu'il a séparé, en fait des pôles d'intensité, mais encore il ouvre, libère, produit, de l'*entre* entre eux. C'est bien par ce que ces murs sont écartés l'un de l'autre, non pas tant distincts que distants, que nous tous pouvons trouver place ici. »¹²⁴⁷

Dans la perspective de Jullien, on peut dire que Jésus organise la mise en tension que son discours va générer en libérant un espace, un *entre*, entre lui et ses auditeurs. Il ouvre un espace de réflexivité et l'active : cet *entre* est raconté comme l'espace nécessaire au bon déroulement de l'événement. Il doit favoriser la circulation de la parole, engendrer une mise en relation féconde, déployer une altérité. En ce sens, le langage parabolique prend plénitude de sa fonction : il permet de parler à distance de la réalité. Il coupe ses auditeurs de la coïncidence parfaite (et réclamée) entre les choses et les mots et fait travailler leurs écarts. Ainsi ce langage parle autrement la parole – celle qui fait « connaître les mystères du Royaume des cieux » v. 11 – il met à distance du monde (donc de soi) et des valeurs qui le régissent. Capable d'en rendre compte *en vérité*, ce langage parle du monde avec la distance nécessaire à la réception *des mystères*. Les disciples réagissent à cette prise de distance et répondent à cet éloignement de Jésus. Ils s'approchent (v. 10) et commencent ainsi leur parcours jusqu'au moment de l'embarcation. En revanche, ils ne parviennent pas encore à laisser la parole circuler jusqu'à eux : ils n'entrent pas dans cet espace-là de la parole parabolique. Seule l'insistance avec laquelle le paraboliste délivre la parole permet aux disciples d'entrer dans son espace, de participer à sa dynamique (v. 36). L'espace que le locuteur a ouvert sert à la fois de mise à distance et de lien : il est ce qui permet d'activer la relation et de faire émerger du commun. Le parcours des disciples raconte au lecteur l'importance des conditions de la réception, d'où il écoute et comment il écoute. Adressées à des personnes, ces paraboles offrent encore au lecteur la possibilité de se situer par rapport à ces personnages qui reçoivent dans leur propre existence une parole qui les déplace. L'acte de lecture se présente d'emblée comme un positionnement par rapport à l'expérience de

¹²⁴⁷ François JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op.cit., p. 49-50.

concrétisation de sens que ces personnages vivent. La réception de Mt 13 se dit en termes de mise à distance et d'écart creusé, elle propose au narrataire extradiégétique d'en faire l'expérience, de s'ouvrir aux parcours d'écoute déjà expérimentés et racontés ici. Mt 13 raconte son objectif et offre au lecteur de vivre cette mise à distance instaurée par le langage parabolique. Il l'invite à la suite de nombreux autres, à rester sur le rivage et se mettre à l'écoute d'une parole qui parle un langage auquel il ne peut pas s'identifier directement. Le lecteur est appelé à un travail de redécouverte de la réalité, du monde auquel il participe. Dans cette perspective, c'est bien le texte qui propose d'interpréter le lecteur et non l'inverse : le langage parabolique le rejoint dans sa réalité mais l'empêche de s'y projeter entièrement.

« Car c'est seulement en rouvrant de l'écart et de la distance que l'on peut faire surgir de l'*autre*, qui ne soit donc pas collé à soi, annexé ou même "aliéné" par soi, parce qu'indexé sur soi, mais qui en soit détaché : qui ne soit pas seulement la projection ou la modification de soi, mais qui puisse effectivement se constituer en "autre" et, par suite, s'établir en vis-à-vis. »¹²⁴⁸

En le délogeant de son rapport habituel au langage, le parler en paraboles offre au lecteur la possibilité d'une construction de soi. Plus largement, la mise à distance programmée par Mt 13 permet une réception dynamique, qui invite à une reprise de sa propre perception du monde et de soi. La réception comme achèvement de l'acte d'appropriation n'est pas programmée pour aboutir à un nouvel état mais pour amorcer un mouvement.

La seconde caractéristique de la réception de Mt 13 programmée par le texte correspond à une prise de risque. Les parcours d'écoute dont le texte porte les traces témoignent du risque encouru par le paraboliste, celui de ne pas parvenir à faire circuler la parole. La figure des foules atteste que la réception de la parole peut ne pas se produire : le langage parabolique peut se perdre entre le locuteur et l'auditeur. Mt 13 raconte l'histoire de cette parole perdue, qui n'a pas pu trouver récepteur : Jésus reprend l'histoire de ceux qui ont désiré voir et n'ont pas vu (v. 17). Leur désir n'a pas été satisfait ou plus exactement n'a pas permis la réception de la parole. Autrement dit, le désir de voir n'est pas condition de la réception de la parole : il ne suffit pas de vouloir entendre pour entendre. L'accomplissement de la prophétie d'Ésaïe souligne l'impossibilité des corps – cœur, oreilles, yeux – à recevoir cette parole (v. 14-15). Mt 13 renvoie l'image d'une humanité aux prises avec ses incapacités. Le texte propose au

¹²⁴⁸ François JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op.cit., p. 72.

lecteur de lire (et de se lire) dans cette histoire de réception manquée : le lecteur est invité à se reconnaître parmi ceux qui regardent sans regarder (v. 13). Le lecteur des paraboles ne peut pas échapper à cette série de manquements qui lui parle des siens propres et l'inscrit dans cette lignée, montrant au passage la véracité des enseignements reçus. Le lecteur peut alors se lire dans ces parcours qui n'aboutissent pas (les foules) ou qui ne semblent même pas pouvoir exister (à l'image des figures de réception dans les textes encadrant). La figure des disciples détaille un peu plus les difficultés à traverser mais, même pour ceux à « qui il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11), le parcours n'est pas sans difficultés. Plusieurs obstacles se dressent entre la parole et sa réception. Les disciples *n'entendent pas* que cette parole les concerne (v. 11), cherchant de vaines explications aux paraboles (v. 36) : leur quête de compréhension ne parvient pas à combler la distance mais, de manière concomitante, leur persistance à s'approcher du paraboliste (v. 10.36) permet la circulation de la parole. Mt 13 raconte la complexité de la réception et affirme en creux la persévérance de la parole à franchir ces obstacles. Par eux-mêmes, les disciples n'apparaissent pas capables de *comprendre*, enfermés qu'ils sont dans leur conception du monde et leurs représentations. Ainsi le lecteur reconnaît dans ce récit l'incapacité à forcer l'entrée en paraboles. Il ne sait rien de ce don de la connaissance « des mystères du Royaume des cieux » (v. 11), il ne sait pas non plus ce qu'ont fini par comprendre les disciples (v. 51) : le texte décrit une réception donnée mais inexpliquée. Le parcours de la parole a traversé l'histoire (v. 13-17), pris le risque des incompréhensions et continue de se confronter aux existences. Mt 13 est à la merci du lecteur :

« Loin d'être des gabarits, dissimulés dans le texte et qu'il revient à la seule interprétation de débusquer, les significations sont le produit d'une interaction entre le texte et le lecteur. Et si le lecteur engendre la signification du texte, alors celle-ci prend forcément et pour chacun une forme individuelle. »¹²⁴⁹

Dépendant du lecteur, Mt 13 porte les traces des échecs qui se sont accumulés et qui le menacent toujours. La parole cherche récepteur et prend le risque de ne pas en trouver ; ce risque est textuellement attesté lorsque Mt 13 maintient une distinction entre un *vous* et un *ceux-là* tout en refusant de nommer les uns et les autres. Le texte prend acte que la réception de la parole opère un tri même si la ligne de démarcation reste inconnue. Une telle programmation de la réception dévoile une parole qui ne force pas sa réception mais se risque

¹²⁴⁹ Wolfgang ISER, *L'appel du texte. L'indétermination comme condition d'effet esthétique de la prose littéraire*, Paris, Allia, 2012, p. 11.

à la complexité du lecteur – à son existence – au point de pouvoir se perdre. Mt 13 aborde un certain nombre d'interférences possibles entre la parole et sa réception, et renvoie donc à ce qui fait obstacle pour le lecteur. Pour parodier Mt 13, on pourrait ajouter que les lecteurs peuvent *lire sans lire*. Le texte met en scène ces situations d'incompréhension mais raconte aussi l'insistance avec laquelle la parole continue de se donner. Il s'agit pour le narrataire extradiégétique de se lire dans ces possibilités de parcours et dans ces manquements à la réception. La force de réaction du Sujet lisant est dépendante ici de son propre rapport au monde et de sa capacité à se reconnaître dans la relecture qui en est faite. Ce que les paraboles racontent de son rapport à l'échec, à l'injustice, au mal, de sa quête de beauté et de grandeur le désignent comme un lieu possible de réception. Les paraboles prennent aussi le risque d'être rejetées catégoriquement : lorsqu'elles racontent un monde où la réussite n'est pas conditionnée au faire de l'homme (v. 19), où l'interdit de séparer les blés des ivraies est posé (v. 29), où la joie ne dépend pas de l'effort fourni (v. 44). Lorsque les paraboles subvertissent les valeurs habituelles du Sujet lisant, elles prennent le risque du rejet. Leur capacité à interroger narrativement ces valeurs qu'elles puisent à la réalité pour en susciter une relecture nécessite de déplacer ses propres compréhensions mais sans pouvoir l'imposer. Comme avec les auditeurs en présence, les paraboles insistent auprès du Sujet lisant : lui aussi est soumis à ce flot narratif.

« Ainsi, d'une part, chaque lecteur qui entend son rapport au monde lu et interprété dans l'écho du texte en lui devient une sanction du texte – il en devient sa confirmation ou sa répudiation. Mais, d'autre part, le texte établit la vérité du lecteur en l'ouvrant à des espaces jusqu'ici inconnus en lui. Chaque lecteur fait exister un fil du texte plus spécifiquement dans chaque lecture, reprenant un nouveau fil à chaque lecture, tissant ainsi un texte qui lui est propre, ou plutôt qui lui est cher. »¹²⁵⁰

En lisant les différents parcours racontés en Mt 13, le lecteur s'inscrit dans une situation d'écoute, prêt à recevoir ces paraboles comme la possibilité de vivre au bénéfice de la parole annoncée, « de connaître les mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Mt 13 programme la réception de cette parole comme la marque de l'effet parabole sur l'auditeur. La réception se présente donc comme un événement concret, fondamentalement dynamique ; une expérience possible qui projette la parole du *Royaume des cieux* jusqu'à l'auditeur au risque de se perdre

¹²⁵⁰ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 33.

en route. Les paraboles, véritables voies de circulation de la parole, cherchent un récepteur, c'est-à-dire un espace d'accueil.

2. Le vécu de la lecture : *celui qui a des oreilles, qu'il entende !*

Dans son *Apostille au « Nom de la rose »*, Eco décrit le lecteur modèle qu'il souhaitait pour son roman médiéval. Il finit par s'adresser à lui directement et affiche sa volonté d'en faire une proie livrée à son texte, un être façonné par les ondulations de son récit. Le lecteur coopérant, à la merci du texte, ne pourrait pas sortir indemne d'une telle expérience romanesque.

« Un texte veut être une expérience de transformation pour son lecteur. »¹²⁵¹

Ce désir initial de l'auteur se tient sans doute au fondement de l'expérience lectorale du discours en paraboles. Mt 13 est lui aussi porteur d'un désir de transformation et il en porte manifestement les traces. Ses personnages, comme ses paraboles, sont marqués par le thème du changement et les premiers ne sortent pas indemnes d'une telle expérience de parole. Le lecteur coopérant de Mt 13 peut à son tour expérimenter les ondulations d'un tel corpus, devenir la proie du discours en paraboles. Ainsi, pour interroger le vécu de la lecture, il faut appréhender l'interaction paraboles/lecteur, la manière dont ce langage parvient à accéder au lecteur et à provoquer en lui cette transformation dont parle Eco. La transformation caractérise particulièrement bien la structure dite idéologique de Mt 13 : le lecteur peut facilement repérer le fort marquage axiologique porté successivement au récit par les schémas actantiels des paraboles. Chaque schéma valorise nettement l'action transformatrice, notamment en garantissant systématiquement sa réussite finale. Cette dynamique résiste à toute forme d'opposants et produit des effets mesurables. Autrement dit, le lecteur peut déchiffrer le rôle essentiel que Mt 13 confère à cette transformation et l'associer à « la parole du Royaume » (v. 19). Pris dans cette succession de paraboles, le lecteur accumule les récits transformateurs – structure interne du texte – se livre ainsi à la forme particulière du langage utilisé et se plie davantage à ses effets. En déployant abondamment le parler en paraboles, le texte soumet le lecteur à une dynamique propre à la parabole qui impose un décalage entre le récit et l'objet. Le lecteur est soumis à la pression du texte qui le contraint à exercer l'analogie, à mettre ses récits à l'épreuve.

¹²⁵¹ Umberto ECO, *Apostille au « Nom de la rose »*, *op.cit.*, p. 61.

« En raison du travail auquel le texte les soumet, les mots cessent de coller à leurs contenus et libèrent un espace ludique où deviennent possibles jeux de signe et lectures plurielles. »¹²⁵²

Pour expliquer la plurivocité du texte littéraire, Jouve commence par rappeler comment le discours esthétique privilégie le signifiant. Dans une même perspective, on peut souligner que Mt 13 – dont la visée n'est pas esthétique – privilégie clairement un certain type de langage et mise sur sa capacité à produire du sens qu'il reconnaît lui-même comme incertain. La sélection d'un tel langage permet des possibilités de sens dont l'interprétation définitive n'existe pas. Dans ses reprises, le paraboliste ne réduit pas les possibilités de sens d'une parabole, il ne fait que les amplifier. Le mouvement de réduction ne se fait pas en paraboles, il se fait dans la réception du langage. Mt 13 privilégie ainsi la part du lecteur et mise sur le vécu de sa lecture. Plus précisément encore, on peut dire que le choix de parler en paraboles implique une attitude de plaisir. Et plus les paraboles abondent, plus leur auteur élargit l'espace ludique qu'il réserve au lecteur. Parler en paraboles, c'est d'abord une promesse de plaisir et c'est bien ce vécu auquel le lecteur de Mt 13 est invité. L'étude propose d'aborder ce vécu sous deux angles complémentaires : le premier reconnaît en l'imaginaire le point de passage essentiel entre le texte et le lecteur, le second envisage cet impact de lecture comme un accès possible au réel.

a) La jouissance de l'imaginaire

L'interaction texte/lecteur est envisagée comme une expérience qui peut avoir de réelles répercussions. Lire Mt 13 n'échappe pas à la règle et comme tout texte, l'interaction avec le lecteur est susceptible de produire une expérience de nouveauté, un déplacement.

« Dans la mesure où, en lisant un texte de fiction, une interaction s'établit entre ce texte *en moi présent* et mon expérience repoussée dans le passé, et dans la mesure où cette interaction met en jeu deux processus solidaires : le bouleversement du statut de l'expérience ancienne et la formation d'une expérience nouvelle, la compréhension du texte n'est pas un processus passif d'acceptation mais bien une réponse productive à une différence vécue. »¹²⁵³

¹²⁵² Vincent JOUVE, *La lecture, op.cit.*, p. 66.

¹²⁵³ Wolfgang ISER, *L'acte de lecture, op.cit.*, p. 241.

On retient particulièrement de cette remarque d'Iser la mise en jeu de « deux processus solidaires ». Le chapitre 13 de l'évangile de Matthieu ne possède certes pas le même statut littéraire qu'un texte de fiction et n'appartient pas au même genre qu'un roman réaliste mais il met aussi en jeu deux processus solidaires. L'interaction texte/lecteur s'organise en Mt 13 principalement autour des paraboles. Ce sont elles qui impliquent le lecteur dans le discours et c'est par elles que passent les mouvements du discours de Jésus. Elles sont l'objet et la manière du discours, elles ont l'exclusivité de cette prise de parole (v. 34) : rien ne se dit sans elles. Mais que se passe-t-il lorsqu'on lit un tel foisonnement de paraboles ? Comme l'explique Jauss dans sa « Petite apologie de l'expérience esthétique »¹²⁵⁴, le plaisir est constitutif de la lecture. Il défend la thèse suivante :

« L'attitude de jouissance dont l'art implique la possibilité et qu'il provoque est le fondement même de l'expérience esthétique ; il est impossible d'en faire abstraction, il faut au contraire la reprendre comme objet de réflexion théorique, si nous voulons aujourd'hui défendre contre ses détracteurs – lettrés ou non lettrés – la fonction sociale de l'art et des disciplines scientifiques qui sont à son service. »¹²⁵⁵

Il faut donc faire crédit à l'expérience de l'auditeur ordinaire des paraboles, au lecteur coopérant qui goûte à ces courts récits. L'histoire de l'enseignement en paraboles manifeste la part ludique de ce type de langage. Parler en paraboles est le résultat d'un choix stratégique du locuteur qui cherche à produire un effet immédiat sur ses auditeurs. Choisies pour leur efficacité pédagogique, pour leur facilité d'accès, les paraboles sont en effet d'abord porteuses du plaisir évident de la narration. L'explicatif est mis de côté au profit de la représentation, de l'histoire racontée. Les images supplantent le raisonnement et le locuteur compte sur leur dynamisme pour produire l'effet escompté. Les paraboles sollicitent l'imaginaire qui sert alors de point de passage entre le texte et le lecteur. La jouissance de l'imaginaire qu'est capable de produire le langage parabolique crée la première des sensations liées au vécu de la lecture. Le procédé parabolique puise à la réalité de ses auditeurs mais pour la redire autrement, pour mieux en subvertir la perception. Cette « action imaginante » (Bachelard)¹²⁵⁶ que met en place l'analogie fait fonctionner la capacité représentative du lecteur. Tel un poète, Jésus incite l'auditeur à revenir à la parabole, à reprendre l'image racontée et à la laisser

¹²⁵⁴ Il s'agit du titre de sa conférence publique donnée en 1972 à Constance et qui est reprise dans *Pour une esthétique de la réception*.

¹²⁵⁵ Hans Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, op.cit., p. 137.

¹²⁵⁶ Dans sa description de l'interaction paraboles/monde représenté, l'étude a défendu l'idée d'une telle action comme une véritable expérience de nouveauté. Voir *supra*. p. 656.

réfléchir, refluer dans son existence. En s'accumulant, les paraboles entretiennent le principe imaginaire qui se dégage ainsi de la réalité. Le parler en paraboles peut déposer quelques images stables qui constituent pour le lecteur des traces de son passage en lui (un semeur, un arbre gigantesque ou un trésor) mais le parler en paraboles vise l'au-delà de ces images. Il en appelle à l'imaginaire qui est fondamentalement mobile et fécond, un langage de séduction qui suppose l'adresse à un individu, qui répond au désir simple de la reconnaissance. Dans sa description du langage au pouvoir imaginaire, Bachelard souligne ce lien puissant et concret qui unit le lecteur aux images vivantes. Il en parle comme d'une véritable sollicitation à vivre et à parler :

« Elles vivent de la vie du langage vivant. On les éprouve, dans leur lyrisme en acte, à ce signe intime qu'elles rénovent l'âme et le cœur ; elles donnent – *ces images littéraires* – une espérance à un sentiment, une vigueur spéciale à notre décision d'être une personne, une tonicité même à notre vie physique. Le livre qui les contient est soudain pour nous une lettre intime. Elles jouent un rôle dans notre vie. Elles nous vitalisent. Par elles, la parole, le verbe, la littérature sont promus au rang de l'imagination créatrice. La pensée en s'exprimant dans une image nouvelle s'enrichit en enrichissant la langue. L'être devient parole. »¹²⁵⁷

Dans la perspective littéraire de Bachelard, de telles images se présentent comme une invitation à s'élancer dans l'imaginaire, dans un au-delà de l'image proposée. Il parle de l'opportunité qu'elles offrent de s'extraire de la réalité et les reconnaît participantes de la construction de la personne. Parce que ces paraboles matthéennes ne proposent pas une expérience esthétique mais existentielle, l'imagination qu'elles produisent ne sert pas à s'évader de la réalité. Au contraire, elles valorisent le travail, l'obéissance à la voix du maître, le respect des règles liées au temps et à l'espace. Les paraboles ne cherchent pas à faire oublier la réalité mais à l'exprimer autrement en y révélant la présence du *Royaume des cieux*. Elles ne participent pas à la construction de la personne en créant un monde nouveau mais en dévoilant le monde réel. À travers les représentations et l'activité imaginaire que suscitent les paraboles, le lecteur peut relire la réalité à laquelle il participe. Le parler en paraboles – par l'imaginaire – offre un espace dans lequel le lecteur peut retrouver autrement une partie de lui-même. La jouissance de l'imaginaire est liée à cette expérience d'une réalité nouvelle, à cette découverte. En s'accumulant, les paraboles multiplient les possibilités de cette

¹²⁵⁷ Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 7.

jouissance et en maintiennent l'activité. Les récits de fruits, de joie, de beauté, de justice atteignent la réalité du lecteur, ils transmigrent dans son existence. Ils ne le font pas échapper à cette réalité – dont les paraboles reconnaissent les échecs, le malheur, le mal et l'injustice – mais lui annoncent dans cette réalité l'assurance d'un *Royaume* présent. Autrement dit, les paraboles ne désengagent pas de l'existence mais la replacent en perspective eschatologique, l'ordonnent en l'inscrivant dans une histoire avec le Père (v. 43) et l'ouvrent à une béatitude présente (v. 16). Les paraboles offrent l'expérience d'un imaginaire qui prépare un retour à la réalité autrement. Ce qu'elles racontent renvoie à la réalité du lecteur qui pourrait ne pas ressortir indemne d'une telle expérience parabolique. Les fruits, les semences, le trésor, la perle, les beaux poissons sont autant d'éléments qui permettent de déceler dans la réalité la présence du *Royaume*, des images en mouvement à fonction révélatrice. Les paraboles ne proposent pas un ailleurs dans un autre temps, elles sont ancrées dans l'ici et maintenant du lecteur. Elles opèrent donc une relecture de cette réalité et le lecteur, libéré d'un devoir d'explication (la conscience au repos), peut se laisser prendre à leurs jeux de représentation et de recomposition. À partir des signes laissés par les paraboles, il active une relecture du monde où la présence du *Royaume des cieux* est dévoilée. Mt 13 choisit donc un langage du plaisir pour lever le voile sur la présence du *Royaume* et réinterpréter la réalité. En multipliant les paraboles, Mt 13 multiplie les points de passage du texte au hors texte. Lorsque les paraboles sont perçues par le lecteur comme des représentations de la réalité, il peut faire siens les éléments du récit qu'il lit et s'approprier l'assurance d'une récolte fructueuse, l'interdit d'opérer un tri, la trouvaille d'un trésor ou la beauté d'une perle. Autrement dit, il repère des connexions entre lui et la *parole du Royaume* qui migre plus facilement jusque dans son existence. Guidé par l'autorité narrative qui soutient au plus près le discours du personnage principal, le Sujet lisant expérimente la vision du monde racontée dans les paraboles. Et Mt 13 cherche à donner à l'interaction paraboles/lecteur ses prolongements les plus concrets. La transposition proposée par le langage parabolique est évidemment liée à la relation que le Sujet lisant entretient avec le paraboliste : s'en remettre aux paraboles signifie déjà croire en l'instance d'autorité qui les véhicule.

« Se fier à ce qui est dit suppose d'avoir confiance en qui le dit et de savoir que d'autres y croient. Si le lecteur accepte l'univers de référence textuel, c'est parce qu'il s'en remet à un narrateur dans un acte culturel (la lecture) qui l'insère dans une communauté. »¹²⁵⁸

¹²⁵⁸ Vincent JOUVE, *L'effet-personnage dans le roman*, op.cit., p. 205.

En ce sens, cette précision de Jouve signale que la lecture du discours en Mt 13 peut déboucher sur une vérité – non pas une vérité de l'ordre du savoir mais de l'ordre du réel – qui échappe au langage. Le parler en paraboles interrompt le rapport usuel entre les mots et les choses, entre le langage et la réalité, il renvoie à quelque chose qui reste invérifiable dans le monde objectif – et que Mt 13 se garde bien de raconter, donc d'objectiver. Il faut ajouter que la part active du lecteur est telle qu'elle empêche toute interprétation définitive de la parabole. La compréhension du discours en paraboles à laquelle le texte fait référence à plusieurs reprises (v. 13.14.15.19.23.51) serait donc le résultat, à chaque fois, d'une rencontre. Chaque relecture apportant un supplément de sens, il est possible de pointer ce que tout le monde peut comprendre de ce discours mais pas tout ce qui est effectivement compris.

Si l'imaginaire est le principal point de passage du texte au hors texte, il permet l'acte d'intériorisation et fait de la lecture de Mt 13 un vécu. En racontant un monde nouveau dans lequel les valeurs admises par le lecteur ne donnent pas le sens de la réalité, les paraboles invitent le lecteur à percevoir sa réalité différemment. En subvertissant la réalité, elles éduquent le lecteur à *la parole du Royaume*, elles participent à son apprentissage du *Royaume*. La grille de lecture du monde qu'elles fournissent dévoile l'expression d'un désir, d'une volonté agissant dans le présent du lecteur. L'imaginaire ne vient pas en consolation : les paraboles ne proposent pas de vivre des désirs barrés par la réalité¹²⁵⁹. L'imaginaire véhicule *la parole du Royaume* qui exprime avant tout une reconnaissance, un désir pour l'humanité. En laissant le langage parabolique déborder hors texte, *la parole du Royaume* acquiert le moyen de participer au va-et-vient, de migrer vers le lecteur. C'est bien dans l'enceinte du monde imaginaire que l'échange fictif a lieu sans être coupé de la réalité puisque le lecteur y retourne nécessairement. Les paraboles deviennent des « conducteurs de réel »¹²⁶⁰, elles sont l'instance de circulation de *la parole du Royaume*. En ce sens, la participation au langage parabolique ne se limite pas à un élan vers l'imaginaire mais vise bien ces va-et-vient, cette interaction dynamique entre paraboles et lecteur. Il ne s'agit pas d'atteindre un niveau –

¹²⁵⁹ Dans la réflexion qu'il mène sur l'imaginaire, Sartre conçoit à son tour la conscience « imageante » d'abord comme une « néantisation » du monde permettant au sujet de s'en extraire puis d'une création d'un autre monde. Ce double effet affirme que l'imagination est d'abord un acte de libération mais le langage parabolique ne vise pas ce désengagement du monde, ce vide que le lecteur pourrait, seul, combler. Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1973.

¹²⁶⁰ L'expression apparaît chez Bachelard qui l'utilise pour nommer l'objet poétique et décrire le travail de « conduction » du poète. La comparaison a bien entendu ses limites mais il est intéressant de noter qu'en envisageant le discours en paraboles comme un travail de « conduction » qui mène au réel, on rend compte de la fonction du langage parabolique et donc de la théorie des paraboles. Pour la définition de ces termes, voir : Gaston BACHELARD, *L'Air et les Songes*, op.cit., p. 10.

souvent perçu comme supérieur – mais d’accéder autrement à la réalité, de laisser le réel investir la réalité. L’importation de *la parole du Royaume* dans la réalité se fait dans l’interaction paraboles/lecteur. Là où la théorie littéraire parle davantage de transcendance et de mouvement ascensionnel, il faut plutôt parler ici de rencontre et de mouvement de descente. Mt 13 assure au Sujet lisant qu’il y a bien quelque chose à *comprendre*, littéralement quelque chose à *prendre avec* soi dans son existence. L’enjeu se situe au niveau horizontal, en profondeur même, comme l’étude le montrera par la suite. La verticalité de la parole délivrée ne prend sens qu’une fois accomplie dans la réalité de l’existence, lorsqu’elle atteint l’horizon humain et qu’elle finit même par y creuser sa place. Au dynamisme de la verticalité, Mt 13 ajoute le dynamisme créateur d’une traversée horizontale. Et l’impatience du paraboliste à faire entendre cette parole dans l’épaisseur humaine ajoute à l’importance de s’en saisir au plus vite. Il ne s’agit pas de se détacher pour accéder à *la parole du Royaume* – de s’extraire d’une réalité jugée contraignante – mais de se tenir *dedans*, avec cette parole, promesse d’une béatitude pour aujourd’hui (v. 16). La jouissance de l’imaginaire liée au vécu de la lecture ne se présente pas ici sous les traits du divertissement ou de la consolation temporaire mais bien d’une attitude d’urgence, d’une expérience du *tout ou rien* – et plus encore (v. 12) – périlleuse car menacée d’échec, transformatrice car dynamique. En laissant les foules à leur silence (v. 36), l’attitude de Jésus amplifie le caractère urgent d’entendre comme *celui qui a des oreilles* (v. 9.43). L’acte de parole prend fin, ce qui y est dit se détache de son auteur et seul le texte de Mt 13 permet de tenir encore ensemble les deux. C’est au texte que revient de faire entendre « celui qui a des oreilles » (v. 9.23), de le faire passer du sens à la signification.

b) L’accès au réel

L’impact de lecture visé par Mt 13 met en lien la réalité du lecteur au réel véhiculé par les paraboles. « Conductrices de réel », les paraboles se chargent de faire *écouter* au lecteur « la parole du Royaume » (v. 19), de trouver un espace hors texte où lui donner cette parole. Mt 13 raconte ce don de la parole et cherche, par le débordement textuel, à tracer un accès possible reliant cette parole au lecteur. C’est dans le vécu de la lecture que se joue l’accès au réel, c’est-à-dire l’écoute de *la parole du Royaume*.

« C’est l’acte de lecture qui fait passer de la notion de sens, immuable et inclus dans le texte, à la notion de signification : le sens n’aurait pas besoin du lecteur, étant le savoir contenu dans le texte auquel un décodage peut donner accès, alors que la signification s’inscrit au cœur de la construction

par le lecteur d'une hypothèse sur le texte. La signification se construit dans le parcours que la mise en discours fait faire à la figure dans les réseaux de temps et d'espace. Elle est ce qui concerne le lecteur dans le texte, ce qui le fera se transformer à la lecture du texte, lui permettant de parler autrement à partir du texte, autrement que du seul lieu de son savoir sur le texte. »¹²⁶¹

En envisageant l'acte de lecture comme une élaboration de la signification, Fortin ouvre la voie à un espace interprétatif particulier du texte évangélique. Elle explique que le lecteur n'est pas appelé à découvrir un sens qui aurait été déposé dans le texte, mais que ce sens est relatif à l'acte de lecture. Au cours de la lecture, des effets de sens conduisent à faire signification. Dans cette perspective, l'effet parabole – par l'expérience de nouveauté qu'il suscite et par la mise en perspective eschatologique qu'il établit – conduit le lecteur à interpréter ce qu'il lit, à « construire une hypothèse sur le texte ». Les écarts entre le plan de l'énoncé et le plan de l'énonciation avec lesquels jouent les paraboles (et leur mise en récit) fait accéder le lecteur à une autre compréhension de sa réalité, lui ouvre un accès au réel. Les paraboles offrent au lecteur de faire acte de *signification*, c'est-à-dire de *comprendre* une parole qui cherche à l'atteindre. La mise en récit de cette parole permet de rendre compte de trois aspects au moins de cet accès au réel : en Mt 13, il s'agit d'abord d'accéder à une parole disponible à travers le langage parabolique qui en porte les marques (l'accès à un don), il s'agit ensuite d'accéder à ce qui ne peut pas être saisi et que Mt 13 ne raconte pas (l'accès à l'inconnaissable), il s'agit enfin d'accéder à une réelle mise en route qui se présente comme un effet de retour (l'accès *pour*).

Mt 13 raconte le don de la *parole du Royaume* en langage parabolique. C'est donc d'abord un accès à ce don auquel est préparé le lecteur, sollicité à devenir lui aussi terre de réception. Les injonctions des v. 9 et 43, les figures des disciples et des foules répètent au lecteur qu'il s'agit pour lui d'entendre quelque chose, de réceptionner ce don de la parole. Mt 13 prend largement acte que cette réception peut avoir lieu ou non et décrit ce *corpus mixtum* dans lequel les auditeurs – et le lecteur – sont pris. Mt 13 explique aussi la difficile traversée que cette parole doit exécuter pour atteindre jusqu'au corps de son auditeur : il est question d'oreilles, de cœur et d'yeux à ouvrir (v. 13-16). Le don s'accomplit comme un acte d'appropriation de la parole par le corps. Les obstacles à cette réception sont décrits comme des réactions physiques, des impossibilités de l'être à recevoir concrètement la parole, des corps que la parole ne peut pas

¹²⁶¹ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 287.

traverser. En revanche, Mt 13 n'explique pas pourquoi certains ont connaissance de ces « mystères du Royaume des cieux » (v. 11) et d'autres pas. Il ne raconte au lecteur que des histoires de réception plus ou moins manquée, plus ou moins laborieuse. Mt 13 véhicule une parole sur le *Royaume des cieux* qui a sa pertinence dans le temps présent du lecteur puisque il « est semblable à » (v. 24.31.33.44.45.47). C'est un don pour aujourd'hui : ses mystères *sont* donnés de connaître (v. 11). Résolument ouvert sur l'avenir, ce Royaume apparaît néanmoins comme une promesse inscrite depuis longtemps dans l'histoire qui unit Dieu aux hommes (v. 17). La *parole du Royaume* précède le lecteur mais il peut aujourd'hui en devenir un disciple (v. 52). Ce Royaume apparaît comme une promesse ancrée dans le présent, portée dans le temps passé et futur. C'est aussi un *Royaume* en attente – *Royaume du Fils de l'homme* v. 41 comme *du Père* v. 43 – et il se présente comme le lieu du tri (v. 41-43.49-50), acte final clairement dissocié du temps présent. La *parole du Royaume* est promise au temps présent mais parlée en paraboles, elle impose une transformation de son rapport aux mots donc au monde. En se donnant de cette manière, le *Royaume* crée de l'inattendu : il n'est pas cette chose évidente auquel un mot correspondrait, il n'appartient pas au langage de l'immédiateté. Le parler en paraboles déplace les représentations préalables du *Royaume des cieux*. Mt 13 déloge les lecteurs de leurs représentations habituelles et les construit autrement, en parlant en oblique. La *parole du Royaume* décale la vision du monde en introduisant dans sa représentation un élément qui vient briser l'ordre usuel des choses. Fortin explique ce déplacement opéré par la parole en prenant l'exemple de la peinture florentine du 17^e siècle attachée à raconter le mouvement de Dieu vers l'humain :

« Ce ne sont pas les images qui donnent accès à "Dieu" dans le tableau, même s'il peut être par ailleurs représenté. C'est plutôt l'organisation de l'image, son énonciation, sa structuration qui figure quelque chose du mystère au cœur du monde. Ce n'est donc plus l'identification de chaque image, de chaque énoncé, pris isolément, qui permet de lire le tableau ou l'image, mais bien plutôt l'attention, au-delà de chaque image ou de chaque énoncé, au souffle qui les porte, à l'énonciation. »¹²⁶²

C'est à ce déplacement que l'auteur invite à la lecture des textes bibliques. Les paraboles portent la marque de ce déplacement, elles y contraignent, forçant ainsi l'accès à l'humain. Les paraboles brouillent l'aspect évident des représentations : la parabole du semeur rompt la douloureuse succession d'échecs en garantissant une production disproportionnée (v. 3-8), la

¹²⁶² Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 285.

parabole des ivraies coupe court au désir puissant de trier en laissant entr'apercevoir l'action future du maître de maison (v. 24-30), la parabole du grain de moutarde et celle du levain insèrent de l'immensité à peine croyable dans un ordinaire assumé (v. 31-33), la parabole du trésor raconte la puissance d'un don complètement gratuit (v. 44), la parabole de la perle démultiplie la valeur de ce qui est donné (v. 45-46) et la parabole du filet reconnaît la présence inexpliquée (parce qu'étrange) des *pourris* dans la mer pour mieux s'en remettre à une autorité extérieure (v. 49). Ces écarts produisent des effets de sens qui ouvrent un espace possible où rejoindre le lecteur. Ces déplacements cherchent à créer des vibrations au sein de l'existence du lecteur pour qui se dévoile un nouveau rapport au monde, aux autres et à soi. La parabole *rejoint* le Sujet lisant dans sa réalité pour mieux le *disjoindre* de cette réalité et la lui faire lire autrement. La parole de Jésus sur la connaissance des mystères (v. 11-17) participe aussi à cette ouverture des images en entretenant l'idée du *corpus mixtum* tout en refusant d'identifier ceux qui sont au bénéfice de ce don : il ne s'agit plus que de contempler ce mélange comme faisant partie inhérente de soi. La réponse de Jésus aux disciples parle elle aussi en paraboles en ce sens qu'elle rejoint la réalité et s'en disjoint à la fois : elle assume la réalité d'un *corpus mixtum* mais brouille sa représentation par l'affirmation d'un don en surabondance à l'anonyme qui écoute. Les reprises des paraboles du semeur (v. 18-23) et des ivraies (v. 37-43) poursuivent ce travail de sape de la réalité en rendant impossible l'extraction d'un message clair et univoque des paraboles mères : elles déploient des représentations supplémentaires, entretiennent l'activité imaginaire, amplifient les possibilités d'accès au réel. Le parler en paraboles brise les logiques habituelles du langage en laissant intervenir l'impossible dans la réalité à laquelle il puise. Les effets de sens surgissent de ces écarts-là et c'est là que le lecteur, pris dans l'acte de lecture, entre un texte et son existence, reçoit du récit la vérité de sa position dans le monde, autrement dit là où la réalité accède au réel. Mt 13 pointe exactement la transformation attendue : non pas prendre pour valeurs absolues ces valeurs qui dirigent le monde et auxquelles le lecteur se soumet (valeurs reprises dans les paraboles), mais recevoir une parole qui déloge de cette vision du monde. Là où les représentations du monde parlent d'échecs, d'injustice, de présence du mal, de petitesse, d'insignifiance et de menaces, le parler en paraboles parle de production en quantité, de beauté, de justice, d'immensité et de joie. La *parole du Royaume* parle gratuité et victoire, elle substitue le rapport au monde habituel du lecteur par un autre. Le vécu de la lecture est rythmé en Mt 13 par le flot continu d'images de la réalité, brouillées par le réel. Le lecteur doit s'en remettre aux parcours empruntés par la parole parlée en paraboles. Tel qu'il est raconté, cet acte de parole ouvre un circuit de communication dans lequel ce don circule, non

pas comme un objet à transmettre, mais comme une parole féconde et disponible pour son existence.

La mise en récit du discours en paraboles échappe elle-même au récit qu'on pourrait en faire (Jésus s'adresse aux foules en leur racontant des petites histoires qu'il compare au *Royaume des cieux*). Lire Mt 13 ne consiste donc pas à saisir cette série d'énoncés mais à participer au dynamisme de cette parole qui vient redéfinir le rapport au monde, aux autres et à soi. Il s'agit d'entrer dans cet espace d'interprétation là où la parole déplace les perceptions du lecteur. C'est un accès à l'inconnaissable du texte, une part à entendre et à interpréter dans son existence et qui n'est jamais totalement définie ni totalement acquise. L'accès au réel n'est pas l'accès à un message mais à ce qui par définition ne peut être saisi puisqu'ouvert à sa propre existence. Il ne s'agit pas de comprendre le *Royaume des cieux* mais de le recevoir dans les brèches ouvertes par les paraboles. En Mt 13, Jésus parle la *parole du Royaume* mais si personne n'entre dans le circuit de cette parole, alors celle-ci tombe dans l'eau avant d'avoir atteint le rivage.

« La parole ne peut être entendue que dans l'entre-deux de celui qui parle et de celui qui entend. Entre les deux, car elle "n'appartient" ni à l'un ni à l'autre, circulant et créant des effets de sens : faite pour être prise et donnée, reçue et répercutée, pour ouvrir la vie sur son passage. »¹²⁶³

L'activité dynamique de la parole préfigure l'acte de lecture qui implique à son tour des relectures elles-mêmes initiées par les reprises du paraboliste. Ces retours sur images permettent de poursuivre la quête de signification, de produire toujours plus de possibilités de sens dans l'interaction texte/lecteur. Le personnage principal reprend ses paraboles, en offre toujours plus à ses auditeurs et le narrateur, solidaire de son personnage principal, confirme l'abondance avec laquelle cette parole se déverse. Le don de la parole se raconte « en surabondance » (v. 12) et valorise la répétition : plus les disciples interrogent, plus ils reçoivent de paraboles, plus ils cherchent d'explications, plus ils obtiennent de récits. Cette invitation à retourner aux images signe l'impossibilité de saisir la parole donnée et détourne le lecteur vers une autre quête de la compréhension. Mt 13 prépare le lecteur à cette nouvelle recherche, à une compréhension sans objet qui est synonyme de voir et d'entendre (v. 13-17). Parce que Mt 13 ouvre l'accès à l'inconnaissable, il ne raconte rien de l'intériorité des auditeurs en présence, incapable de rendre compte de leur expérience. Mt 13 ne peut que

¹²⁶³ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 191.

laisser des traces du parcours de la parole. Il raconte au lecteur qu'il y a bien eu une traversée de la parole, autrement dit il y a un *avant* et un *après* le parler en paraboles mais ne dit rien du basculement. Que s'est-il passé dans l'existence de ce disciple qui pense ne pas être concerné par les paraboles au v. 10 et qui acquiesce à la question finale de son Maître (v. 51) ? Quel espace cette *parole du Royaume* a-t-elle trouvé en lui ? Ce qui a permis à ce disciple de faire acte de réception échappe totalement au récit – au langage – comme échappe au lecteur l'explication sur ce don de la connaissance des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11). Resté hors langage, ce don est promis dans la participation au circuit de la parole. Sa surabondance caractérise la richesse des possibilités de l'interaction texte/lecteur qui ne peut en finir de produire des effets de sens. Mt 13 oriente résolument son lecteur vers les conditions de sa propre réception de la parole, le dirige vers son propre chemin d'écoute et de compréhension. L'acte de lecture fait découvrir des figures pour qui le parler en paraboles a été parole de transformation. Ces figures ne sont pas érigées en modèles à imiter mais, dans l'acte de lecture, atteignent le lecteur et pointent dans son existence ses empêchements, ses désirs, ses rejets. Dans le vécu de la lecture sont éveillées chez le lecteur ses propres difficultés à entendre la *parole du Royaume* et l'invite à se positionner lui-même comme récepteur de cette parole, à mesurer sa position de lecteur. L'interrogation porte alors sur le parcours de la parole et l'espace que le lecteur accorde aux résonnances du texte.

« En effet, l'énonciation aspire le lecteur vers une relecture jamais définitive, car elle demeure insaisissable, indisponible à toute tentative de réduction à un savoir. L'acte de lecture dans la tradition n'a jamais renoncé à se remettre devant ce qui ne peut être saisi du texte, l'instance d'énonciation étant "l'inconnaissable", ce qui ne peut qu'être figuré et jamais représenté, et qui engage dans une écoute où les paroles de chaque lecteur peuvent nourrir l'écho de l'énonciation. Les lecteurs n'ont jamais renoncé à ce que leur soit adressée une parole à entendre et à interpréter, une parole qui les interprète et les remette sans cesse en chemin. »¹²⁶⁴

Fortin porte à la réflexion ce rapport à « l'inconnaissable » du texte auquel le lecteur ne cesse de se confronter. L'itinéraire de la parole en texte met en lumière le chemin du lecteur, interprète sa propre position. Ainsi le vécu de la lecture devient une expérience interprétative au cours de laquelle le lecteur peut se découvrir autrement. Dans la perspective de Fortin, c'est alors le réel qui interprète la réalité, c'est le texte qui relit le lecteur. Le fonctionnement

¹²⁶⁴ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 302.

même du texte opère un retour réflexif sur le lecteur et Mt 13 porte les traces de cet effet de retour.

L'acte de lecture de Mt 13 est imbriqué dans un accès au réel que l'étude a caractérisé par le don et la part inconnaissable qui échappe au langage. Il convient maintenant de mesurer l'effet de retour qui semble programmé en Mt 13 comme une véritable mise en route. L'accès au réel se présente en effet comme un accès *pour*, une mise en tension créatrice avec le monde, les autres et soi. L'acte de lecture n'est pas sans conséquence pour le lecteur dont l'interaction avec le texte peut déborder et migrer au point de le transformer. La citation d'Ésaïe (v. 14-15) annonce par la négative cet effet de retour de la *parole du Royaume* :

Pour entendre, vous entendrez, mais vous ne comprendrez sûrement pas et pour regarder, vous regarderez, mais vous ne verrez sûrement pas. En effet, le cœur de ce peuple s'est endurci, et ils se sont fait durs d'oreilles, et se sont bouché les yeux, de peur qu'ils voient de leurs yeux et qu'ils entendent de leurs oreilles et qu'ils comprennent avec leur cœur, et qu'ils se convertissent et que je les guérisses.

Le corps entièrement empêché de recevoir la parole – les yeux, les oreilles et le cœur font obstacles – ils ne peuvent *comprendre*. Le prophète décrit néanmoins le mouvement susceptible d'être provoqué par une réception de la parole : conversion puis guérison. La conversion est ici présentée sous la forme d'une action à la voix passive (ἐπιστρέψωσιν / *ils ont été retournés* (litt.) de ἐπιστρέφω – 3^e personne du pluriel indicatif aoriste voix passive) qui atteste la transformation vécue (le retournement *sur*, la relecture) puis dans un second temps la guérison apparaît sous la forme d'une action extérieure appliquée sur *eux*, projetée dans leur existence (ἰάσομαι αὐτούς / *je les guérirai* (litt.) de ἰάομαι – 1^{ère} personne du singulier indicatif futur voix moyenne). Le corps rendu disponible à la transformation, ils deviennent participants à la *parole du Royaume* qui les réinterprète et font ainsi place à la guérison. La réception de la parole entraîne un changement que la figure des disciples raconte à travers leurs déplacements (v. 10.36). Ces parcours d'écoute annoncent au lecteur le chemin possible d'un Sujet accueillant la parole. Le lecteur, qui s'ouvre aux effets de sens de ce qu'il lit, est déplacé dans sa compréhension du monde, est conduit à sa propre relecture. Cette véritable conversion est une mise en mouvement qui reçoit une direction. Il s'agit, tel un « bienheureux » (v. 16), de « devenir disciple du Royaume des cieux » (v. 52). Jésus livrait aux portes de son discours une définition du disciple : « quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux » (12,50). Ainsi l'écoute de la parole donnée a des incidences sur l'auditeur,

à l'image de l'acte de lecture qui migre dans l'existence du lecteur et ne reste pas sans effet. L'interpellation du lecteur par le texte pointe sa relation à la parole et comme l'explique Fortin, seul celui qui réceptionne la parole transformatrice peut à son tour devenir celui qui parle la *parole du Royaume*. Dans son repérage des parcours de la parole dans l'évangile de Luc et les épîtres de Paul, Fortin reconstitue une forme du Sujet parlant, le serviteur de la parole.

« Les conditions du *devenir*-serviteur de la parole dans la réception du don constituent ainsi le principe qui sous-tend récits et lettres, de même que l'incarnation rend possible le récit de l'annonciation. Celui qui sera ainsi transformé, de témoin oculaire à serviteur de la parole (Lc 1,1-4), aura par conséquent une parole transformée, une parole qui annonce la bonne nouvelle. Sa parole sera autre, différente, issue de l'écoute et de l'intégration du don. »¹²⁶⁵

La figure des disciples porte en Mt 13 la trace de ceux qui passent de témoins oculaires (à distance de la parole parlée v. 10) à serviteurs de la parole (adhésion à celui qui parle v. 51). Mt 13 raconte *a minima* cet effet de retour du parler en paraboles et abandonne ce cheminement au vécu du lecteur. Le travail de lecture reprend ce même travail d'écoute qui effectue la transformation nécessaire pour parler la *parole du Royaume*. Celui qui est appelé à parler se constitue dans l'écoute de la parole : de ces disciples désignés de la main alors qu'ils écoutaient la parole (12,46-50) émergent ceux qui font « la volonté [du] Père » (12,50) et que le Maître maintient dans le circuit d'une parole transformatrice les rendant capables de prendre à leur tour la *parole du Royaume* pour la redonner encore. « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » (v. 9.43) n'enferme pas la parole dans les paraboles mais vise aussi un au-delà de l'écoute. En fin de discours, Jésus interroge ses disciples, il leur redonne la parole : la parole donnée puis reçue fait émerger une parole. Ainsi le discours en paraboles est véritablement enseignement, c'est-à-dire éducation à la parole, à la construction et au devenir de celui qui écoute. L'enseignement – s'il n'est jamais fini ni son objet définitivement saisi – vise en revanche l'autonomie du Sujet rendu capable de poursuivre seul l'apprentissage et d'en assumer à son tour la transmission. Dans cette perspective, on peut dire que l'effet de retour de la *parole du Royaume* connaît des prolongements au point de donner une nouvelle identité au lecteur, de le faire passer de lecteur à « disciple du Royaume des cieux » (v. 52). La parole finale de Jésus jette la lumière sur cet effet de retour. Le déplacement des disciples

¹²⁶⁵ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 22.

attesté (v. 51) n'est pas le dernier mot du discours en paraboles, la parole ne se limite pas à faire *comprendre*, mais cherche à faire *parler*. Jésus reprend cette parole qui circule en eux pour la redonner une nouvelle fois (v. 52) :

C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un homme, maître de maison, qui fait sortir de son trésor des choses neuves et des choses vieilles.

Le scribe devenu disciple du Royaume est maintenu dans une activité transformatrice : dans l'écoute, la parole réinterprète des choses vieilles pour en proposer des nouvelles. Le verbe ἐκ-βάλλω / *faire sortir*¹²⁶⁶ valide la traversée en profondeur de la parole donnée. Autrement dit, le réel lève le voile sur une réalité déjà là et convertit ainsi à une parole nouvelle. L'accomplissement de ce qui avait été dit par les prophètes (v. 14-15.35) raconte ce surgissement de la *parole du Royaume* à partir d'une histoire déjà éprouvée. Il ne s'agit pas de création *ex nihilo* mais de rendre dynamique ce qui était déposé dans l'histoire entre Dieu et les hommes, entre le texte et le lecteur, entre le Sujet parlant et le Sujet écoutant. L'effet de retour du parler en paraboles programme la relecture du monde, des autres et de soi afin de puiser au texte la parole transformatrice qui fait parler la *parole du Royaume*.

3. Sujet demandant et Sujet offrant : *laissez croître ensemble l'un et l'autre*

À la lecture du discours en paraboles, le sens à construire apparaît fuyant et résistant aux analyses. Le parti pris de l'image qui domine le texte ouvre sur une sorte de *continuum* de représentations que le récit encadrant limite difficilement. Renvoyant au thème unique du *Royaume des cieux*, les représentations se multiplient. Le langage parabolique impose une pluralité des niveaux de sens qui complique la tâche du lecteur et semble l'inviter à dégager plusieurs cohérences de ce qu'il lit. Cette obligation de trouver une ou plusieurs lignes de lecture fait de cet acte de lecture un vécu qui engage le Sujet lisant (la part active et innovante du lecteur, investie dans l'acte de lecture).

« C'est le lecteur qui produit ces innovations – ce qui n'est cependant possible que si le texte recèle une certaine part de vides autorisant une marge d'interprétation et une polyvalence du texte. Dans une telle structure,

¹²⁶⁶ Dans plusieurs dialogues de Platon, accompagné du complément d'objet direct ῥῆμα le verbe signifie « prononcer une parole ». Par exemple : PLATON, *Le Politique*, Paris, Garnier-Flammarion (Poche), 2011, 473 e. Cet usage classique confère au verbe un aspect dynamique lié à la parole.

le texte offre à son public la possibilité de coopérer. [...] Seuls les vides permettent au lecteur de participer à la constitution du sens de l'événement. »¹²⁶⁷

Iser poursuit sa réflexion en précisant que c'est au cours de l'appropriation des vides du texte par le lecteur que de possibles prolongements concrets se produisent dans l'existence. Les espaces indéterminés favorisent le passage du réel à la réalité et inversement. Les vides ainsi creusés offrent des espaces nécessaires à l'investissement de soi dans l'acte de lecture. Mt 13 affiche d'ailleurs la plurivocité de son texte et joue avec la variété des voix qu'il fait entendre. Dans *S/Z*¹²⁶⁸, Barthes distingue les textes *scriptibles* des textes *lisibles* : les premiers permettent une réinterprétation infinie par le lecteur et les seconds n'offrent que des lignes de lecture repérables par l'analyse donc limités en nombre. Quel que soit le type auquel il appartient, le texte se présente donc nécessairement comme polysémique. Il ne s'agit pas ici de classer Mt 13 selon ces catégories barthésiennes mais de souligner que la plurivocité inhérente au texte littéraire et admise par les théoriciens de la littérature caractérise aussi le récit du discours en paraboles. En Mt 13 se font entendre les différentes voix repérées par Barthes¹²⁶⁹ : Mt 13 fait entendre la voix qui organise les comportements des personnages (une certaine évolution des foules et des disciples est repérable), la voix des connotations qui constituent les champs sémantiques essentiels (les évocations de croissance, de récolte et de tri contenues dans les paraboles), la voix qui renvoie à l'autorité (les arguments de bon sens, les citations des Écritures), la voix qui inscrit le lecteur dans une quête de résolution d'énigme (découvrir ces « mystères du Royaume des cieux »), la voix qui fait entendre la valeur symbolique des liens en jeu avec le paraboliste (les déplacements existentiels expérimentés par les personnages). L'alternance récit parabolique et récit englobant met en place un jeu de va-et-vient entre ces différentes voix dont le lecteur est la cible. Elles mobilisent toute l'épaisseur de son existence pour mieux le capter et l'entraîner dans la dynamique narrative qu'elles servent. Elles incitent le lecteur à agir comme un bâtisseur de signification dont la réalisation est toujours en cours. La plurivocité des voix, affichée par Mt 13, maintient le lecteur en activité permanente. En les multipliant, Mt 13 augmente les sollicitations auprès du lecteur. Les voix interagissent entre elles, n'évoluent pas toutes au même rythme et ne laissent donc jamais le lecteur au repos :

¹²⁶⁷ Wolfgang ISER, *L'appel du texte*, op.cit., p. 27.

¹²⁶⁸ Roland BARTHES, *S/Z*, op.cit.

¹²⁶⁹ Barthes distingue cinq voix – voix de l'Empirie, de la Personne, de la Science, de la Vérité et du Symbole. L'étude ne prétend pas ici proposer une analyse *barthésienne* de Mt 13, elle entend simplement montrer que ce texte fait parler de différents lieux et à différents niveaux. Le lecteur est la visée unique de ces voix.

« Le texte, pendant qu'il se fait, est semblable à une dentelle de Valenciennes qui naîtrait devant nous sous les doigts de la dentellière : chaque séquence engagée pend comme le fuseau provisoirement inactif qui attend pendant que son voisin travaille ; puis, quand son tour vient, la main reprend le fil, le ramène sur le tambour ; et au fur et à mesure que le dessin se remplit, chaque fil marque son avance par une épingle qui le retient et que l'on déplace peu à peu. »¹²⁷⁰

Cette image de la dentelle à la réalisation fine et complexe, où chaque fil en suspens attend son tour pour participer à la création globale, illustre la pratique du langage parabolique telle que Mt 13 la propose à son lecteur. Le texte raconte des fils laissés en suspens (les figures d'écoute abandonnées provisoirement au silence narratif, les paraboles sur lesquelles le paraboliste reviendra plus tard) et des tracés évoluant au cours du récit (les parcours de parole qui parviennent à déplacer certains auditeurs, des thèmes qui reviennent régulièrement au cours du discours comme la moisson, la beauté, le tri). Mt 13 se présente comme une cartographie des parcours empruntés par la parole pour atteindre les personnages en présence. Il raconte l'histoire de corps empêchés d'écouter la parole pourtant désirée (v. 14-17), les obstacles que leur désir n'a pas suffi à lever. Il raconte la parole qui n'est pas entendue, qui retourne au silence narratif. C'est l'instance d'énonciation qui se fait entendre à travers ses énoncés. Le lecteur repère les traces laissées par cette instance mise en présence : *quelques uns* ont entendu *quelque chose* qui n'est pas délivré en mode clair et dont la signification ne correspond pas au sens du mot. Des déplacements ont eu lieu, il s'est passé *quelque chose* que le lecteur est invité à décrypter non pas *dans* le texte mais dans l'effet de retour en lui. Tout renvoie à lui et à sa propre capacité à recevoir cet événement de parole. Il ne s'agit pas de réceptionner des énoncés délivrés par une multitude de voix mais d'entrer dans la multiplicité des écarts qu'elles mettent à jour entre la réalité et le réel. Ces écarts interprétatifs ouvrent des passages pour la *parole du Royaume* jusque dans l'existence du lecteur, ce sont eux qui délimitent des lieux possibles de réception.

« Le lecteur est donc détaché, dans l'acte de lecture, du sens des mots que lui donne le dictionnaire. Sa lecture est alors insérée dans un écart interprétatif, là où la mise en discours revisite les évidences du monde naturel. Ce parcours dans le texte amènera le lecteur à parler différemment, à partir de ce que l'énonciation du texte aura construit en lui. La lecture

¹²⁷⁰ Roland BARTHES, *S/Z, op.cit.*, p. 166-167.

l'aura déplacé, amené ailleurs que là où son système de convictions le maintenait avant l'acte de lecture. »¹²⁷¹

Dans cette perspective ouverte par Fortin, on peut également dire que l'histoire de Mt 13 ne se limite pas à sa simple fonction narrative, mais que les « mystères du Royaume des cieux » (v. 11) qui la soutiennent portent sur l'acte de parole lui-même. La plurivocité de Mt 13 ne conduit pas le lecteur à plusieurs compréhensions des énoncés mais le propulse dans une relecture du monde, propre à le déplacer. La *parole du Royaume* laisse des traces dans ce discours qui conduisent le lecteur jusqu'à une rencontre possible. Pour appréhender cette rencontre, l'étude propose de revenir à ce qui anime le texte, ce qui fait de lui un *conducteur de réel*. La rencontre survient en effet entre ce qui constitue le centre de Mt 13 – le Sujet qui habite Mt 13 et s'y révèle, la *parole du Royaume* – et une pensée lectrice – le Sujet qui prend connaissance du texte, le lecteur. Dans un premier temps, la présence interne du texte permettra de rendre compte de la saisie dynamique de Mt 13 par le lecteur. Puis dans un dernier temps, il s'agira de reprendre Mt 13 comme une écriture du désir apte à créer les conditions de réalisation d'une telle rencontre.

a) La présence interne du texte

La plurivocité affichée de Mt 13 n'en fait pourtant pas un texte « scriptible » (Barthes) au sens où il serait une construction totalement ouverte et livrée à l'imagination du lecteur. Si le parler en paraboles soumet au langage un travail tel qu'aucune interprétation ne semble pouvoir en épuiser la signification, le récit porteur du discours fait connaître au lecteur ce qui tient l'ensemble. À l'explication demandée par les disciples (v. 36 : διασάφῃσον ἡμῖν / *explique-nous*, du verbe διασάφω qui signifie littéralement « faire voir clairement »), Jésus répond en parler en paraboles, il revient à ce langage pour traduire le *Royaume des cieux*. De ce *Royaume* dépendent toutes les images déployées, il est l'unique source de la parole délivrée. Il est la signification centrale d'où proviennent toutes les autres. Les disciples obtiennent pour réponse de poursuivre un exercice de type herméneutique, c'est-à-dire de ramener cette profusion d'images à un centre originel, d'interpréter ce texte qui leur est proposé. De nombreux théoriciens défendent ce type de lecture centripète qui inscrit l'acte de lecture dans la longue tradition de l'herméneutique :

¹²⁷¹ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 290.

« Ce qu'on doit [...] demander [...], c'est d'aller de la surface vers le "centre vital interne" de l'œuvre d'art : observer d'abord les détails à la superficie visible de chaque œuvre en particulier (et les "idées" exprimées par l'écrivain ne sont que l'un des traits superficiels de l'œuvre) ; puis grouper ces détails et chercher à les intégrer au principe créateur qui a dû être présent dans l'esprit de l'artiste ; et finalement revenir à tous les autres domaines d'observation pour voir si la "forme interne" qu'on a essayé de bâtir rend bien compte de la totalité. »¹²⁷²

Le célèbre système du « cercle herméneutique » et développé particulièrement par Spitzer repose sur ce rapport profond entre la mise en œuvre d'une création et un principe fondamental. L'œuvre est considérée comme une totalité dont le critique peut appréhender la signification de l'ensemble à travers l'analyse du détail pour enfin dégager le sens global et comprendre comment chaque élément s'y rattache. Il ne s'agit pas ici d'appliquer strictement la lecture herméneutique selon Spitzer mais de s'arrêter sur la notion d'unité en défendant l'idée d'un rapport essentiel entre ce parler en paraboles (et ses effets) – et la *parole du Royaume*. La pluralité des images produites ne débouche pas sur une multiplicité des réseaux de sens, mais ramène au contraire à une parole unique. Toutes les voix empruntées par l'auteur dirigent le lecteur vers cette parole qui anime l'ensemble du texte. Chaque parabole ouvrant et activant sa capacité imaginaire cherche à ramener l'auditeur à l'unique *Royaume*. En se multipliant, les paraboles tracent de nouveaux chemins possibles pour accéder à ce qui se tient à l'origine du texte, le Sujet qui l'habite et qui s'y révèle. Si l'idée d'une interprétation définitive de Mt 13 n'est pas envisageable, il n'en reste pas moins que ce foisonnement de représentations renvoie à un centre originel (une parole originelle) livrée à la rencontre toujours inédite avec un Sujet lisant. Le critique littéraire Poulet reprend à son compte la recherche d'une signification centrale dans un texte. Il rappelle que le texte vient au lecteur d'abord sous ses qualités sensibles. Ce rappel permet de souligner à nouveau la cohérence interne de ce corpus particulièrement construit. La mise en récit du discours fait goûter au lecteur un discours richement nourri en paraboles. Le foisonnement de ces courts récits est non seulement raconté mais le lecteur en est le bénéficiaire privilégié. Par un travail d'écriture évident, la jouissance de l'imaginaire est offerte à la lecture de telle manière que l'effet parabole peut s'y prolonger et atteindre le Sujet lisant apte à percevoir les qualités sensibles du texte.

¹²⁷² Leo SPITZER, *Études de style*, Paris, Gallimard, 1970, p. 60.

« Le texte reproduisant ou traduisant cet effet ne se contente donc pas de poser l'objet en soi, il le met en rapport avec une conscience sensitive. Ce qui découvre l'objet, c'est un sujet ; et ce qu'il découvre dans l'objet, ce ne sont pas seulement les propriétés physiques dont cet objet fait montre, c'est une réalité subjective qui à la faveur de son "incarnation" dans l'objet se manifeste aux sens et à la conscience du lecteur. »¹²⁷³

Ainsi en reproduisant *et* en traduisant ce que l'étude a nommé l'effet parabole, Mt 13 fait fonctionner à plein régime l'interaction texte/lecteur, il mise entièrement sur son vécu. Le texte porte la *parole du Royaume* à la rencontre d'un Sujet lisant mais le premier contact reste le plaisir de l'imaginaire. Il faut reconnaître à Mt 13 ce que Poulet nomme sa « qualité de chose incarnée », c'est-à-dire ici sa composition : la richesse de son langage parabolique, les mouvements de ses personnages, le rythme et les ondulations de son récit, son intertextualité revendiquée, la vivacité des échanges et ses jeux avec la temporalité narrative sont autant d'éléments qui font de Mt 13 un objet résistant aux lectures et aux relectures, un texte formé de matière vivante pouvant être *lu / entendu / vu / compris* par un lecteur de l'évangile selon Matthieu. Autrement dit, Mt 13 s'anime à la lecture et incite à dépasser le simple constat de ses caractéristiques objectives. Mt 13 programme la participation de son lecteur comme tout texte attire à lui le Sujet lisant pour mieux le confondre avec sa propre substance.

« Le phénomène essentiel qui marque [le texte] dans ses rapports avec nous-mêmes, c'est le phénomène d'identification. Lire, c'est devenir, c'est-à-dire se mettre à participer mentalement (et même physiquement par l'activité mimétique) à la vie particulière du texte lui-même. La lecture d'un texte implique donc toujours, à un plus ou moins grand degré, une opération qu'on ne peut pas appeler autrement qu'ontologique. »¹²⁷⁴

Le théoricien envisage ici l'interaction texte/lecteur comme la rencontre de deux consciences, l'une qu'il qualifie de participante, celle du lecteur, qui, en s'associant au texte, réveille la conscience latente de l'auteur jusque là endormie dans le texte. Cette opération ontologique n'est pas la simple perception d'une pensée autre mais elle est décrite comme l'envahissement d'un esprit par un autre esprit, un mouvement de va-et-vient qui va de la circonférence du texte au principe créateur central (mouvement de la pensée critique qui renvoie au cercle herméneutique de Schleiermacher puis de Spitzer). Ce mouvement – de l'objectivité à la

¹²⁷³ Georges POULET, « Lecture et interprétation du texte littéraire », in E. BARBOTIN (dir.), *Qu'est-ce qu'un texte ?*, op.cit., p. 65.

¹²⁷⁴ *Ibid.*, p. 66.

subjectivité – qui mène à la reconnaissance de la source originelle du texte conduit les échanges entre Jésus et les disciples. Les va-et-vient effectués entre les paraboles, les détails de la parabole qui retournent au centre vital de la *parole du Royaume* mènent les disciples d’une considération objective du langage parabolique (v. 10) à la saisie de la parole créatrice qui en est la source (v. 51). L’effet participation du parler en paraboles est ce temps de la rencontre entre deux consciences dont l’une vient agir sur l’autre. Le critique Poulet aborde le texte comme un lieu où un Sujet se trouve réuni avec ses objets, un lieu animé par une activité spirituelle centrale dont tout ce que contient le texte dépend entièrement.

« Au sein de la pluralité des objets qu’une pensée se donne, il y a toujours un sujet. Que ce sujet soit l’auteur lui-même se transportant dans son œuvre et vivant à l’intérieur de son propre texte, cela n’est pas niable. Bien entendu, il ne s’agit pas ici de l’auteur, tel qu’il se montre à ses propres yeux et à ceux des autres, circonscrit et diminué par toutes les mesquineries de la vie courante. Mais c’est bien l’auteur, ou du moins la pensée agissante, réfléchissante et consciente de l’auteur, qui se trouve liée indéracinablement dans son texte à tous les objets auxquels il choisit de se confronter. Lire un texte littéraire, c’est donc prendre connaissance de cette présence interne. »¹²⁷⁵

La pensée agissante en Mt 13 met en activité la *parole du Royaume* en la confrontant à une multiplicité d’images qui renvoient toutes à leur Sujet créateur, à celui qui habite le texte. Le Sujet qui anime Mt 13 met en scène une parole qui cherche récepteur, qui désire la rencontre avec celui qui a des oreilles pour qu’il entende enfin, qui éveille en lui son attente. Dans le circuit de communication suscité par le discours en paraboles, resurgit le désir de voir et d’entendre, ce désir porté depuis longtemps par l’histoire (v. 17). Mt 13 établit alors un dialogue entre un Sujet demandant et un Sujet offrant. Le texte contient en son centre une présence agissante, un Sujet offrant une parole qui cherche à prendre place dans le Sujet, à y déposer la *parole du Royaume*. Mt 13 active un lien qui unit ces deux Sujets, deux mouvements qui se rejoignent dans l’acte de lecture. Lire Mt 13 revient à y participer, c’est-à-dire à s’engager dans le mouvement imaginaire que le parler en paraboles suscite. Il s’agit

¹²⁷⁵ Georges POULET, « Lecture et interprétation du texte littéraire », *op.cit.*, p. 79. Le texte littéraire ne se limite pas au genre littéraire, ainsi l’auteur conclut de sa compréhension du texte : « Qu’ils soient scientifiques, philosophiques, théologiques ou mystiques, tous les grands textes offrent la même expérience : celle d’un sujet qui se découvre dans son activité propre, et cette activité même dans le mouvement par lequel elle s’exerce sur elle-même et sur le monde. Or tel est le propre de la littérature. Dans un sens il est juste de dire que tout grand texte est littéraire. », *Ibid.*, p. 81.

pour le lecteur d'entrer dans ce flot parabolique, de s'identifier à son mouvement, de découvrir la parole qui le fonde. Iser décrit cette opération dynamique pour le roman :

« [...] le roman passe sous silence ce qui le constitue fondamentalement. Le texte écrit ne serait alors que l'ombre diffuse de ce fondement implicite. Cela signifie encore : la structure du texte est ainsi faite que, dans le processus de lecture, elle appelle constamment le lecteur à découvrir ce fondement. Tout cela ne concerne pas des éléments subalternes mais touche au cœur même du texte et de son projet. À chaque fois, l'auteur mobilise plus fortement le lecteur, non parce qu'il n'arrive pas à faire lui-même son travail, mais bien parce qu'une participation accrue à la réalisation du texte pousse davantage le lecteur à mettre en jeu sa propre personnalité. »¹²⁷⁶

Cette réflexion d'Iser permet d'envisager que Mt 13 passe lui aussi sous silence ce qui le constitue, *la parole du Royaume* qui se tient au fondement de son texte mais qu'il permet encore de découvrir. L'accomplissement annoncé par le paraboliste (v. 14) et confirmé par le narrateur (v. 34-35) s'effectue dans un processus d'identification, au cours de l'abandon du Sujet lisant à la présence interne au texte d'où émane la *parole du Royaume*. Comme les disciples ne cessent de *s'approcher* de Jésus (v. 10.36), le lecteur *s'approche* de celui qui délivre la parole, qui situe dans une autre relation aux autres, qui attire dans une autre perception du monde. Cette attraction due à l'effet parabole fait passer le lecteur de la jouissance de l'imaginaire – de l'expérience des qualités sensibles du texte – à la rencontre avec la *parole du Royaume* – avec le Sujet qui en est la source. L'insistance du locuteur, la répétition des micro-récits et le déversement continu de paraboles indiquent les difficultés à expérimenter cette présence au pouvoir transformateur, les résistances du Sujet lisant à se livrer à un autre Sujet, à laisser croître en lui le texte. La rencontre entre ces deux Sujets se produit progressivement, au cours d'une participation croissante au texte et dont le rythme finit par s'accélérer. La fin de récit, marquée par une vitesse croissante du parler en paraboles, signe cette accélération qui vise l'envahissement puis la transformation du Sujet lisant. La participation au texte ne signifie par pour autant l'abandon ou la perte du Sujet. La progression dans le texte n'est pas non plus synonyme d'une compréhension totale du Sujet interne mais plutôt d'une participation à sa parole. Ainsi le critique littéraire Poulet explique que la lecture d'un texte mène plus au *mystère de l'autre* qu'à sa captation totale :

¹²⁷⁶ Wolfgang ISER, *L'appel du texte, op.cit.*, p. 48.

« À mesure que nous pénétrons dans l'enceinte du texte, il se peut aussi que celui-ci, au lieu de graduellement s'éclairer, deviennent à nos yeux plus mystérieux. Cependant, quoi qu'il semble, cette expérience toute négative n'est pas celle d'un échec. Se reconnaître transporté dans la subjectivité d'autrui, c'est sans doute se retrouver dans un lieu où tout paraît obscur ; mais ce monde obscur n'est pas substantiellement différent de celui qui est le nôtre ; car en nous-mêmes aussi nous avons l'habitude d'errer en tâtonnant et de voir au fond de nous un être qui nous reste inconnu. Si la lecture est une sorte d'identification avec la pensée d'autrui, elle n'a pas pour effet de nous faire comprendre intégralement cet autrui. La lecture nous introduit seulement dans le mystère de l'autre. »¹²⁷⁷

On reconnaît dans ce « tâtonnement » le parcours des disciples qui ne traversent pas les paraboles en acquérant de plus en plus de connaissances sur Jésus mais pénètrent un langage obscur – un rapport au monde jusque-là inconnu – qu'ils peinent à décrypter. Leurs impossibilités à « comprendre intégralement cet autrui » sont les mêmes que celles de leurs prédécesseurs et sans aucun doute, raconte le narrateur, de leurs lecteurs. Leur expérience n'en est pas pour autant un échec mais plutôt l'expérience de la *parole du Royaume* dont il mesure que, tout en se donnant, elle échappe nécessairement. Reconnaître le parcours d'écoute des disciples comme un cheminement possible pour le lecteur revient à renoncer à la compréhension intégrale du Sujet qui anime le texte. Il ne s'agit pas pour le lecteur de Mt 13 de posséder la *connaissance du Royaume*, mais de *connaître ses mystères*, de nous introduire dans sa parole. Cette connaissance-là se dit en termes de don (v. 11), elle n'est ni objet à transmettre ni objet à acquérir. Même ceux qui ont désiré voir et entendre n'ont ni vu ni entendu (v. 15). Le Sujet lisant ne possède pas la capacité d'accéder par lui-même à la rencontre du Sujet offrant présent au sein du texte. Il ne peut pas s'emparer de cette présence interne à Mt 13, il ne lui suffit pas non plus de le vouloir pour le pouvoir. La relation entre ces deux Sujets ne se livre pas sur le mode du donnant/donnant mais est racontée par Mt 13 sur le mode du don/réception. Ce qui ne peut être que donné réclame un espace où être déposé, le don nécessite un lieu vide, une terre de réception (un *entre* pour reprendre le concept de Jullien). Mt 13 laisse apercevoir la rencontre d'un Sujet offrant et d'un Sujet demandant, c'est-à-dire la rencontre d'une parole du don qui cherche un accès possible, une brèche par

¹²⁷⁷ Georges POULET, « Lecture et interprétation du texte littéraire », *op.cit.*, p. 72.

laquelle passer. À travers l'acte de lecture, la *parole du Royaume* creuse dans le lecteur la possibilité d'être entendue.

b) Une écriture du désir

Mt 13 est d'abord le récit d'une voix qui parle et s'adresse au plus grand nombre. Cette voix réclame instamment l'écoute de ses auditeurs. Le texte rapporte au lecteur l'abondance de la parole délivrée et insiste régulièrement auprès de lui pour qu'il se place en situation d'entendre cette voix qui lui parle. Mt 13 raconte les difficultés de cette voix à faire comprendre la parole qu'elle transmet et aussi la persévérance dont elle fait preuve pour parvenir à ses fins. Le parler en paraboles apparaît sous les traits de la constance et de l'entêtement : en retour, la parole du paraboliste est valorisée et devient l'objet à voir, à entendre et à comprendre. Cette parole, nommée *parole du Royaume* (v. 19), enfle et déverse des flots de paraboles qui, par accumulation, semblent l'amplifier au fil du récit. La *parole du Royaume* vise le tout et l'au-delà du tout, elle déborde du monde qu'elle raconte en ce sens que les mots ne la contiennent pas. Dans sa langue, les mots cessent d'être des outils à communiquer mais laissent entr'apercevoir ce qui au fond ne peut se dire. La *parole du Royaume* abonde dans cette direction, vise au plus près de cette expérience-là sans jamais vraiment pouvoir aboutir définitivement. Elle raconte des histoires de surabondance où les mesures lui servent à exprimer sa démesure sans pouvoir la contenir. Mt 13 fait donc récit d'une voix qui parle abondamment et s'adresse obstinément à celui qui se tient là.

il parla de beaucoup de choses en paraboles v. 3

celui qui a des oreilles, qu'il entende ! v. 9

vous donc, écoutez la parabole v. 18

il proposa une autre parabole v. 24

il proposa une autre parabole v. 31

il dit une autre parabole v. 33

de toutes ces choses, Jésus parlait v. 34

il ne parlait de rien sans parabole v. 34

j'ouvrirai ma bouche en paraboles v. 35

je proclamerai des choses v. 35

celui qui a des oreilles, qu'il entende v. 43

encore une fois v. 45

encore une fois v. 47

L'auteur sait qu'il transmet une parole qui concerne son lecteur, il ne prend aucune distance avec celui qu'il fait parler et lui cède toute autorité sur sa narration. Ce que le paraboliste a à dire touche l'histoire de ses auditeurs, ce que l'auteur écrit se mêle de l'histoire de ses lecteurs. Le travail rédactionnel de Mt 13 montre comment l'auteur a amplifié ce discours, comment il en a repris l'organisation afin que sa mise en récit des paraboles augmente l'impression d'abondance et d'envahissement de l'espace et du temps par la voix qui porte ce discours. La voix entendue livre une parole, objet d'un désir inscrit dans l'histoire et dont l'ampleur recouvre des choses « depuis la fondation du monde » (v. 35) « jusqu'à la fin du temps » (v. 49). On peut *regarder sans regarder, entendre sans entendre ni comprendre* (v. 13) l'événement de parole que raconte Mt 13. D'emblée, l'auteur prend acte que cet objet désiré ne sera pas unanimement reçu, que le même jour, la parole peut apparaître pour les uns *de grande valeur* (πολύτιμον v. 46) et pour les autres sans valeur (ἄτιμος v. 57). Cette parole implique donc un appel à être entendu, une tension vers ce qui n'apparaît possible ni d'atteindre entièrement ni de posséder totalement. Autrement dit, cette parole exprime un désir pour ses auditeurs, l'écriture de Mt 13 raconte un désir pour ses lecteurs. La *parole du Royaume* est venue se dire, elle a été parlée en paraboles face aux foules. Mt 13 utilise le langage parabolique comme une modalité de cette parole dont la finalité reste de dévoiler le Désir. Pour le dire encore autrement, Mt 13 raconte la manière dont le langage parabolique agit pour éveiller en chaque auditeur l'attente de la parole. À l'instar de « nombreux prophètes et justes » (v. 17), l'auditeur est en effet inscrit dans la lignée de ceux qui désirent entendre la *parole du Royaume*. Plus Jésus parle en paraboles, plus il fait croître ce désir, creuse son sillon. Rien n'échappe à ce langage propre à véhiculer ce désir à la fois originel et ultime. Inscrit dans les paraboles, c'est lui qui cherche les prolongements concrets dans la vie du lecteur, qui circule avec cette parole. Encore faut-il que le lecteur comprenne que cette parole s'adresse à lui, à son histoire et à son rapport au monde. La *parole du Royaume* consiste en une promesse qui déplace son auditeur de ses représentations habituelles. Les paraboles relisent la réalité et dévoilent une nouvelle position du Sujet dans son rapport au monde. Cette parole est donc promesse d'une conversion, d'un changement décrit comme la source d'une guérison (v. 15). Le parler en paraboles vise la guérison d'un rapport au monde immédiat où l'homme serait tout-puissant, maître de son champ, de sa récolte et des autres. Le langage parabolique déplace les représentations usuelles du monde et crée des espaces dans lesquels la parole peut se faire entendre, où la voix peut résonner. Il fait travailler les écarts, les mises en tension. En langage parabolique, l'auditeur perd son rapport immédiat entre le mot et la chose, c'est-à-dire un langage magique, de toute-puissance. Lire Mt 13 impose au lecteur une

suspension de sa relation habituelle à la réalité, un instant où il se dépossède de sa relation au temps et au monde pour en recevoir une autre. La mise en discours des paraboles revisite les évidences du monde naturel des auditeurs et déplace ainsi leurs systèmes de convictions. Le parler en paraboles soustrait la parole à un effet de sens immédiat. Pris dans le récit qui raconte cette nouvelle relation à la parole, le lecteur reçoit Mt 13 comme un texte qui « porte en abîme ce dont il traite : le don de la parole »¹²⁷⁸. Mt 13 s'adresse à lui et l'invite à prendre pour lui ce langage parabolique, à se laisser mettre à juste distance par les décalages qu'il lui impose et recevoir de ce texte sa propre position de lecteur. Les paraboles lèvent le voile sur un monde où les valeurs liées à la productivité, au gain et à la justice dominent : ces valeurs expriment le sens du monde. Dévoilées, ces valeurs perdent leur capacité à dire le sens et s'épuisent : elles ne disent plus le *tout* de l'humanité dans ce monde. Les paraboles opèrent un travail sur ces valeurs en les subvertissant et dévoilent ainsi un réel, quelque chose de *déréférentialisé*, d'invérifiable dans le monde objectif. En langage parabolique, ce qui fait effet valeur est délogé et se déplace sur la promesse d'une récolte exagérément abondante malgré les échecs (v. 8.32), sur la présence d'un trésor qui attend d'être trouvé (v. 44), sur une immensité déjà en cours de réalisation (v. 33), sur une justice déjà en place (v. 29-30.47-48), sur une joie à vivre déjà donnée (v. 44). La *parole du Royaume*, par les écarts qu'elle creuse, ne permet plus de demeurer dans un monde où *l'ennemi* (v. 25) a le dernier mot, où les ivraies restent *des ivraies* (v. 29-30). Elle met à distance d'une perception manichéenne du monde et fait sortir d'une opposition bien/mal, vie/mort, beaux/pourris. La parole du monde sur le monde perd de sa valeur au profit de la *parole du Royaume* devenue la valeur des valeurs portée à la compréhension du lecteur. La *parole du Royaume* arrache le Sujet de sa soumission à la dualité des ivraies qui s'imposent au blé et l'appelle à occuper une autre place d'où il n'a ni le pouvoir de trier, ni la puissance de le faire sans « déraciner le blé en même temps » (v. 29). Une parole extérieure aux auditeurs – celle du maître de maison v. 27 – redessine une nouvelle place pour chaque élément. La place des serviteurs n'est pas de faire le tri (v. 29), la place des ivraies est d'ores et déjà vouée au feu (v. 30), la place des blés est dès maintenant promise au grenier (v. 30). Dans cette existence où blé et ivraies se côtoient, le rapport au monde qu'exerce l'humanité n'est pas raconté comme étant le tout. L'humanité se dit en termes de non-pouvoir, de limites. Il ne s'agit plus de s'éloigner du maître pour *faire* seuls (v. 29) mais de *laisser* (ἀφίημι v. 30)¹²⁷⁹, d'obéir à une parole qui dit *non* (οὐ v. 29).

¹²⁷⁸ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 15.

¹²⁷⁹ Le verbe ἀφίημι / *laisser* (litt. *laisser aller*) est utilisé deux fois dans le chapitre 13 : « laissez croître ensemble » (v. 30) et « alors, laissant les foules » (v. 36). À deux reprises, le verbe signale un abandon. Dans un

Aucune autre consigne ne complète celle-ci, rien ne vient combler ce manque creusé par la réponse du maître. Les serviteurs n'ont rien d'autre à *faire* que de ne pas occuper la place de celui qui fait. Auditeurs de leur maître, ils restent devant lui en état de demande (v. 28). Quelle est donc sa volonté ? θέλεις οὖν ; (v. 28). Sa volonté n'est pas de leur faire faire quelque chose mais de les vider du désir de trier, qui leur est inhérent, pour faire place à un abandon. La *parole du Royaume* met l'auditeur à distance de son désir de *faire* pour le placer en situation de *demande*, puis de *réception* de quelque chose dont il n'est ni l'origine ni la cause. Le don – thème massivement traité en récit parabolique – se substitue à la causalité, il ne s'agit plus de récompense mais de gratuité.

Dans ce cheminement qui mène de la volonté de *faire* à une demande, voire à une réception, la figure des disciples apparaît primordiale non seulement dans le récit qui en est fait mais également dans la capacité de ce récit à agir sur le lecteur. Fortin souligne également l'importance des figures liées à l'écoute de la parole dans sa lecture de l'évangile de Luc et notamment de leurs parcours. Dans sa perspective, Luc raconte aussi comment la parole peut atteindre la personne, comment celle-ci chemine jusqu'à l'humain. Elle nomme « effet Théophile » cet impact de la parole évangélique dont elle explique les retours sur le lecteur.

« Les parcours ainsi constitués dans les textes ont mis en pratique l'effet Théophile au cœur même de la démarche de lecture : les figures, ainsi élaborées, ne pouvaient que rebondir sur le lecteur, le rejoindre d'une manière ou d'une autre dans son temps et son espace, ouvrant l'interrogation sur l'écoute déployée dans le lecteur. »¹²⁸⁰

Il semble désormais évident que l'effet parabole procède de la même manière en agissant sur ses auditeurs. Le parcours des disciples raconté en Mt 13 laisse des traces dans le texte. Ainsi de leur première question après l'écoute de la parabole du semeur, le lecteur perçoit une première secousse en eux (v. 10). Le lecteur ignorait que les disciples se trouvaient parmi les auditeurs, eux-mêmes ne savent pas se situer correctement à l'écoute de ce discours : le lieu d'où ils parlent n'est pas défini, ils en ignorent les contours exacts. Un deuxième flot de paraboles poursuit le travail d'ébranlement *en eux* et finit par les inclure dans un circuit de la parole dont ils s'estimaient absents (v. 36). Ils ont quitté leur place initiale et se déplacent.

premier temps le verbe, en langage parabolique, raconte l'abandon d'une volonté de séparer, de distinguer les blés des ivraies. Dans un second temps, le verbe raconte l'abandon d'une volonté de retenir les foules : Jésus *laisse aller* les foules. En ce sens, on peut dire la *parole du Royaume*, comme l'homme qui parle, n'est pas en mesure de forcer l'écoute : tous les deux, après avoir parlé, *laissent aller*.

¹²⁸⁰ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 299.

Leur parcours laisse des traces, dont celles de la demande et du rapprochement au Maître¹²⁸¹. Effet attraction et effet participation s'associent pour livrer au lecteur des indices sur l'agir de la *parole du Royaume*. Les déplacements des disciples, dans le temps du parler en paraboles et dans l'espace que Jésus leur assigne, attestent qu'ils perçoivent quelque chose de cette parole, qu'elle ne les traverse pas sans les marquer jusque dans leur corps qui se mettent en mouvement. Le contraste avec l'immobilité des foules valorise particulièrement ce mouvement des corps. L'insistance de la voix à parler assure qu'il y a quelque chose à prendre de cette parole, une rencontre à vivre. Dans cette perspective, l'intervention finale des disciples expose ici la dernière étape de leur parcours d'écoute. *Oui*, ils ont *compris toutes ces choses* (v. 51) raconte Mt 13 : ils ont *vu, entendu* et *compris* qu'une parole leur était donnée. Il ne s'agit plus de vouloir faire quelque chose (comprendre pourquoi Jésus parle ainsi), ni même de demander des explications (sur la parabole des ivraies) mais d'accueillir la *parole du Royaume*. Leur *oui* accuse réception de leur rencontre avec le Sujet qui anime le texte. Leur position de départ – regards extérieurs à la scène, détachés des foules – les raconte pleins de leur certitude. Alors que leur présence n'était même pas signifiée en début de récit, ils se démarquent, sûrs de leur bon droit et de leur statut de disciple qui les distingue des autres. Eux savent, ils n'ont pas besoin qu'on leur parle en paraboles. Ce savoir les comble et empêche tout retentissement nouveau. Cette assurance propre à celui qui est convaincu de savoir vacille au fil du récit. Le verset 36 assure qu'après quelques paraboles, ils sont happés par la parole en mouvement. Ne parvenant plus à intégrer dans leur raisonnement ce qu'ils entendent, ils cherchent à comprendre, non plus ce langage, mais cette histoire-là, précisément la parabole des ivraies qui les déloge de leur volonté de *faire*. Il ne s'agit donc plus de *faire* pour eux, ils sont vidés de cette ambition-là. Il s'agit maintenant de *laisser croître* leur demande à l'intérieur de la *parole du Royaume*, là où le Sujet offrant repose. Au v. 36 les disciples ne comprennent pas ce qui se dit et ils se reconnaissent en manque devant le Maître qui les nourrit encore de paraboles. Leur parcours s'achève au verset 51 après un nouveau flot parabolique qui achève de les inclure dans le circuit de la parole. Totalelement déplacés de leur certitude, ils sont vidés de leur langage. Seul un *oui* sort de leur bouche. Ils ne parlent plus pour nommer les choses, mais un mot suffit pour dire non pas ce qu'ils ont reçu, mais qu'ils l'ont effectivement reçu. Peut-être le lecteur découvrira par la suite comment les disciples ont acquis à leur tour un langage pour parler à partir de ce qu'ils ont vécu. Peut-être qu'après avoir réceptionné la parole, ils en deviendront non pas les possesseurs mais les serviteurs,

¹²⁸¹ Les v. 10 et 36 associent tous les deux le verbe προσέρκομαι / *s'approcher de* à une attitude de demande.

capables à leur tour de « faire sortir de [leur] trésor des choses neuves et des choses vieilles » (v. 52). Mais en Mt 13, alors que la *parole du Royaume* se donne, la figure des disciples fait porter l'attention du lecteur sur l'écoute de cette parole. La mise en récit de leur écoute et de ses effets en eux agit sur le lecteur. Parce que le lecteur n'a pas accès à l'intériorité des personnages, il perçoit leur écoute à ses retentissements jusque dans leurs corps et leur langage. Aux effets que ce parler en paraboles produit sur eux, le lecteur est orienté vers le parcours que sa propre lecture creuse en lui. Il y a de multiples modalités du *voir*, de l'*écoute* et de la *compréhension* de la parole, différentes trajectoires sont possibles. Mt 13 raconte la parole reçue à partir de ce que les disciples sont.

« Il ne s'est pas agi d'extraire des *personnages* des récits pour en faire des modèles à imiter ou à reproduire. Nous n'avons pas isolé les acteurs des parcours textuels pour les ériger en archétypes accessibles en eux-mêmes. »¹²⁸²

Dans une même perspective, les disciples ne fonctionnent pas en Mt 13 comme des modèles d'écoute qui piègeraient le lecteur et limiteraient l'interaction texte/lecteur à un jeu d'influences morales. Le parcours d'écoute tracé par la figure des disciples a pour cible le Sujet lisant mais vise à s'inscrire dans le temps et l'espace du Sujet, c'est-à-dire qu'il ne peut faire acte de signification que dans l'existence du lecteur, à travers son épaisseur humaine. Le Sujet peut recevoir la parole à partir de ce qu'il est, c'est la promesse portée par la figure des disciples. C'est un tracé pour un tracé, pas pour un objet à reproduire. Interpréter ce cheminement comme un accusé réception de l'effet parabole permet au Sujet de lire ce qui *en lui* fait effet et de laisser résonner la *parole du Royaume*. La mise en récit de Mt 13 interroge la capacité du lecteur à écouter et à comprendre *toutes ces choses*, lui signalant au passage un foisonnement de difficultés et d'impossibilités à le faire par lui-même. La parabole est pour ainsi dire dépossédée d'elle-même et prend valeur d'annonce, capable de faire parler à nouveau et autrement la *parole du Royaume*. La parabole, souvent investie d'une leçon à décrypter pour mener une vie bonne, ne peut pas être détachée de l'acte de lecture au risque d'être objectivée et de devenir une morale. Imbriquée dans une mise en récit, elle participe au tracé de la *parole du Royaume* et permet d'en reconnaître le parcours en texte et hors texte, d'en prolonger les méandres jusque dans l'existence du Sujet lisant.

« Ce que nous rencontrons sur le chemin, c'est notre propre position de lecteur, de récepteur, ce sont nos propres structures : le texte nous révèle la

¹²⁸² Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 299.

mesure de notre *capax Dei*, il nous en dévoile mille facettes à travers mille parcours. À nous d'avancer avec le texte, de grandir avec lui, comme le dit Grégoire le Grand. »¹²⁸³

L'allusion à la croissance simultanée du Sujet et des Écritures permet de reconnaître dans le cheminement de la parole en Mt 13 « une visite des temps et des espaces de l'humain qui reçoit le don »¹²⁸⁴, une incarnation de la parole. Le parcours de la parole jusqu'aux disciples interroge les conditions de réception de la parole. Ce *corpus mixtum* dont Mt 13 prend acte et que le paraboliste lui-même atteste, ne trouve pas de véritables explications. Si les paraboles expriment le désir, permettent de le dévoiler, elles n'y parviennent pas toujours. Ainsi les textes encadrant le discours en paraboles aident à mesurer cette réception impossible. En 12,46-50 la mère et les frères de Jésus sont empêchés de participer à la circulation de la parole enseignée. Dans ce bref récit, on réclame le fils ou le frère, on pense posséder le lien indéfectible qui unit à Jésus. La parole ne peut pas circuler, elle ne trouve aucune brèche par où passer. Il n'y a pas d'espace pour elle, pas d'*écart* où elle pourrait agir. La parole ne peut pas circuler *entre* eux et Jésus. La distance est devenue séparation : mère et frères restent à l'extérieur. Aucune attente de la parole enseignée n'est signalée chez les membres de la famille en présence : pleins de leurs liens biologiques à Jésus, ils n'ont pas de place pour recevoir autre chose. Dans le court épisode qui suit immédiatement le discours en paraboles et se déroule dans la patrie de Jésus, les liens sociaux prennent cette fois le dessus. Les auditeurs en présence s'interrogent faussement sur l'identité de cet homme : « n'est-il pas ? », « sa mère ne s'appelle-t-elle pas ? », « ses sœurs ne sont-elles pas ? » (v. 55-56). Leurs questions ne traduisent pas leur déstabilisation mais au contraire leur conviction, celle de savoir qui est réellement cet homme. Dans cette terre il n'est question que de certitudes déguisées en stupéfactions (ἐκπλήσσεσθαι / *être stupéfaits* v. 54)¹²⁸⁵. Les compatriotes ne sont pas déplacés par la parole entendue, ils restent fermés sur leur propre lecture de l'événement et par eux, Jésus est condamné au monologue. Sa parole ne parvient pas à atteindre les auditeurs et encore moins à les déplacer. Aucun parcours – en famille comme en patrie – ne peut être tracé, chacun reste *in situ*. Ils ont eu accès à la parole enseignée mais sont restés prisonniers

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 301.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p. 301

¹²⁸⁵ Les deux seuls autres occurrences du verbe ἐκπλήσσομαι / *être stupéfait* se trouvent en 7,28 (après l'enseignement, les foules sont stupéfaites) et en 19,25 (l'épisode du jeune homme riche à la fin duquel les disciples sont stupéfaits). Ainsi le verbe ne désigne pas une attitude en soi nuisible à la reconnaissance de l'identité de Jésus mais la mise en récit de ce sentiment raconte en 13,54-58 comment les compatriotes sont empêchés de transformer cette stupéfaction en une expérience existentielle. Il ne suffit donc pas d'être stupéfait, de s'interroger sur son identité pour être traversé par sa parole.

de leurs compréhensions premières. Le Sujet lisant est prévenu : il est invité à lire ce discours vidé de ses systèmes de conviction, débarrassé de sa précompréhension de la parole. Matthieu raconte donc des impossibilités à devenir terre d'accueil pour la parole et insiste sur le vide nécessaire à sa réception.

« Car pour prendre, il faut avoir les mains vides, il faut que déjà le vide soit l'instance à partir de laquelle il est possible de recevoir. Pour parler, il faut quitter ce que l'on a à dire – tel le discours sur la mort de Jésus des disciples d'Emmaüs – et être transformé par une parole qui brûle nos mots inutiles sur son passage. »¹²⁸⁶

Cette lecture des disciples d'Emmaüs invite à déceler dans la figure des disciples en Mt 13 un passage du plein au vide, un espace que le parler en paraboles finit par creuser pour circuler et atteindre son auditeur. En 13,17 Matthieu explique que certains ont désiré voir et n'ont pas vu. Mais le discours en paraboles suscite des attractions que l'enseignement délivré en amont et en aval n'a pas pu créer. Au cours du discours en paraboles, aucun personnage présent n'est textuellement identifié comme exclu de la compréhension de la parole : les disciples expérimentent l'événement et les foules se rassemblent autour de Jésus, elles l'entendent. Après avoir enseigné en milieu fermé et avoir laissé mère et frères à l'extérieur (12,46-50), Jésus parle autrement et pour la première fois la parole qu'il enseigne se dit en paraboles. En parlant ainsi, il déroute, désamorce ses auditeurs qui sont contraints eux aussi de comprendre autrement. Ce langage impose une distance qui s'avère nécessaire pour la circulation de la parole. Dès le début de son récit, Matthieu met en garde le lecteur : les personnages agglutinés les uns aux autres, circonscrits à la limite de la terre ne peuvent devenir auditeurs (v. 1-2). Le rassemblement de ces foules ne suffit pas à fournir les bonnes conditions pour tenir un discours public, Jésus doit s'en détacher, laisser de la distance. Il ne suffit pas d'être là, encore faut-il se tenir en situation de recevoir. Jésus doit monter en un lieu vide – une barque – et se tenir seul face aux foules. La précision avec laquelle Matthieu ouvre sa mise en récit rend attentif aux conditions de la réception de la parole. Pour qu'elle puisse retentir, il faut une distance entre celui qui parle et celui qui écoute, un vide qui garantit la possibilité de ses effets. La parole ne vient pas du lieu où se tient la foule, elle vient d'ailleurs. Le rapport à l'espace préfigure un certain rapport à soi pour l'auditeur : la parole ne peut l'atteindre que dans la mesure où il se vide pour l'accueillir. Le langage parabolique crée cet espace, il instaure des écarts pour faire place à la *parole du Royaume*. En parlant en oblique, en

¹²⁸⁶ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 42.

modifiant le rapport entre le mot et la chose, le parler en paraboles détermine des espaces nouveaux où les ondulations du récit parabolique peuvent résonner. En entrant en paraboles, l'auditeur pénètre des représentations où les valeurs usuelles ne donnent plus le sens absolu, il se trouve en situation de demande, délogé de son *vouloir faire*. Ce langage pointe exactement les limites qui le constituent. En lui désignant ses faiblesses, Mt 13 raconte au Sujet lisant son incapacité à accéder par lui-même au Sujet qui l'anime. La rencontre n'a pas lieu sur décision, elle est donnée. Mt 13 raconte en effet la connaissance des « mystères du Royaume des cieux » (v. 11) comme étant fondamentalement un don. Entrer dans le circuit de la *parole du Royaume* ne relève pas ici de la décision. Aucune figure ne présente les marques de la volonté – du *faire* – pour accéder à cette parole. Aucun parcours n'a laissé d'indices sur la capacité humaine à comprendre la *parole du Royaume* : même la désirer n'a pas suffi aux « nombreux prophètes et justes » (v. 17). Seul *il* est présenté comme celui qui peut créer l'espace nécessaire à la parole, trouver un lieu où la faire circuler. Cette connaissance qui *est donnée* (δέδοται v. 11) réclame la reconnaissance d'un manque que l'homme seul n'est pas capable de creuser.

« Ce possible survient, surgit au cœur de l'humain sans qu'on sache comment, ni à quel moment exactement, sans qu'on le contrôle, sans qu'on puisse comprendre vraiment d'où cela vient. "Dieu" est l'envers de l'impossible de l'humain, il est ce par quoi se dénoue l'espace bloqué ; il est le bien involontaire de l'humain, au-delà ou en deçà d'une décision ; il est ce qui nous emporte en un lieu de libération malgré nous. »¹²⁸⁷

Cette remarque de Fortin permet de lire le parcours des disciples en Mt 13 comme un parcours qu'ils effectuent à leur insu. Leur chemin d'écoute ne laisse en effet aucune trace dans le texte d'une prise de décision ni même d'un consentement. Tout se passe comme s'ils étaient livrés au langage parabolique, qu'ils en étaient un des terrains d'action raconté de manière privilégiée au lecteur. Les disciples laissent croître en eux la *parole du Royaume* mais leur *laissé croître* ne constitue pas un *faire*, il est un don reçu et reconnu du bout des lèvres (v. 51). Les disciples ne décident pas d'entrer en paraboles, convaincus qu'ils sont de n'en être même pas la visée (v. 10). L'expérience parabolique à laquelle ils s'abandonnent ne relève pas de leur volonté : ils veulent comprendre et obtenir des explications (v. 36). Mais en fin de discours, force est de constater qu'il s'est passé quelque chose en eux qui a échappé aux mots et ne se dit que dans l'énonciation. La parole parlée vient d'ailleurs et vise l'existence de

¹²⁸⁷ Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op.cit., p. 189.

son auditeur. Elle le convoque dans son intimité, sa relation au monde et aux autres, là où quantité d'obstacles propres à chacun peuvent empêcher la rencontre. Le parcours des disciples en Mt 13 raconte au lecteur cette capacité de Dieu à agir à l'insu de l'homme, à traverser ses impossibilités et creuser en lui un espace rendu disponible aux résonnances de sa parole. La mise en récit des paraboles témoigne de la réception du don de la parole, elle en porte les traces. Mt 13 se fait l'annonce du don de la *parole du Royaume* mais ne possède pas ce don. En racontant les trajectoires empruntées par la parole pour atteindre l'humain, Mt 13 raconte aussi l'éveil de son attente chez les hommes et les femmes de ce temps-là et de cet espace-là. Il raconte la croissance simultanée d'un Sujet demandant et d'un Sujet offrant, d'un désir qui dévoile le Désir, d'une rencontre rendue possible. Parce que le récit révèle au Sujet lisant sa propre attente de la parole, Mt 13 présente à ce Sujet demandant une véritable écriture du désir dans laquelle circule un Sujet offrant. Le langage parabolique est mobilisé ici comme un conducteur de réel, une modalité de la parole qui permet de creuser un espace disponible à la rencontre entre ces deux Sujets.

CONCLUSION

Il faut clore maintenant ce parcours, non pas pour statuer sur la meilleure des interprétations du discours en paraboles, mais plutôt pour relever les principaux éléments mis en lumière. Dans un premier temps, l'état de la question a permis de déceler les impasses auxquelles la recherche était confrontée avec ce corpus. Les explications que celle-ci propose, au sujet des auditoires et même des fonctions des paraboles, ne suffisent pas à rendre compte de ce discours de manière pleinement satisfaisante. Tout semble se passer comme si le texte de Mt 13 résistait à une explication unique et globale.

L'exégèse a permis dans un deuxième temps de situer les enjeux du texte au plan existentiel et de l'envisager comme un récit qui cherche avant tout à susciter une forme de lien au personnage principal. L'histoire de Mt 13 – ses sources éventuelles, sa transmission et sa rédaction – a montré combien le langage parabolique était malléable et combien il pouvait se livrer aux auditeurs sans jamais se laisser totalement capturer par telle ou telle de leurs interprétations. L'histoire de cette langue imagée – ses origines et ses différentes traductions – a convaincu de l'importance de considérer Mt 13 comme un récit à forte dimension pragmatique, un texte qui recherche instamment la transformation de son auditeur/lecteur.

La question des valeurs s'est posée alors nécessairement, dans les nombreuses interactions que le texte sollicite. L'application systématique de la *Poétique des valeurs* a confirmé cette nécessité en mettant en évidence l'expérience existentielle que visait le parler en paraboles. Les valeurs sélectionnées servent à subvertir la réalité dont elles sont issues et à produire des écarts de sens que le texte incite à laisser travailler. En favorisant l'expression de quelque chose qui leur échappe, les valeurs mobilisées laissent entr'apercevoir le réel véhiculé par le langage parabolique. Cet effet, propre à la parabole, est inscrit dans le texte qui en porte d'ailleurs les marques. Les parcours empruntés *en* texte par le langage parabolique débordent et cherchent une prolongation chez le lecteur.

C'est dans l'univers extradiégétique qu'il a finalement fallu basculer pour percevoir l'intensité du désir dont témoigne Mt 13. Les chemins d'écoute, laborieusement construits *en* texte, ont la capacité d'atteindre le lecteur en creusant, *en* lui, un espace d'accueil pour la parole du Royaume. Par l'imaginaire qu'elles déploient, les paraboles jouent sur les écarts interprétatifs, misent sur un délogement des interprétations habituelles de la réalité : elles offrent au lecteur de se la réapproprier en laissant la gratuité supplanter la récompense, en substituant le don à la

causalité. Mt 13 raconte cette descente du langage parabolique dans l'existence, cette rencontre entre un Sujet demandant et un Sujet offrant. Un tel langage véhicule le désir de Dieu pour l'homme et éveille le désir de l'homme pour Dieu : il parle la parole du Royaume.

Le Royaume des cieux, à la fois sujet et objet de la parole, est omniprésent, il est porté par un locuteur entièrement voué à son service. Dans ce texte-là, l'auditeur/lecteur est soumis à un flot de paraboles qui lui apprend d'abord avec quel désir et insistance son serviteur veut lui faire entendre la parole du Royaume. Ici, nulle connaissance supplémentaire à acquérir, l'auditeur/lecteur n'est pas élève à enseigner mais Sujet à éveiller. Avant d'être instruit, Mt 13 raconte que cet auditeur/lecteur sera atteint, touché par le Royaume. Autrement dit, le Royaume des cieux se donne au cours d'une expérience parabolique qui échappe au langage mais qui en garantit la pertinence dans la réalité présente de l'auditeur/lecteur. Ce Royaume instaure une relation de type don/réception qui déloge d'une compréhension du monde où les valeurs mesurent, pèsent et soupèsent en permanence les hommes, leur manière de dire et d'agir. Une autre parole essaie de se faire entendre, de trouver un espace où parler gratuité et surabondance. Le Royaume des cieux se situe dans ces va-et-vient entre une parole agissante et un Sujet écoutant, il se tient au fondement de la rencontre entre ce qui est donné et ce qui peut être reçu. L'expérience du Royaume engendre un disciple du Royaume non pas selon un ordre chronologique mais de manière concomitante. L'expérience de la parole du Royaume laisse des traces en profondeur de l'existence, elle n'y circule pas sans laisser quelques indices susceptibles de mener à elle. Ainsi devenir disciple du Royaume n'est pas une gageure que quelques disciples auraient brillamment relevée mais une reconnaissance de cette expérience déstabilisante, qui creuse *en soi* laissant sortir « des choses neuves et des choses vieilles » (13,52).

Il faut finalement réaffirmer l'impossibilité de l'étude à enfermer ce texte dans une signification qu'il réclame pourtant. Mt 13 porte en lui-même la preuve qu'une interprétation peut toujours être dépassée et démontre depuis longtemps sa résistance à une telle captation par le lecteur. Iser a parlé de *l'appel du texte* pour décrire la précieuse indétermination du texte littéraire, celle-là même qui confie au lecteur la réalisation d'une signification :

« L'indétermination enclenche l'imaginaire du lecteur et l'engage à accomplir l'intention dont le texte est dépositaire. Cela signifie aussi que l'indétermination est au fondement d'une structure textuelle qui prend toujours et préalablement le lecteur en ligne de compte. [...] La sémiotique

nous apprend qu'au sein d'un système, l'élément manquant est en soi important. Appliquons ce précepte au texte littéraire et disons que ce qui le caractérise en général, c'est de ne pas formuler ses intentions. Le plus important est passé sous silence. S'il en est ainsi où se place l'intention du texte ? Dans l'imagination du lecteur. »¹²⁸⁸

Cette indétermination dont parle Iser constitue la dynamique du langage parabolique, mise à l'épreuve en Mt 13. Ce récit, loin de formuler clairement une vérité au sujet du Royaume des cieux, se présente comme structurellement dépendant de son auditeur/lecteur : en Mt 13, la parole du Royaume ne se parle pas en dehors d'un langage parabolique, le Royaume des cieux n'advient pas hors histoire et hors expérience existentielle. Pour paraphraser Iser, Mt 13 fait passer sous silence le plus important, ce à quoi les disciples disent *oui*. En réclamant son implication par l'imaginaire, le texte de Matthieu fait du lecteur son partenaire privilégié, sa condition *sine qua non* pour témoigner de la parole du Royaume. Ce discours ouvre, plus ou moins difficilement, des espaces d'accueil possibles pour cette parole. Il creuse continuellement des écarts afin que les ondulations du texte puissent résonner dans l'existence du lecteur. Il cherche, sans répit, la moindre brèche qui laisserait passer le Royaume des cieux. Mt 13 exhibe l'appel de la parabole : *celui qui a des oreilles, qu'il entende !*

¹²⁸⁸ Wolfgang ISER, *L'appel du texte*, op.cit., p. 56-57.

BIBLIOGRAPHIE

I. Dictionnaires – Grammaires

BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec – Français*, Paris, Hachette, 1950⁴⁴.

BLASS Friedrich – DEBRUNNER Albert – REHKOPF Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976¹⁴.

CARREZ Maurice, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible », 2009⁶.

CARREZ Maurice – MOREL Maurice, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève / Paris, Labor et Fides / Société Biblique Française, 1992⁴.

CHARAUDEAU Patrick – MAINGUENEAU Dominique (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

DUBOIS Jean (dir.), *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1972.

DUCROT Oswald – TODOROV Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

DUPRIEZ Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires, (Dictionnaire)*, Paris, Union générale d'Éditions, coll. « 10/18 », Paris, 1984.

GREIMAS Algirdas-Julien – COURTES Joseph, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, coll. « Langue – Linguistique – Communication » (3), 2006⁷.

KITTEL Gerhard – FRIEDRICH Gerhard (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I-X, Grand Rapids (MN), Eerdmans, 1964-1976.

LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, 4 vol., Paris, Hachette, 1877.

RAGON Ernest, *Grammaire grecque*, Paris, Éditions de Gigord, 1979¹⁵.

REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, t. 1-2-3, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1998.

REY-DEBOVE Josette – REY Alain (dir.), *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1996.

RIEDEL Martin – PELLAT Jean-Christophe – RIOUL René, *Grammaire méthodique du français*, Paris, P.U.F., coll. « Linguistique nouvelle », 1996².

II. Textes bibliques – Textes anciens

La Bible de Jérusalem, trad. de l'École biblique de Jérusalem (collectif), Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

La Bible, Nouveau Testament, trad. J. GROSJEAN – M. LETURMY, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1971.

La Bible. Parole de vie, trad. coll., Paris, Éditions de l'Alliance Biblique Universelle, 2000.

La Nouvelle Bible Segond, trad. coll., Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2008.

Traduction Œcuménique de la Bible, trad. coll., Paris, Cerf / Alliance Biblique Universelle, 1994⁵.

ALAND Kurt (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis editis*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1996¹⁵.

ARISTOTE, *Rhétorique*, intro. M. MEYER, trad. C.-E. RUELLE, notes B. TIMMERMANS, Paris, Le Livre de Poche, 1991.

ARISTOTE, *Poétique*, éd. critique de M. MAGNIEN, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

BENOIT Pierre – BOISMARD Marie-Émile, *Synopse des quatre Évangiles en français*, t. II, Paris, Cerf, 1972.

BOVON François – GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1997.

CALVIN Jean, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, t.1, *Sur la concordance ou Harmonie composée de trois évangélistes asçavoir S. Matthieu, S. Marc et S. Luc*, Paris, C. Meyrueis, 1854-1855.

CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate VI*, éd. critique P. DESCOURTIEUX, Paris, Cerf, SC (446), 1999.

ELLIGER Karl – RUDOLPH Wilhelm (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990⁴.

ESOPÉ, *Fables : Aesop*, trad. T. JAMES – G. TYLER, Pennsylvanie (PA), The Franklin Library, 1984.

GALAND DE REIGNY, *Parabolaire*, Paris, Cerf, SC (378), 1992.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4-5. Contre Julien*, éd. critique J. BERNARDI, Paris, Cerf, SC (309), 1983.

GUILLAUMONT Antoine – PUECH Henri-Charles – QUISPEL Gilles, *The Gospel According to Thomas. Coptic Text Established and Translated*, Leiden, Brill, 1959.

HENNE Philippe, *Introduction à Origène, suivie d’une Anthologie*, Paris, Cerf, coll. « Initiations aux Pères de l’Église », 2004.

HERMAS, *Le pasteur*, éd. critique P. HENNE, Paris, Cerf, SC (53), 1997.

HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, I, éd. critique J. DOIGNON, Paris, Cerf, SC (254), 1978.

KNOX Wilfred L., *The Sources of the Synoptic Gospels*, (2 vol.), Louvain, Éditions J. Heuschen, 1957.

MOULTON William F. – GEDEN Alfred S., *Concordance to the Greek New Testament*, Londres/New York, T & T Clark, 2002⁶.

NESTLÉ Eberhard – ALAND Kurt (éd.), *Novum Testamentum Graece, Editio XXVII*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, I, éd. critique R. GIROD, Paris, Cerf, SC (162), 1970.

ORIGÈNE, *Les Écritures, océan de mystères (Exégèse spirituelle)*, t. V, *Les Paraboles évangéliques*, éd. critique A. ÉGRON, Paris, Cerf, coll. « Trésors du christianisme », 2009.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, II, éd. critique M. BORRET, Paris, Cerf, SC (136), 2011³.

PASCAL Blaise, *L'Art de persuader*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2001.

PLATON, *La République*, éd. critique G. LEROUX, Paris, Flammarion, coll. « Philosophie », 2002.

QUINTILIEN – PLIN LE JEUNE, *Œuvres complètes*, éd. critique de M. NISARD, Paris, F. Didot, coll. « Auteurs Latins », 1865.

RAHLFS Alfred – HANHART Robert (éd.), *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SAINT ANSELME, *Entretiens spirituels (De similitudinibus) de Saint Anselme*, Lille/Paris, Desclée de Brouwer/Lethielleux/Abbaye de Maredsous, coll. « Pax » (18), 1924.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres Complètes traduites pour la première fois sous la direction de M. Jeannin, t.VII*, Bar-le-Duc, L. Guérin & Ce Éditeurs, 1865.

SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Livre de vie » », 1998.

SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur saint Matthieu*, t. I, Paris, Cerf, SC (242), 1977.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques*, Paris, Migne, coll. « Les Pères dans la foi », 1996.

VIRGILE, *Géorgiques*, trad. E. de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1998.

ZAPHIRIS Gerasimos-Chrysostomos, *Le texte de l'Évangile selon Saint Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie comparées aux citations des Pères et des théologiens grecs du II^e au XV^e siècle*, Gembloux, Duculot, 1970.

III. Études bibliques et littéraires

ABRAMS Meyer Howard – HARPHAM Geoffrey Galt, *A Glossary of Literary Terms*, Boston (MA), Wadsworth, 2012¹⁰.

ACHTEMEIR Mark, « Matthew 13:1-23 », *Int* 44 (1990), p. 61-65.

ADAM Jean-Michel, *Le Texte narratif : traité d'analyse pragmatique et textuelle des récits*, Paris, Nathan, 1994.

ADAM Jean-Michel, *Le récit*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? » (2149), 1999⁶.

ADAM Jean-Michel – REVAZ Françoise, *L'Analyse des récits*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Mémo » (22), 1996, p. 63-77.

AERTS Lode, *Gottesherrschaft als Gleichnis ? Eine Untersuchung zur Auslegung der Gleichnisse Jesu nach Eberhard Jüngel*, Francfort, Peter Lang, 1990.

ALLISON Dale C., *Studies in Matthew. Interpretation Past and Present*, Grand Rapids, Michigan (MN), Baker Academic, 2005.

ALMEIDA Yvan, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du langage religieux*, Louvain / Paris, Peeters / Cerf, 1978.

ANDERSON Janice Capel, *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again*, Sheffield, JSOT Press, JSNT SS (91), 1994.

ANGENOT Marc, *La Parole pamphlétaire : contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1991 (1962).

BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1957.

BACHELARD Gaston, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 2010 (1943).

BACON Benjamin Wisner, « The Matthean Discourses in Parable, Mt. 13: 1-52 », *JBL* 46 (1927), p. 237-265.

BACON Benjamin Wisner, *Studies in Matthew*, Londres, Constable and Company, 1930.

BAL Mieke, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, University of Toronto Press, 1985.

BARBOTIN Edmond (dir.), *Qu'est-ce qu'un texte ? Éléments pour une herméneutique*, Paris, Corti, 1975.

BARONI Raphaël, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 2007.

BARTHES Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1953.

BARTHES Roland, *Essais Critiques*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1964.

BARTHES Roland, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1970.

BARTHES Roland, *Le Plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

BATAILLON Louis-Jacques, « Similitudes et exempla dans les sermons du XIII^e siècle », in K. WALSH – D. WOOD (éd.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, Blackwell, SCH (4), 1985, p. 191-206.

BATTAGLIA Oscar, *Le parabole del Regno. Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parabole del cap. 13 di Matteo*, Assise, Cittadella Éditions, 1985.

BAUDLER Georg, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu - ein Zugang zum Glauben*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1988.

BAUER David R., *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*, Sheffield JSOT Press, JSNT SS (31), 1989.

BENOIT Pierre, *L'Évangile selon S. Matthieu*, Paris, Cerf, 1950.

BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.

BERGANT Francisco, « Discurso parabolico de Mateo. Estudio de redaccion e interpretacion teologia », *Teologica* 24 (1987), p. 5-27.

BERNARDI Jean, « 'Cent, soixante et trente' : Matthieu 13,8 », *RB* 98 (1991), p. 398-402.

BETTIOLO Paolo, « Predizione delle eresie, esortazione alla conversione, illustrazione della condotta cristiana: appunti sulla recezione di Mt 13,24-30 nelle chiese della Siria », *CrSt* 26 (2005), p. 173-188.

BETZ Otto, « Neues et Altes im Geschichtshandeln Gottes. Bemerkungen zu Matthäus 13, 51f », in H. FELD – J. NOLTE (éd.), *Das Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern*, Düsseldorf, Patmos, 1973, p. 69-84.

BOISIRVEN Joseph, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1955.

BONNARD Pierre, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002⁴.

BOOTH Wayne C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1983².

BORNKAMM Günther – BARTH Gerhard – HELD Heinz Joachim, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, WMANT (vol. 1), 1961.

BORSCH Frederick Houk, *Many Things in Parables. Extravagant Stories of New Community*, Philadelphie (PA), Fortress Press, 1989.

BOURDIEU Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

BOURDIEU Pierre, « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes* 246 (1966), p. 865-906.

BOURQUIN Yvan – MARGUERAT Daniel, *Pour lire les récits bibliques*, Paris / Genève / Montréal, Cerf / Labor et Fides / Novalis, 1998.

BOYARIN Daniel, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines judaïsme », 2011.

BOVON François, « Parabole d'Évangile, parabole du Royaume », *RTP* 122 (1990), p. 33-41.

BOVON François – ROUILLER Grégoire (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1975.

BRÉMOND Claude, *Logique du récit*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1973.

BRÉMOND Claude – LE GOFF Jacques – SCHMITT Jean-Claude, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, coll. « Typologie des sources du Moyen-Age occidental » (40), 1982.

BRIESKORN Norbert, « Mt 13, 24-30. Eine ideengeschichtliche Untersuchung », in J. DORE–C. THEOBALD (éd.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 37-49.

BROOKE George J. – KAESTLI Jean-Daniel (éd.), *La narrativité dans la Bible et les textes apparentés*, Louvain, Peeters, BETHL (149), 2000.

BROWN Jeannine K., « Direct Engagement of the Reader in Matthew's Discourses : Rhetorical Techniques and Scholarly Consensus », *NTS* 51/1 (2005), p. 19-35.

BÜHLER Pierre, « L'interprète interprété », in P. BÜHLER – C. KARAKASH (éd.), *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques » (28), 1995, p. 237-262.

BÜHLER Pierre, « La réception de la parabole du blé et de l'ivraie dans la période de la Réforme », *CrSt* 26/1 (2005), p. 265-278.

BÜHLER Pierre – HABERMACHER Jean-François (dir.), *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988.

BULTMANN Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

BULTMANN Rudolf, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque » (131), 1969.

BULTMANN Rudolf, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

BURCHARD Christoph, « Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle in Matthäus 13 », in *SNTU* 13 (1988), p. 5-35.

BURRIDGE Richard A., *What are the Gospels ? A comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge University Press, 1992.

CAIRD George B., *The Language and Imagery of the Bible*, Londres, Duckworth, 1980.

CAMACHO ACOSTA Fernando, « Las Parábolas del tesoro y de la perla (Mt 13,44-46) : Matices interpretativos », *Isidorianum* 11 (2002), p. 101-117.

CANVAT Karl – LEGROS Georges (dir.), *Les valeurs dans/de la littérature. Textes réunis par Karl Canvat et Georges Legros*, Presses Universitaires de Namur, coll. « Diptyque », 2004.

CARLSTON Charles E., « Proverbs, Maxims and the Historical Jesus », *JBL* 99 (1980), p. 87-105.

CARTER Warren, « The Crowds in Matthew's Gospel », *CBQ* 55/1 (1993), p. 54-67.

CARTER Warren, « Narrative/Literary Approaches to Matthean Theology : The "Reign of the Heavens" as an Example (Mt. 4.17-5.12) », *JSNT* 67 (1997), p. 3-27.

CARTER Warren, *Matthew and Empire. Initial Explorations*, Harrisburg (PA), Trinity Press International, 2001.

CARTER Warren, « Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in Two Matthean Parables », *Int* 56/3 (2002), p. 260-272.

CARTER Warren – HEIL John-Paul (éd.), *Matthew's Parables : Audience – Oriented Perspectives*, Washington (D.C.), Catholic Biblical Association of America, CBQ MS (30), 1998.

CATCHPOLE David R., « John the Baptist, Jesus and the Parable of the Tares », *SJT* 31/6 (1978), p. 557-570.

CAZEAUX Jacques, « Philon d'Alexandrie, exégète », in H. TEMPORINI – W. HASSE (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung*, Berlin / New York, de Gruyter, 1984, p. 157-226.

CERFAUX Lucien, « La connaissance des secrets du Royaume d'après Matt. XIII 11 et par. », *NTS* 2 (1955), p. 238-249.

CHARLES Michel, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1977.

CHARLES Michel, *Introduction à l'étude des textes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1995.

CHATMAN Seymour, *Story and Discourse : Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1978.

CHÉDOZEAU Bernard, « Lectures port-royalistes de la parabole de l'ivraie », *CrSt* 26/1 (2005), p. 279-295.

COHN Dorrit, *La transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1981.

COMBET-GALLAND Corina, « La Bible, le bruissement de ses langues, le grain de ses voix », *ETR* 83/1 (2008), p. 153-175.

COMPAGNON Antoine, *Le Démon de la théorie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2001.

CONZELMANN Hans – LINDEMANN Andreas, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (39), 1999.

COSTE Claude, *Roland Barthes moraliste*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

COTTER Wendy, « The parables of Mustard Seed and the Leaven : Their function in the Earliest Stratum of Q », *TJT* 8 (1992), p. 38-51.

COUSLAND Robert C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden / Boston / Köln, Brill, NovTSup (102), 2001.

COUTURIER Maurice, *La figure de l'auteur*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1995.

CROOK Zeba Antonin, « The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven : A Test-Case for the Two-Document, Two-Gospel, and Farrer-Goulder Hypotheses », *JSNT* 78 (2000), p. 23-48.

CROSSAN John Dominic, « Parable and Example in the Teaching of Jesus », *NTS* 18 (1971), p. 285-307.

CROSSAN John Dominic, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, New York (NY), Harper and Row, 1973.

CROSSAN John Dominic, « Structuralist Analysis and the Parables of Jesus », *Semeia* 1 (1974), p. 192-221.

CROSSAN John Dominic, « A Basic Bibliography for Parables Research », *Semeia* 1, (1974), p. 236-274.

CROSSAN John Dominic, « Hidden Treasure Parables in Late Antiquity », in G. MACRAE (éd.), *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers, One Hundred Twelfth Annual Meeting 28-31 October 1976, Stouffer's Riverfront Towers*, Saint Louis (MO), Scholar's Press, 1976, p. 359-379.

CROSSAN John Dominic, *Finding is the First Act : Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable*, Philadelphie (PA), Scholar's Press, 1979.

CUSIN Michel, « Parole et symptôme dans la parabole », », in J. DELORME (dir), *Parole – Figure– Parabole. Recherches autour du discours parabolique*, Presses Universitaires de Lyon, 1987, p. 37-48.

CUVILLIER Élian, « *Parabolè* dans la tradition synoptique », *ETR* 66/1 (1991), p. 25-44.

CUVILLIER Élian, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second évangile – Son arrière plan littéraire, sa signification dans le cadre de la rédaction marcienne, son utilisation dans la tradition de Jésus*, Paris, Gabalda, coll. « Études Bibliques », 1993.

CUVILLIER Élian, « Justes et petits chez Matthieu. L'interprétation du lecteur à la croisée des chemins », *ETR* 72/3 (1997), p. 345-364.

CUVILLIER Élian, « Jésus aux prises avec la violence dans l'Evangile de Matthieu », *ETR* 74/3 (1999), p. 335-349.

CUVILLIER Élian, *L'évangile de Marc*, Paris / Genève, Bayard / Labor et Fides, 2002.

CUVILLIER Élian, « La temporalité chez Paul », in A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT (dir.), *Paul. Une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (51), 2004, p. 215-224.

CUVILLIER Élian, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005.

CUVILLIER Élian, « Symbolique du mal et langage parabolique. La parabole du bon grain et de l'ivraie : raconter plus et comprendre mieux ? », in P. BÜHLER – D. FREY (dir.), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques » (n°44), 2011, p. 123-132.

DANTEN Jean, « La révélation du Christ sur Dieu dans les paraboles », *NRT* 77/5 (1955), p. 450-477.

DAUBE David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, Athlone Press, 1956.

DAUVILLIER Jean, « La parabole du trésor et les droits orientaux », *RIDA* 3/4 (1957), p. 1071-1075.

DAVIES Margaret, « The Kingdom of Heaven according to the First Gospel », *NTS* 27 (1980), p. 211-232.

DAVIES Margaret, *Matthew*, Sheffield, JSOT Press, 1993.

DAVIES William – ALLISON Dale, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1 (Mt 1-7), vol. 2 (Mt 8-18), vol. 3 (Mt 19-28), Édimbourg, T & T Clark, 1988, 1991, 1997.

DEHANDSCHUTTER Boudewijn, « La parabole de la perle (Matt. 13.45-46) et l'Évangile selon Thomas », *EThL* 55 (1979), p. 243-265.

DELCROIX Maurice – HALLYN Fernand (éd.), *Méthodes du texte : Introduction aux études littéraires*, Paris / Gembloux, Duculot, 1987.

DELORME Jean (dir.), *Parole – Figure – Parabole. Recherches autour du discours parabolique*, Presses Universitaires de Lyon, coll. « Linguistique et Sémiologie », 1987.

DELORME Jean (éd.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)*, Paris, Cerf, LeDiv (135), 1989.

DELVILLE Jean-Pierre, *L'Europe de l'exégèse au XVI^e siècle. Interprétations de la parabole des ouvriers à la vigne (Matthieu 20,1-16)*, Louvain, Peeters, BETHL (174), 2004.

DERETT John Duncan Martin, *Law in the New Testament*, Darton, Longman & Todd, 1970.

DETTWILLER Andreas, « La conception matthéenne de la foi (Mt 14/22-33) », *ETR* 73/3 (1998), p. 333-347.

DETTWILLER Andreas – KAESTLI Jean-Daniel – MARGUERAT Daniel, *Paul. Une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible » (51), 2004.

DEVREESSE Robert, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e testi » (141), 1948.

DIBELIUS Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1919.

DIDIER Marcel (éd.), *L'évangile selon Matthieu : Rédaction et théologie*, Gembloux, Duculot, BETHL (29), 1972.

DODD Charles Harold, *Morale de l'Evangile*, Paris, Plon, 1958.

DODD Charles Harold, *Les paraboles du Royaume de Dieu. Déjà là ou pas encore ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

DOLSO Maria Teresa, « La parabola della zizzania e il problema ereticale tra XII e XIII secolo », *CrSt* 26/1 (2005), p. 225-264.

DONAHUE John R., *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Philadelphie (PA), Fortress Press, 1988.

DONALDSON Terence L., « Guiding Readers - Making Disciples : Discipleship in Matthew's Narrative Strategy », in R. LONGENECKER (éd.), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1996, p. 30-49.

DORAN Robert, « A Complex of Parables : GTh 96-98 », *NovT* 29/4 (1987), p. 347-352.

DORIVAL Gilles, « Les formes et modèles littéraires », in B. POUDERON (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, 1*, Paris, Cerf, 2008, p. 139-188.

DOTY William G. « An Interpretation : Parable of the Weeds and Wheat », *Int* 25 (1971), p. 185-193.

DRURY John, *The Parables in the Gospels : History and Allegory*, New York (NY), Crossroad, 1985.

DSCHULNIGG Peter, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament : Die Gleichnisse d. PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament*, Berne, Peter Lang, 1988.

DUBOIS Jacques – ÉDELINE Francis – KLINKENBERG Jean-Marie (dir.), *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1978.

DUCROT Oswald, *Le Dire et le dit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

DUFAYS Jean-Louis, *Stéréotype et lecture*, Liège, Mardaga, coll. « Philosophie et Langage », 1994.

DUNN James D. G., *Jesus Remembered. Christianity in the Making, vol. I*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2003.

DUPONT Jacques, « Le chapitre des paraboles », *NRT* 89/8 (1967), p. 800-820.

DUPONT Jacques, « Les paraboles du sénevé et du levain (Mt 13,31-33 ; Lc 13,18-21) », *NRT* 89/9 (1967), p. 897-913.

DUPONT Jacques, « La parabole du semeur », *FV* 5 (1967), p. 3-25.

DUPONT Jacques, « Les paraboles du trésor et de la perle », *NTS* 14 (1968), p. 408-418.

DUPONT Jacques, « Nova et Vetera (Mt 13, 52) », *L'Évangile, hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Professeur Franz-J. Leenhardt*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 55-63.

DUPONT Jacques, « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles », in M. DIDIER (éd.), *L'évangile selon Matthieu : Rédaction et théologie*, Gembloux, Duculot, BETHL (29), 1972, p. 221-259.

DUPONT Jacques, « Le couple parabolique du sénevé et du levain (Mt 13,31-33; Lc 13,18-21) », in G. STRECKER (éd.), *Jesus Christus in Historie und Theologie : Festschrift für Hans Conzelmann zum 60 Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr – P. Siebeck, 1975, p. 331-345.

DUPONT Jacques, *Pourquoi des paraboles ? La méthode parabolique de Jésus*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible » (46), 1977.

DUTZMANN Martin, *Gleichniserzählungen Jesu als Texte evangelischer Predigt (Arbeiten zur Pastoraltheologie 23)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

EAGLESTON Robert, *Ethical Criticism. Reading after Levinas*, Édimbourg, University Press, 1997.

ECO Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985.

ECO Umberto, *Apostille au « Nom de la rose »*, Paris, Grasset, 1985.

ECO Umberto, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992.

ECO Umberto, *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, Paris, Grasset, 1996.

EDWARDS Richard A., *Mathew's Story of Jesus*, Philadelphie (PA), Fortress Press, 1985.

EDWARDS Richard A., *Matthew's Narrative Portrait of Disciples. How the Text-Connoted Reader Is Informed*, Harrisburg (PA), Trinity Press International, 1997.

ERLEMANN Kurt, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen*, Stuttgart, Kohlhammer, BWANT (126), 1988.

EVANS Craig A., « On the Isaianic Background of the Sower Parable », *CBQ* 47 (1985), p. 464-468.

EWHERIDO Anthony O., *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E. : The Evidence from Matthew's Chapter on Parables (Matthew 13:1-52)*, Francfort, Peter Lang, SBL (91), 2006.

FATTI Federico, « Il seme del diavolo. La parabola della zizzania e i conflitti politico-dottrinali a Bisanzio (IV-V sec.) », *CrSt* 26/1 (2005), p. 123-172.

FENTON John C., « Expounding the Parables : IV. The Parables of the Treasure and the Pearl (Mt. 13 :44-46) », *ExpTim* 77 (1965), p. 178-180.

FENTON John C., *The Gospel of St. Matthew*, Baltimore (MD), Penguin, 1964.

FERNANDEZ Dominique, *L'art de raconter*, Paris, Grasset, 2006.

FIEBIG Paul, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen / Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.

FLEDDERMANN Harry, « The Mustard Seed and the Leaven in Q, the Synoptics and Thomas », *SBL* 28 (1989), p. 216-236.

FLUSSER David, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. I. Teil : Das Wesen der Gleichnisse*, Berne/Francfort, Peter Lang, coll. « Judaica et Christiana » (4), 1981.

FOCANT Camille (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Louvain, Peeters, BETHL (110), 1993.

FOCANT Camille – WENIN André (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain, Peeters, BETHL (191), 2005.

FONTANIER Pierre, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968.

FORD Richard Q., « Body Language. Jesus' Parables of the Woman with the Yeast, the Woman with the Jar, and the Man with the Sword », *Int* 56 (2002), p. 295-306.

FORTIN Anne, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005.

FOSTER Paul – GREGORY Andrew – KLOPPENBORG John S. – VERHEYDEN Jozef (éd.), *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, Louvain, Peeters, BEThL (239), 2011.

FREY Albert – GOUNELLE Rémi (éd.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 5)*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007.

FRIEDRICHSEN Timothy, « The Parable of the Mustard Seed – Mark 4,30-32 and Q 13 : 18-19 : A Surrejoinder for Independence », *EThL* 77/4 (2001), p. 297-317.

FUNK Robert Walter, *Language, Hermeneutic, and Word of God ; the Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York (NY), Harper & Row, 1966.

FUNK Robert Walter, « Beyond Criticism in Quest of Literacy : the Parable of the Leaven », *Int* 25 (1971), p. 149-170.

FUNK Robert Walter, « The Looking-Glass Tree is for the Birds ; Ezekiel 17 : 22-24 ; Mark 4, 30-32 », *Int* 27 (1973), p. 3-9.

FUNK Robert Walter, « Structure in the Narrative Parables of Jesus », *Semeia* 2 (1974), p. 51-73.

FUNK Robert Walter, « The Narrative Parables : The Birth of a Language Tradition », in J. JERVELL – W. MEEKS (éd.), *God's Christ and his People. Studies in honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo / Bergen, Universitetsforlaget, 1977, p. 43-50.

GARNET Paul, « The Parable of the Sower : How the Multitudes Understood it », in E. FURCHA (éd.), *Spirit within Structure. Essays in Honor of George Johnston on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Allison Park (PA), Pickwick Publications, 1983, p. 39-54.

GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1972.

GENETTE Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1982.

GENETTE Gérard, *Nouveau discours du récit*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1983.

GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1987.

GENETTE Gérard, *Fiction et diction*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Essais », 2004.

GENETTE Gérard, *Métalepse : De la figure à la fiction*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 2004.

GENUYT François, « Matthieu 13, l'enseignement en paraboles », *SémBib* 73 (1994), p. 30-44.

GERHARDSSON Birger, « The Parable of the Sower and its Interpretation », *NTS* 14 (1968), p.165-193.

GERHARDSSON Birger, « The Seven Parables in Matthew XIII », *NTS* 19 (1972), p. 16-37.

GERHARDSSON Birger, *Préhistoire des évangiles*, Paris, Cerf, 1978.

GERVAIS Bertrand, *Récits et actions, pour une théorie de la lecture*, Longueuil, Le Préambule, coll. « L'univers des discours », 1990.

GERVAIS Bertrand, *À l'écoute de la lecture*, Montréal, VLB, coll. « Essais critiques », 1993.

GETTY-SULLIVAN Mary Ann, *Les paraboles du Royaume. Jésus et le rôle des paraboles dans la tradition synoptique*, Paris, Cerf, 2010.

GIBBS Jeffrey A., « Parables of Atonement and Assurance : Matthew 13 : 44-46 », *CTR* 51 (1987), p. 19-43.

GIBERT Pierre, *L'invention critique de la Bible. XV^e – XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2010.

GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, coll. « Pluriel », 1961.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

GIRARD René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

GIRARD René, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

GIROUD Jean-Claude, « Qu'est-ce que parler en parabole? », in C. FOCANT – A. WENIN (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Louvain, Peeters, BETHL (191), 2005, p. 417-423.

GLOMBITZA Otto, « Der Perlenkaufmann. Eine exegetische Studie zur Matth.XIII, 45-46 », *NTS* 7 (1960), p. 153-161.

GNILKA Joachim, *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Fribourg, Herder, NKNT I/1, 1986.

GNILKA Joachim, « Das Verstockungsproblem nach Matthäus 13, 13-15 », in [W. P. ECKERT](#) – [N. P. LEVINSON](#) – [M. STÖHR](#) (éd.), *Antijudaismus im Neuen Testament ? Exegetische und systematische Beiträge*, München, Kaiser, 1967, p. 119-128.

GOEDT Michel DE, « L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt.13, 36-43) », *RB* 66 (1959), p. 32-54.

GOEDT Michel DE, « Jésus parle aux foules en paraboles. Mt. 13, 24-43 », *AS* 47 (1970), p. 18-27.

GOODING David W., « Structure littéraire de Matthieu XIII, 53 à XVIII, 35 », *RBJ* 85/2 (1978), p. 227-252.

GOURGUES Michel, *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu. D'amont en aval*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Sciences bibliques - Études/Instruments » (8), 1999.

GREEN Joël B. (éd.), *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1995.

GREIMAS Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, coll. « Langue et langage », 1966.

GREIMAS Algirdas Julien, *Du Sens. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

GREIMAS Algirdas Julien, *Maupassant, la sémiotique du texte : exercices pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.

GREIMAS Algirdas Julien, *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

GREIMAS Algirdas Julien, « Les paraboles au regard de la sémiotique », in J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole, Recherches autour du discours parabolique*, Presses Universitaires de Lyon, coll. « Linguistique et Sémiologie », 1987, p. 385-392.

GROS Jean-Michel, « La parabole de la zizanie chez Pierre Bayle », *CrSt* 26/1 (2005), p. 297-319.

GUNDRY Robert Horton, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1982.

GÜTTGEMANN Erhardt, « Bemerkungen zur linguistischen Analyse von Matthäus 13, 24-30, 36-43 », *LB* 37 (1976), p. 81-97.

HABERMACHER Jean-François, « Jésus, conteur d'histoires : la narration dans les paraboles », in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (dir.), *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 131-144.

HAGNER Donald A., *Matthew 1-13*, Dallas (TX), Word Books, 1993.

HAGNER Donald A., « Matthew's Parables of the Kingdom (Matthew 13:1-52) », in R. LONGENECKER (éd.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2000, p. 102-124.

HALSALL Albert, *L'art de convaincre. Le récit pragmatique rhétorique, idéologie, propagande*, Toronto, Paratexte, 1988.

HAMON Philippe, *Texte et idéologie*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1984.

HAMON Philippe, « Narrativité et lisibilité », *Poétique* 40 (1979), p. 453-464.

HARE Richard Mervyn, *The Language of morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

HARL Marguerite, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Antiquité » (135), 1993.

HARNISCH Wolfgang (éd.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, WdF (575), 1982.

HARNISCH Wolfgang, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

HARPHAM Geoffrey Galt, *Getting it Right. Language, Literature and Ethics*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1992.

HARRINGTON Daniel J., « The Mixed Reception of the Gospel : Interpretating the Parables in Matt 13 : 1-52 », in H. W. ATTRIDGE – J. J. COLLINS – T. H. TOBIN (éd.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Lanham (MD), University Press of America, CTSRR (5), 1990, p. 195-201.

HEDRICK Charles W., *Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus*, Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 1994.

HEDRICK Charles W., « The parables and the Synoptic Problem », in P. FOSTER – A. GREGORY – J.S. KLOPPENBORG – J. VERHEYDEN (éd.), *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, Louvain, Peeters, BEThL (239), 2011, p. 321-345.

HENNE Philippe, *L'unité du Pasteur d'Hermas*, Paris, Gabalda, CRB (31), 1992.

HERMANIUK Maxime, *La parabole évangélique*, Paris, Desclée, 1947.

HERMANT Dominique, *Matthieu : un écrivain ? Les cinq discours du premier Évangile, un corpus organisé*, Lyon, Profac, coll. « Exégèse » (55), 1999.

HERRNSTEIN SMITH Barbara, *Contingencies of value. Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard University Press, 1988.

HERZOG William R., *Parables As Subversive Speech : Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1994.

HORMAN John, « The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas », *NovT* 21 (1979), p. 326-343.

HOWELL David B., *Matthew's Inclusive Story : a Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, Sheffield, JSOT Press, JSNT SS (42), 1990.

HULTGREEN Arland J., *The Parables of Jesus. A commentary*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2002.

IRIGOIN Jean, « La parabole de l'ivraie, la parabole du semeur et les béatitudes. Études de syllabation », *RHPR* 85 (2005), p. 517-527.

ISER Wolfgang, *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 1974.

ISER Wolfgang, « Interaction between Text and Reader », in S. R. SULEIMAN – I. CROSMAN (éd.), *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, Princeton (NJ), University Press, 1980, p. 106-119.

ISER Wolfgang, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Margada, coll. « Philosophie et langage », 1985.

ISER Wolfgang, *L'appel du texte*, Paris, Éditions Allia, 2012.

JACOBSON Delmar, « An Exposition of Matthew 13 : 44-52 », *Int* 29 (1975), p. 277-282.

JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1978.

JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

JEREMIAS Joachim, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1962.

JEREMIAS Joachim, « Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 36-43) », in W. VAN UNNIK *et al.* (éd.), *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht*, Leiden, Brill, NovTSup (6), 1962, p. 59-63.

JONES Ivor Harold, *The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary*, Leiden, Brill, NovTSup (80), 1995.

JONES Ivor Harold, « Recent Work on the Parables. [13, 34-43] », *EpRev* 12 (1985), p. 89-96.

JOOSTEN Jan, « The Text of Matthew 13.21a and Parallels in the Syriac Tradition », *NTS* 37 (1991), p. 153-159.

JOUBE Vincent, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, P.U.F., coll. « Écriture », 1992.

JOUBE Vincent, *La lecture*, Paris, Hachette, coll. « Contours littéraires », 1993.

JOUBE Vincent, *Poétique des valeurs*, Paris, P.U.F., coll. « Écriture », 2001.

JOUBE Vincent, *Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 2010.

JÜLICHER Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. I *Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen* - vol. II *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Fribourg, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888-1899.

JULLIEN François, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Éditions Galilée, coll. « Débats », 2012.

JÜNGEL Eberhard, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1962.

KAESTLI Jean-Daniel – MARGUERAT Daniel (éd.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, coll. « Essais Bibliques » (26), 1995.

KEENER Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1999.

KELLY John Norman Davidson, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1968.

KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980.

KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *Les actes de langage dans le discours : Théorie et fonctionnement*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 2008.

KERR A.J., « Matthew 13:25. Sowing Zizania among Another's Wheat: Realistic or Artificial ? », *JTS* 48/1, 1997, p. 108-109.

KINGSBURY Jack Dean, *The Parables of Jesus in Matthew 13. A study in redaction-criticism*, Richmond (VA), John Knox Press, 1969.

KINGSBURY Jack Dean, « The Structure of Matthew's Gospel and his concept of Salvation-History », *CBQ* 35 (1973), p. 451-474.

KINGSBURY Jack Dean, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Londres, SPCK, 1976.

KINGSBURY Jack Dean, *Matthew as Story*, Londres, SPCK, 1988².

KINGSBURY Jack Dean, « The Rhetoric of Comprehension in the Gospel of Matthew », *NTS* 41 (1995), p. 358-377.

KINGSBURY Jack Dean (éd.), *Gospel Interpretation. Narrative-Critical & Social-Scientific Approaches*, Harrisburg (PA), Trinity Press International, 1997.

KISTER Menahem, « Law, Morality, and Rhetoric in Some Sayings of Jesus », in J. L. KUGEL (éd.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001, p. 145-154.

KJÄRGAARD Mogens Stiller., *Metaphor and Parable. A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors*, Leiden, Brill, 1986.

KLAUCK Hans-Josef, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, Aschendorff, 1985².

KLOPPENBORG John S., « Ideological Texture in the Parable of the Tenants », in D. B. GOWLER – L. G. BLOOMQUIST – D. F. WATSON (éd.), *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, Harrisburg / London / New York, Trinity Press International, 2003, p. 64-88.

KRISTEVA Julia, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1969.

KOESTER Helmut – BOVON François, *Genèse de l'écriture chrétienne*, Turnhout, Brepols, coll. « Mémoires Premières », 1991.

KÖHLER Wolf-Dietrich, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987.

KÖHN Andreas, « Zum "Gleichnis vom Unkraut des Ackers" und seiner Deutung in der theologischen Reflexion des 20. Jahrhunderts », *CrSt* 26 (2005), p. 321-348.

KOLLMANN Bernd, « Jesus als jüdischer Gleichnisdichter », *NTS* 4 (2004), p. 457-475.

KORTHALS-ALTES Liesbeth, *Le salut par la fiction. Sens, valeurs et narrativité dans Le Roi des Aulnes de Michel Tournier*, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1992.

KREMER Jacob, « "Neues und Altes" : Jesu Wort über den christlichen Schriftgelehrten (Mt 13, 52) », in J. KREMER et al. (éd.), *Neues und Altes*, Fribourg, Herder, 1974, p. 11-33.

KRETZER Armin, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangelium*, Würzburg, Echter, 1971.

LADD George Eldon, « The Life-setting of the Parables of the Kingdom », *JBR* 31 (1963), p. 193-199.

LADD George Eldon, « The Sitz im Leben of the Parables of Matthew 13 : The Soils », *SE II* (1964), p. 203-210.

LAFARGE Claude, *La valeur littéraire*, Paris, Fayard, 1983.

LAMBRECHT Jan, *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew*, Louvain, Peeters, 1991.

LANHAM Richard A., *A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley (CA), University of California Press, 1968.

LARIVAILLE Paul, « L'analyse (morpho)logique du récit », *Poétique* 19 (1974), p. 368-388.

LE GUERN Michel, « Parabole, allégorie et métaphore », in J. DELORME (dir), *Parole – Figure – Parabole. Recherches autour du discours parabolique*, Presses Universitaires de Lyon, 1987, p. 23-36.

LÉON-DUFOUR Xavier, « La parabole du semeur », in X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 255-301.

LÉON-DUFOUR Xavier, « Vers l'annonce de l'Eglise, Matthieu 14, 1–16, 20 », in *L'Homme devant Dieu : Exégèse et patristique (mélanges offerts au Père Henri de Lubac)*, coll. « Théologie » (56), Paris, Aubier, 1963, p. 37-49.

LETTIERI Gaetano, « Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania nell'Occidente latino da Ambrogio a Leone Magno », *CrSt* 26/1 (2005), p. 65-121.

LEVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques*, Paris, Plon, 1971.

LINDEMANN Andreas, « Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium », *ZNW* 71/3 (1980), p. 214-243.

LINDEMANN Andreas (éd.), *The Sayings Source Q and the historical Jesus*, Louvain, Peeters, BETHL (158), 2001.

LINHARES-DIAS Rui, *How to Show Things with Words. A Study on Logic, Language and Literature*, Berlin / New York, de Gruyter, TL SM (155), 2006.

LINNEMANN Eta, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, Londres, SPCK, 1966.

LINTVELT Jaap, *Essai de typologie narrative. Le « point de vue »*, Paris, Corti, coll. « Essais », 1981.

LOHMEYER Ernst, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

LOHR Charles H., « Oral Techniques in the Gospel of Matthew », *CBQ* 23 (1961), p. 403-435.

LUOMANEN Petri, *Entering the Kingdom of Heaven. A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*, Tübingen, J.C.B. Mohr, WUNT (101), 1998.

LUZ Ulrich, « Vom Taumellolch im Weizenfeld. Ein Beispiel wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik », in H. FRANKEMÖLLE – K. KERTELGE (éd.), *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnllka*, Fribourg, Herder, 1989, p. 154-171.

LUZ Ulrich, « L'évangéliste Matthieu : un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile », in D. MARGUERAT – J. ZUMSTEIN (éd.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (23), 1991, p. 77-91.

LUZ Ulrich (dir.), *La Bible, une pomme de discorde. Un livre unique – différents chemins d'approche*, Genève, Labor et Fides, coll. « Essais bibliques », 1992.

LUZ Ulrich, *Matthew in History. Interpretation, Influence, and Effects*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1994.

LUZ Ulrich, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press, Series « New Testament Theology », 1995.

LUZ Ulrich, *Matthew 1-7: A Commentary*, Minneapolis (MN), Fortress Press, Hermeneia, 2007.

LUZ Ulrich, *Matthew 8-20: A Commentary*, Minneapolis (MN), Fortress Press, Hermeneia, 2001.

LUZ Ulrich, *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis (MN), Fortress Press, Hermeneia, 2005.

LUZ Ulrich, *Studies in Matthew*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2005.

LYBAEK Lena, *New and Old in Matthew 11-13. Normativity in the Development of Three Theological Themes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

MAC ARTHUR Harvey, « Parable of the Mustard Seed », *CBQ* 33 (1971), p. 198-210.

MAC IVER Robert K., « The Parable of the Weeds among the Wheat (Matt 13:24-30, 36-43) and the Relationship between the Kingdom and the Church as Portrayed in the Gospel of Matthew », *JBL* 114/4 (1995), p. 643-659.

MAC IVER Robert K., « One Hundred-Fold Yield - Miraculous or Mundane? Matthew 13.8, 23; Mark 4.8, 20; Luke 8.8 », *NTS* 40 (1994), p. 606-608.

MACÉ Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2011.

MAGASS Walter, « "Der Schatz im Acker" (Mt.13, 44) : Von der Kirche als einem Tauschphänomen-Paradigmatik und Transformation », *LB* 21 (1973), p. 2-18.

MAINGUENEAU Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990.

MAINGUENEAU Dominique, *Les Termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

MAISONNEUVE Dominique DE LA, *Paraboles rabbiniques*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile » (50), 1986.

MARGUERAT Daniel, « L'Église et le monde en Matthieu 13, 36-43 », *RTP* 110 (1978), p. 111-129.

MARGUERAT Daniel, « Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique », in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (dir.), *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 83-106.

MARGUERAT Daniel, « La parabole, de Jésus aux évangiles : une histoire de réception », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles. Perspectives nouvelles. XIIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)*, Paris, Cerf, LeDiv (135), 1989, p. 61-88.

MARGUERAT Daniel, *Parabole*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile » (75), 1991.

MARGUERAT Daniel, « L'exégèse biblique : éclatement ou renouveau ? », *FV* 3 (1994), p. 15-20.

MARGUERAT Daniel, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », 1995².

MARGUERAT Daniel (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (32), 1996.

MARGUERAT Daniel (éd.), *La Bible en récits*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible » (48), 2003.

MARGUERAT Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (41), 2004³.

MARGUERAT Daniel – CURTIS Adrian (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (40), 2000.

MARGUERAT Daniel – ZUMSTEIN Jean (éd.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (23), 1991.

MARIN Louis, « Essai d'analyse structurale d'un récit-parabole : Matthieu 13,1-23 », *ETR* 46/1 (1971), p. 35-74.

MARTIN François, « Parler. Matthieu 13 », *SémBib* 52 (1988), p. 17-33.

MASON Steve, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, Leiden, Brill, 1991.

MASSAUX Édouard, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Saint Irenaeus (Livres 1-3)*, Louvain, Peeters, 1986.

MCKNIGHT Edgar V., *The Bible and the Reader. An Introduction to Literary Criticism*, Philadelphie (PA), Fortress Press, 1985.

MEIER John P., *Law and History in Matthew's Gospel*, Rome, Biblical Institute Press, 1976.

MEIER John P., *The Vision of Matthew. Christ, Church and Morality in the First Gospel*, New York (NY), Paulist Press, 1979.

MELL Ulrich (éd.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher*, Berlin/New York, de Gruyter, « Beihefte zur ZNW » (103), 1999.

MELLO Alberto, *Évangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, Paris, Cerf, LeDiv (179), 1999.

MEURER Hermann-Josef, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols "Gottesherrschaft/Reich Gottes"*, Bodenheim, Philo, BBB (111), 1997.

MEYER Michel, *La Rhétorique*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? » (2133), 2009².

MICHAUD Jean-Paul, « Effervescence autour de la source des paroles de Jésus (Q) », *ETR* 86/2 (2011), p. 146-147.

MILER Jean, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, AnBib (140), 1999.

MINEAR Paul, « The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew », *ATR Supplementary Series* 3 (1974), p. 28-44.

MINK Louis O., « The autonomy of historical understanding, *History and Theory* V/1 (1966), p. 24-47.

MINK Louis O., « History and Fiction as Modes of Comprehension », *NLH* 1 (1970), p. 541-558.

MOHRLANG Roger, *Matthew and Paul : A Comparison of Ethical Perspectives*, Cambridge University Press, 1984.

MORRICE William, « The Parable of the Dragnet and the Gospel of Thomas », *ExpTim* 95 (1983), p. 269-273.

MORRIS Charles W., *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1938.

MOULE Charles F.D., « The Use of Parables and Sayings as Illustrative Material in early Christian Catechesis », *JTS* 3 (1952), p. 75-79.

MÜNCH Christian, *Die Gleichnisse im Matthäusevangelium. Ein Studium zu ihrer Form und Funktion*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, WMANT (104), 2004.

NEIRYNCK Frans – VERHEYDEN Jozef – CORSTJENS Rita, *The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q. A Cumulative Bibliography 1950-1995*, Louvain, Peeters, BEThL (140), 1998.

NEW David S., « The Occurrence of ΑΥΤΩΝ in Matthew 13.15 and the Process of Text Assimilation », *NTS* 37 (1991), p. 478-480.

NOUVET Claire (éd.), *Literature and the Ethical Question*, New Haven (CT), Yale University Press, 1991.

O'CALLAGHAN José, « La variante "ahogaron" en Mt 13,7 », *Bib* 68 (1987), p. 402-403.

OKURE Teresa, « "I will open my mouth in parables" (Matt 13.35) : A Case for a Gospel-Based Biblical Hermeneutics », *NTS* 46 (2000), p. 445-463.

OPPONG-KUMI Peter Yaw, *Matthean Sets of Parables*, Tübingen, Mohr Siebeck, WUNT II, 2012.

ORTON David, *The Understanding Scribe. Matthew and the Apocalyptic Ideal*, Sheffield, JSOT Press, JSNT SS (25), 1989.

OVERMAN J. Andrew, *Matthew's Gospel and Formative Judaism : The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1990.

PAUTREL Raymond, « Les canons du mashal rabbinique », *RSR* 26 (1936), p. 5-45.

PÉPIN Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.

PERELMAN Chaïm, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2000.

PERROT Charles, « Images et paraboles dans la littérature juive ancienne », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)*, Paris, Cerf, LeDiv (135), 1989, p. 389-402.

PERRIN Norman, « The Parables of Jesus as Parables, as Metaphors, and as Aesthetics Objects: A Review Article », *JR* 47/4 (1967), p. 340-346.

PETZOLDT Martin, *Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

PFISTER Xaver, « Invitation à laisser faire. La mauvaise herbe dans le blé (Matthieu 13, 24-30) », in A. STEINER – V. WEYMANN (éd.), *Paraboles de Jésus*, Lausanne, Évangile et Culture, 1980, p. 79-99.

PHILLIPS Gary Allen, *Enunciation and the Kingdom of Heaven: Text, Narration and Hermeneutic in the Parables of Matthew 13*, Nashville (TN), Vanderbilt University, 1981.

PHILLIPS Peter, « Casting out the Treasure: A New Reading of Matthew 13.52 », *JSNT* 31/1 (2008), p. 3-24.

PICARD Michel, *La lecture comme jeu*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1986.

PICARD Michel (dir.), *La lecture littéraire. Actes du colloque de Reims (14-16 juin 1984)*, Paris, Clancier-Guénaud, 1987.

PICARD Michel, *Lire le temps*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1989.

PIER John (éd.), *Théorie du récit : l'apport de la recherche allemande (Acquisition et transmission des savoirs)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Narratologie » (974), 2007.

PIER John – GARCIA LANDA Jose Angel (dir.), *Theorizing Narrativity*, Berlin, de Gruyter, coll. « Narratologia » (12), 2008.

PIPER Ronald Allen, *Wisdom in the Q-Tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge University Press, 1989.

PIROT Jean, *Paraboles et allégories. La pensée de Jésus. Les commentaires patristiques*, Paris, P. Lethielleux Éditeur, 1949.

POFFET Jean-Michel, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les samaritains*, Fribourg, Éditions universitaires, coll. « Paradosis » (XXVIII), 1985.

POIRIER Paul-Hubert – CREGHEUR Eric, « La parabole de l'ivraie (*Matthieu* 13,24-30.36-43) dans le *Livre des lois des pays* », in A. FREY – R. GOUNELLE (éd.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007, p. 297-305.

POUDERON Bernard (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, 1*, Paris, Cerf, 2008.

POULET Georges, « Lecture et interprétation du texte littéraire », in E. BARBOTIN (dir.), *Qu'est-ce qu'un texte ? Éléments pour une herméneutique*, Paris, Corti, 1975, p. 63-81.

POWELL Mark Allan, *What is Narrativ Criticism ?*, Minneapolis (MN), Fortress Press, GBS NTS, 1990.

PRINCE Gérald, « Introduction à l'étude du narrataire », *Poétique* 14 (1973), p. 177-196.

PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1970.

PRZYBYLSKI Benno, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, Cambridge University Press, 1980.

QUASTEN Johannes, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I, Paris, Cerf, 1957.

QUISPEL Gilles, « Jewish-Christian Gospel Tradition », *ATR* 3 (1974), p. 112-116.

RABATEL Alain, *La construction textuelle du point de vue*, Lausanne / Paris, Delachaux et Niestlé, 1998.

RABATEL Alain, *Une histoire du point de vue*, Paris, Klincksieck, 1998.

RAD Gerhard VON, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970.

RASTIER François, *Sens et textualité*, Paris, Hachette, coll. « Langue, Linguistique, Communication », 1989.

RICHES John K., « Parables and the Search for a New Community », in J. NEUSNER *et al.* (éd.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphie (PA), Fortress Press, 1988, p. 235-263.

RICŒUR Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1969.

RICŒUR Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

RICŒUR Paul, « La Bible et l'imagination », in *RHPR* 62 (1982), p. 339-360.

RICŒUR Paul, *Temps et récit, t. I (L'intrigue et le récit historique)*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

RICŒUR Paul, *Temps et récit, t. II (La configuration du temps dans le récit de fiction)*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

RICŒUR Paul, *Temps et récit, t. III (Le temps raconté)*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

RICŒUR Paul, « Eloge de la lecture et de l'écriture », *ETR* 64/3 (1989), p. 395-405.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

RICŒUR Paul, *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.

RICŒUR Paul, « La fonction narrative », *ETR* 80/Hors Série (2005), p. 57-78.

RIFFATERRE Michaël, « La trace de l'intertexte », *La Pensée* 215 (1980), p. 4-19.

RILEY Harold, *The First Gospel*, Macon (GA), Mercer University Press, 1992.

RIPOLL Francis, « The Parabolic Teaching of Jesus on the Kingdom Based on Mt.13 », *Bible Bhashyam* 6 (1980), p. 207-212.

ROHMER Céline, « L'effet-valeur dans un discours en paraboles. Une lecture de Matthieu 13 », *ETR* 86/1 (2011), p. 101-111.

ROHMER Céline, « Aux frontières du discours en paraboles (Mt 13,1-53) », *Bib* 92 (2011), p. 597-610.

ROLOFF Jürgen, *Jesu Gleichnisse im Matthaäusevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13,1-52*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, BWANT (73), 2005.

ROTHFUCHS Wilhelm, *Die Erfüllungszitate des Matthaüs-Evangeliums: eine biblisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart, Kolhammer, BWANT (88), 1969.

RUGGIERI Giuseppe, « Il male nel mondo e nella chiesa. Il destino di una parabola », *CrSt* 26 (2005), p. 5-23.

SABOURIN Léopold, « "Connaître les mystères du Royaume" (Mt 13,11) », in *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti. vol. II. Studi Esegnetici*, Jérusalem, Presses franciscaines, SBF CMA (23), 1976, p. 58-63.

SARTRE Jean-Paul, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1973.

SAUCY Mark, « The Kingdom-of-God Sayings in Matthew », *BS* 151 (1994), p. 175-197.

SAVIGNI Raffaele, « La parabola della zizzania (Mt 13,24-30 e 36-43) nei commenti biblici altomedievali (secc. VI-X) », *CrSt* 26/1 (2005), p. 189-223.

SCHIPPERS Reinier, « The Mashal Character of the Parable of the Pearl », *SE II* (1964), p. 236-241.

SCHLATTER Adolf, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1929.

SCHNACKENBURG Rudolf, « "Jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist" (Mt 13, 52) », in K. ALAND (dir.), *Wissenschaft und Kirche : Festschrift für Eduard Lohse*, Bielefeld, Luther Verlag, 1989, p. 57-69.

SCHNACKENBURG Rudolf, « Das Matthäusevangelium als Testfall für hermeneutische Überlegungen », in H. FRANKEMÖLLE – K. KERTELGE (éd.), *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnllka*, Fribourg, Herder, 1989, p. 136-153.

SCHWEIZER Eduard, *The good news according to Matthew*, Atlanta (GA), John Knox Press, 1975.

SCOGNAMIGLIO R.A., « La citazione di Mt 13,43 nel *Commento a Matteo* di Origene », in R. HANSON – H. CROUZEL (éd.), *Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies (University of Manchester September 7th - 11th, 1981)*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 71-77.

SEVRIN Jean-Marie, « Les paraboles de l'ivraie et du filet dans l'évangile selon Thomas », in C. COULOT (éd.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. II. Mélanges offerts à Jacques Schlosser*, Paris, Cerf, LeDiv (198), 2004, p. 353-368.

SCHLATTER Adolf, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1929.

SCHMITT Paul, *La Réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » (74), 1985.

SCHRAMM Tim F. – LÖWENSTEIN Kathrin (éd.), *Unmoralische Helden : Anstössige Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

SENIOR Donald, *What are they saying about Matthew ?*, New York (NY), Paulist Press, 1996².

SENIOR Donald (éd.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, Louvain, Peeters, BEThL (243), 2011.

SIDER John W., « The Meaning of Parable in the Usage of the Synoptic Evangelists », *Bib* 62/4, (1981), p. 453-470.

SIDER John W., « Interpreting the Hid Treasure », *CSR* 13 (1984), p. 360-372.

SIDER John W., « Proportional Analogy in the Gospel Parables », *NTS* 31 (1985), p. 1-23.

SIM David C., *The Gospel of Matthew and Christian Judaism : The History and Social Setting of the Matthean Community*, Édimbourg, T & T Clark, 1998.

SIM David C., « Matthew and the synoptic problem », in P. FOSTER – A. GREGORY – J.S. KLOPPENBORG – J. VERHEYDEN (éd.), *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, Louvain, Peeters, BEThL (239), 2011, p. 187-208.

SKA Jean-Louis, *Cose nuove e cose antiche (Mt 13,52). Pagine scelte del Vangelo di Matteo*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 2004.

SPITZER Leo, *Études de style*, Paris, Gallimard, 1970.

STEIN Robert H., *An Introduction to the Parables of Jesus*, Philadelphie (PA), Westminster John Knox Press, 1981.

STEINER Anton – WEYMANN Volker (éd.), *Paraboles de Jésus*, Lausanne, Évangile et Culture, 1980.

STEFFEK Emmanuelle - BOURQUIN Yvan (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible » (47), 2003.

STRECKER Georg (éd.), *Jesus Christus in Historie und Theologie : Festschrift für Hans Conzelmann zum 60 Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr – P. Siebeck, 1975.

STRECKER Georg, « La conception de l'histoire chez Matthieu », in D. MARGUERAT – J. ZUMSTEIN (éd.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » (23), 1991, p. 93-111.

STRECKER Georg (éd.), *Minor Agreements. Symposium Göttingen 1991*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

SUGGS M. Jack, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

SULEIMAN Susan, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, P.U.F., 1983.

THOMA Clemens – LAUER Simon, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, vol.1-4, Berne / Francfort / New York / Oxford / Bruxelles, Peter Lang, coll. « Judaica et Christiana », 1986-2000.

THOMA Clemens – WYSCHOGROD M., *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York (NY), Paulist Press, 1989.

THYSMAN Raymond, *Communauté et directives éthiques, la catéchèse de Matthieu : théologie morale du Nouveau Testament, essai de synthèse*, Gembloux, Duculot, 1974.

TODOROV Tzvetan (éd.), *Théorie de la littérature. Textes des Formalistes russes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1965.

TODOROV Tzvetan, « La lecture comme construction », in *Poétique* 24 (1975), p. 417-425.

TODOROV Tzvetan, *Les genres du discours*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1978.

TODOROV Tzvetan, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1984.

TOMACHEVSKI Boris, « Thématique », in T. TODOROV (éd.), *Théorie de la littérature. Textes des Formalistes russes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1965, p. 263-307.

TOUSSAINT Stanley D., « The Introductory and Concluding Parables of Matthew Thirteen », *BS* 12 (1964), p. 351-355.

TRIPP David H., « Zizania (Matthew 13: 25) : Realistic, if also Figurative », *JTS* 50 (1999), p. 628-638.

TUCKETT Christopher M., « The Parable of the Mustard Seed and the Book of Ezekiel », in H. J. DE JONGE – J. TROMP (éd.), *The Book of Ezekiel and its Influence*, Aldershot / Burlington, Ashgate, 2007, p. 87-101.

TUCKETT Christopher M., « The current State of the synoptic Problem », in P. FOSTER – A. GREGORY – J. S. KLOPPENBORG – J. VERHEYDEN (éd.), *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, Louvain, Peeters, BEThL (239), 2011, p. 9-50.

VAN DEN HEUVEL Pierre, *Parole-mot-silence*, Paris, Corti, 1985.

VAN ELDEREN Bastiaan, « The Purpose of the Parables According to Matthew 13, 1-17 », in R. LONGENECKER – M. TENNEY (éd.), *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids (MI), Zondervan Publishing House, 1974, p. 180-190.

VAN PEER Willie – CHATMAN Seymour (éd.), *New Perspectives on Narrative Perspective*, Albany (NY), State University of New York Press, 2001.

VIA Dan Otto, « Matthew on the Understandability of the Parables », *JBL* 84/5 (1965), p. 430-432.

VIA Dan Otto, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphie (PA), Fortress Press, 1967.

VIA Dan Otto, « Parable and Example Story : A Literary Structuralist Approach », *Semeia* 1 (1974), p. 105-133.

VIA Dan Otto, « A Response to Crossan, Funk and Petersen », *Semeia* 1 (1974), p. 222-235.

VIALA Alain, *Approches de la réception*, Paris, P.U.F., coll. « Perspectives littéraires », 1993.

VIERNE Simone, *Rite, roman, initiation*, Presses Universitaires de Grenoble, 1973.

VINCENT John J., « The Parables of Jesus as Self Revelation », *SE* 1 (1959), p. 79-99.

VISONA Giuseppe, « La parabola della zizzania nei primi tre secoli », *CrSt* 26/1 (2005), p. 25-64.

VORSTER Willem S., « The Structure of Matthew 13 », *Neot* II (1977), p. 130-138.

VORSTER Willem S. – BOTHA J. Eugene (éd.), *Speaking of Jesus. Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus*, Leiden, Brill, NovTSup (92), 1998.

VOUGA François, « Jésus le conteur », in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (dir.), *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 107-130.

VOUGA François, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », 2001.

WALKER Rolf, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

WALSH Katherine – WOOD Diana (éd.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, Blackwell, SCH (4), 1985.

WATZLAWICK Paul, *Le langage de changement*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points » (186), 1980.

WATZLAWICK Paul – BEAVIN Janet Helmick – JACKSON Donald De Avila, *Une logique de la communication*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points » (102), 1972.

WEDER Hans, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditionen – und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

WEDER Hans, *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

WENHAM David, « The Interpretation of the Parable of the Sower », *NTS* 20 (1974), p. 299-319.

WENHAM David, « The Structure of Matthew XIII », *NTS* 25 (1978), p. 516-522.

WESTERMANN Claus, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1984.

WILDER Amos Niven, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Londres, SCM Press, 1964.

WILDER Amos Niven, « The Parable of the Sower: Naïveté and Method in Interpretation », *Semeia* 2 (1974), p. 134-151.

WILDER Amos Niven, *Jesus'Parables and the War of Myths: Essays in Imagination in the Scriptures*, Londres, SPCK, 1982.

WILKENS Wilhelm, « Die Redaktion des Gleichniskapitels Mark. 4 durch Matth. », *TZ* 20 (1964), p. 305-327.

WILSON Robert McL., *Studies in the Gospel of Thomas*, Londres, Mowbray, 1960.

WINTON Alan P., *The Proverbs of Jesus. Issues of History and Rhetoric*, Sheffield, JSOT Press, JSNT SS (35), 1990.

WUELLNER Wilhelm, *The Meaning of « Fishers of Men »*, Philadelphie (PA), Westminster John Knox Press, 1967.

YOUNG Brad, *Jesus and his Jewish Parables. Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching*, New York (NY), Paulist Press, 1989.

ZEILINGER Franz, « Redaktion in Mt 13,24-30 », in K. KERTELGE – T. HOLTZ – C.-P. MÄRZ (éd.), *Christus Bezeugen. Für Wolfgang Trilling*, Fribourg, Herder, 1990, p. 102-109.

ZELLER Dieter, « Zu einer jüdischen Vorlage von Mt. 13, 52 », *BZ* 20 (1976), p. 223-226.

ZUMSTEIN Jean, *La condition du disciple dans l'Evangile selon Matthieu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

ZUMSTEIN Jean, « Jésus et les paraboles », in J. DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)*, Paris, Cerf, LeDiv (135), 1989, p. 89-108.

ZUMSTEIN Jean, *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991.

ZUMSTEIN Jean, « L'explication matthéenne de la parabole de l'ivraie (Mt 13,36-43) : un cas de surinterprétation? », *VH* 6 (1997), p. 87-96.

ZWILLING Anne-Laure, *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, LeDiv (238), 2010.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	2
Abstract.....	3
Mots clefs / Keywords.....	4
Intitulé et adresse de l'unité où a été préparée la thèse.....	5
Remerciements.....	6
Table des matières.....	7
Abréviations – Sigles.....	12

VOLUME 1

INTRODUCTION.....	15
1 – UN ÉTAT DE LA QUESTION	18
I. Les sources rédactionnelles du chapitre 13	20
1. Les enjeux des reprises matthéennes	22
2. Les enjeux des particularités matthéennes	27
II. Le contexte et la structure du chapitre 13	31
1. Le contexte d'insertion du chapitre 13 et ses enjeux.....	31
2. La structure du chapitre 13 et ses enjeux.....	37
III. La question des auditoires dans le chapitre 13	46
1. Enjeux d'une hypothèse à deux auditoires.....	46
2. Enjeux d'une hypothèse à trois auditoires	51
3. La relation « parabole / auditoire ».....	55
IV. Les fonctions des paraboles	60
1. Une fonction apologétique.....	60
2. Une fonction catéchétique.....	64
3. Une fonction de révélation.....	69

2 – UNE EXÉGÈSE	76
I. Traduction, établissement du texte et commentaires de traduction	76
1. Traduction	76
2. Établissement du texte et commentaires de traduction	79
II. En première analyse	126
1. Mise en clôture	126
a) Des clôtures nettes	126
b) Des fils narratifs	135
2. Contextes	138
a) Le contexte étroit	139
b) Le contexte large	146
3. Structure	150
a) Une structure en triades : Davies et Allison	151
b) Une structure selon l'auditoire : Luz	153
c) Des difficultés à établir une structure	161
d) Proposition d'une structure à trois temps	164
4. En intertextualité	170
a) Jésus cite une prophétie d'Ésaïe (v. 14-15)	171
b) Le narrateur cite un prophète (v. 35)	178
c) L'auteur fait des allusions (v. 32.42.50)	183
III. Une lecture diachronique	192
1. Critique des sources	192
a) Reprises et relectures (Mt 13,1-23)	195
b) Détachement et réorientation (Mt 13,31-35)	202
c) Adjonctions matthéennes (Mt 13,24-30.36-53)	206
2. Traditions, transmission et rédaction	210
a) Le parler en paraboles du Jésus historique	211
b) De Jésus aux communautés primitives	221
c) Du rédacteur et de sa rédaction	226
3. Formes et origines du parler en paraboles	235
a) Des caractéristiques formelles	236
b) Un langage emprunté	243

c) Une nouvelle visée théologique.....	250
4. Histoire de l'interprétation des paraboles.....	261
a) L'exégèse allégorique.....	266
b) L'exégèse littérale.....	273
c) La parabole comme récit.....	281
IV. Une lecture synchronique	288
1. L'intrigue.....	288
a) La parabole <i>est</i> récit.....	288
b) La parabole <i>fait</i> récit.....	304
2. Les personnages.....	313
a) Des protagonistes.....	314
b) Des actants	325
c) Des auditeurs.....	331
d) Des absents.....	342
3. La temporalité.....	351
a) Durée et vitesse du récit.....	353
b) L'ordre chronologique.....	362
c) La fréquence.....	371

VOLUME 2

3 – L'EFFET-VALEUR 381

I. Valeurs et textualité.....383

1. Le regard	387
2. Le langage.....	396
3. Le travail.....	406
4. L'éthique.....	417

II. Les points-valeurs.....441

1. Ce que les personnages pensent et disent : les valeurs exprimées.....	442
a) Le plan sémantique : la sélection.....	443
b) Le plan syntaxique : la combinaison.....	463

c) Le plan pragmatique : l'orientation vers autrui	473
2. Ce que les personnages font : les valeurs manifestées	495
a) La manipulation	496
b) La compétence et la performance	503
c) La sanction	508
III. La valeur des valeurs	516
1. Le niveau discursif : l'intention du narrateur	517
a) La fonction idéologique	519
b) La fonction de régie et autres options implicites	530
c) La fonction modalisante	542
2. Le niveau narratif : les leçons de l'histoire	545
a) La morale de l'intrigue : l' <i>exemplum</i>	547
b) Le carré sémiotique et la <i>vérité</i> du récit	555
3. Le niveau programmatique : la captation du lecteur	562
a) La construction du lecteur	563
b) Les indications de lecture	572
c) La réglementation du rapport au texte	583
 4 – L'EFFET PARABOLE	 594
 I. Pour une approche en termes d'effets	 595
1. L'intérêt d'une approche en termes d'effets	596
2. L'effet parabole <i>en</i> texte	600
3. L'effet parabole <i>hors</i> texte	603
II. L'effet parabole dans l'univers diégétique de Matthieu 13	607
1. L'interaction paraboles/personnages	607
a) Effet attraction	608
b) Effet participation	617
c) Effet transformation	637
2. L'interaction paraboles/monde représenté	654
a) Une expérience de nouveauté	656
b) Une mise en perspective eschatologique	671

III. L'effet parabole dans l'univers extradiégétique de Matthieu 13.....	689
1. Du texte au hors texte : du <i>semeur</i> au lecteur	689
a) L'effet.....	692
b) La réception	699
2. Le vécu de la lecture : <i>celui qui a des oreilles, qu'il entende !</i>	707
a) La jouissance de l'imaginaire	708
b) L'accès au réel.....	713
3. Sujet demandant et Sujet offrant :	
<i>laissez croître ensemble l'un et l'autre</i>	721
a) La présence interne du texte	724
b) Une écriture du désir	730
 CONCLUSION	 740
 BIBLIOGRAPHIE.....	 743
 I. Dictionnaires – Grammaires.....	 743
II. Textes bibliques – Textes anciens.....	744
III. Études bibliques et littéraires.....	747
 TABLE DES MATIÈRES.....	 789