

Faculté de Théologie Protestante  
de l'Université Marc Bloch de Strasbourg

## **La parabole de l'ivraie et son explication**

**(Mt 13 :24-30, 36-43)**

Analyse littéraire, recherche de sa formulation primitive et  
appréciation du travail de relecture dont elle a fait l'objet

Mémoire présenté en vue  
de l'obtention de la Maîtrise en Théologie protestante

par  
Luca Marulli

Directeur de recherche : Christian GRAPPE

Juin 2005

# Avant propos

En tant que pasteur, on réalise bien vite que le péril de l'Eglise est toujours de vouloir perpétuer et se conformer *ad libitum* à l'idée qu'elle s'est faite d'elle-même dans un moment historique précis<sup>1</sup>. Et lorsqu'on aborde les problématiques d'ordre moral -débouchant sur la recherche d'une norme disciplinaire qui tienne compte de la sainteté de l'appel et de la nécessité du pardon à la fois- on se demande quelles sont les orientations théologiques qui sont à la base de l'ecclésiologie, ou mieux, des ecclésiologies exprimées dans le Nouveau Testament. Et, bien sûr, le désir demeure toujours de pouvoir accéder à l'*ipsissima vox Iesu*.

L'Eglise, qui évidemment veut se mettre à l'écoute de la parole du Maître, court, de façon paradoxale, le risque de plier ces mots à ses exigences, ses problématiques, ses aspirations et frustrations. Cependant une telle recherche est inévitable.

Ce mémoire se veut un exercice pour manier les outils fournis par la science exégétique et en découvrir de nouveaux. Mais, en même temps, notre recherche s'est confrontée -en partie- au dilemme pastoral présenté plus haut. La parabole de l'ivraie (Mt 13 :24-30), suggérée comme sujet d'étude par le directeur de Mémoire, a offert des pistes intéressantes.

Ma gratitude s'adresse à la faculté de Théologie Protestante de l'Université *Marc Bloch* de Strasbourg, pour l'opportunité qu'elle m'a donnée de soutenir ce mémoire, et, en particulier, au Professeur Christian Grappe, pour son inlassable effort tendu à améliorer mes qualités analytiques et pour ses copieuses expressions d'encouragements.

---

<sup>1</sup> Cf. aussi H. KÜNG. *La Chiesa* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 3). 3<sup>e</sup> éd. Brescia : Queriniana, 1972. p. 3-6.

# Table des matières

<b>AVANT PROPOS</b> .....	<b>2</b>
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	<b>3</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>5</b>
<b>CHAPITRE 1</b> .....	<b>8</b>
<b>LE NIVEAU REDACTIONNEL</b> .....	<b>8</b>
CRITIQUE TEXTUELLE .....	8
CONTEXTE ET MODE DE FONCTIONNEMENT.....	9
<i>Le contexte</i> .....	9
<i>Contexte immédiat</i> .....	12
<i>Oppositions dans Mt 13</i> .....	14
Foules et disciples.....	14
Fils du Royaume et fils du malin .....	17
<i>Comparaison synoptique</i> .....	17
ANALYSE LITTERAIRE : ORGANISATION ET DYNAMIQUE DU TEXTE .....	22
<i>Analyse structurelle</i> .....	22
La parabole de l'ivraie (Mt 13 : 24-30) .....	22
L'explication de la parabole de l'ivraie .....	23
<i>Analyse narrative</i> .....	26
La mise en récit .....	26
Le temps .....	27
Le mode.....	31
Bilan sur l'étude de la mise en récit.....	32
Le contenu narratif .....	33
L'intrigue.....	33
Traits centraux .....	34
Type d'intrigue .....	35
Les personnages.....	35
Les lieux et les temps.....	36
CONCLUSION.....	37
<b>CHAPITRE 2</b> .....	<b>44</b>
<b>PARABOLE DE L'IVRAIE ET PREDICATION DE JESUS SUR LE ROYAUME DE DIEU</b> <b>44</b>	
QUETE RELATIVE A LA FORMULATION ORIGINALE DE LA PARABOLE .....	44
<i>Matthéismes stricts et relatifs</i> .....	44
<i>Mise en parallèle avec le logion 57 de l'Evangile de Thomas</i> .....	47
<i>Tentative d'épurer la parabole des éléments ajoutés par la Tradition et Matthieu</i> .....	53

En amont de la parabole matthéenne .....	55
Résultat de l'analyse.....	70
LE ROYAUME DE DIEU AVANT ET DANS LA PREDICATION DE JESUS .....	71
<i>Les harmoniques du Royaume</i> .....	71
<i>La Royaume de Dieu dans l'ancien Israël</i> .....	74
<i>Période intertestamentaire</i> .....	75
<i>Le Temple suppléé : les Esséniens et les disciples du Baptiste</i> .....	78
<i>Jésus et le Royaume</i> .....	79
La parabole de l'ivraie dans le champ dans la prédication de Jésus .....	82
RELECTURE DE LA PARABOLE PAR LA TRADITION ET PAR LE REDACTEUR DE L'EVANGILE. ....	85
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>97</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>101</b>
TEXTES ET SOURCES.....	101
INSTRUMENTS DE TRAVAIL.....	101
COMMENTAIRES DE L'EVANGILE DE MATTHIEU.....	103
AUTRES OUVRAGES .....	103
ARTICLES ET CONTRIBUTIONS .....	105

# Introduction

L'Évangile de Matthieu offre un superbe exemple à la fois d'attachement à la tradition, remontant à Jésus lui-même, et d'interprétation, de réorganisation des sources et d'actualisation (d'après une optique propre à l'auteur<sup>2</sup>) des enseignements du Ressuscité :

« Tout en nous communiquant certain trésors traditionnels sans doute palestiniens et archaïques, il se situe à la fin de l'âge apostolique ; il présuppose une longue période de foi, d'enseignement, d'expériences communautaires heureuses ou malheureuses<sup>3</sup> ; [...]. »

Il est communément reconnu que, en parlant en paraboles, Jésus se situe sur une tradition littéraire bien solide.

Cependant, déjà à partir de la première tradition chrétienne, les paraboles de Jésus ont été comprises comme « allégories délibérément mystérieuses et complexes dans lesquelles chaque personnage et action doit être déchiffré comme un cryptogramme<sup>4</sup> ».

Dans les Synoptiques, en dehors de celle du semeur (Mt 13 : 1-9 // Mc 4 : 1-9 // Lc 8 : 4-15), l'explication de la parabole de l'ivraie (ou des zizanies) est la seule explication-interprétation développée d'une parabole. Dans les deux cas, on assiste à une allégorisation de la parabole et, dans les deux cas, l'explication suit une question de la part des disciples<sup>5</sup>.

Contrairement à la parabole du Semeur et à son explication, qui figurent dans les trois Synoptiques, la parabole de l'ivraie et son explication sont

---

<sup>2</sup> Il n'est pas question ici de vouloir s'attarder à discuter telle ou telle hypothèse concernant l'auteur ou les auteurs du premier Évangile. Par commodité nous utiliserons les mots « auteur » et « rédacteur » toujours au singulier, sans vouloir cerner la question.

<sup>3</sup> BONNARD P. *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament I). Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1963. p. 9.

<sup>4</sup> «Deliberately mysterious and involved allegories in which every character and action must be deciphered like a cryptogram». W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2 (*The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old Testament and New Testament*). Edinburgh : T&T Clark, 1991. p. 379.

<sup>5</sup> Il faut bien remarquer que, pour ce qui concerne l'explication de la parabole du semeur, dans Marc les disciples interrogent le Maître « sur les paraboles » (ἠρώτων...τὰς παραβολάς, 4 : 10) et en Luc les disciples demandent explicitement la signification de « cette parabole » (τίς αὕτη εἶη ἡ παραβολή, 8 : 9), tandis qu'en Matthieu les disciples demandent au Maître « pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » (Διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; 13 : 10) ; par contre, l'explication de la parabole de l'ivraie est précédée par une requête explicite et précise : « Explique-nous la parabole de la zizanie dans le champ » (Mt 13 : 36).

exclusivement présentes dans l'Évangile selon Matthieu. Elles font partie de ce qu'on peut appeler le bien propre de Matthieu, qui constitue environ un tiers du premier Évangile<sup>6</sup>.

Comment expliquer cette originalité chez Matthieu ?

Au fil des années, plusieurs hypothèses ont vu le jour ; nous les regroupons par commodité en trois ensembles, tout en étant conscient que cela ne rend pas compte des nombreuses variantes présentes dans chaque groupe :

- Aussi bien la parabole que l'explication remonteraient à Jésus : c'est la thèse défendue, entre autres, par E. Lohmeyer et W. Michaelis<sup>7</sup> ;
- La parabole remonterait à Jésus, tandis que l'explication serait une création matthéenne : c'est la thèse soutenue, entre autres, par V. Taylor, C. H. Dodd, J. Jeremias, W.G. Kummel<sup>8</sup>.
- Aussi bien la parabole que l'explication seraient le fruit du génie matthéen : c'est la voie choisie par A. Jülicher, T. W. Manson, R. Bultmann<sup>9</sup>, et leurs épigones.

L'accord n'est pas non plus atteint sur le genre littéraire de cette parabole : est-elle une *parabole pure*, ou plutôt une *parabole allégorisante*, ou encore une *pure allégorie* ?

Notre travail va se dérouler en deux temps.

Tout d'abord nous étudierons les textes sur le plan synchronique : critique textuelle, étude du contexte et analyse littéraire.

Dans un deuxième temps, l'enquête se poursuivra en prenant en compte l'analyse sémantique, le genre littéraire, les problèmes relatifs à l'intertextualité et l'histoire du texte avant sa cristallisation. Le but de cette deuxième partie sera de remonter, autant que possible, à la prédication originale du Jésus historique et au sens donné par lui à la parabole de l'ivraie.

---

<sup>6</sup> Sur 1071 versets, 338 ne reviennent ni dans Mc ni dans Lc. Pour ces données et une présentation de la question synoptique cf. D. MARGUERAT (éd.). *Introduction au Nouveau Testament* (Monde de la Bible 41). Genève : Labor et Fides, 2000<sup>1</sup>. p. 12-33, et P. ROLLAND, *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*. (Lectio Divina 116). Paris : Cerf, 1984. p. 251-255.

<sup>7</sup> M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt. XIII : 36-43) ». In *Revue Biblique* LXVI (1959). p. 32, note 1.

<sup>8</sup> *Idem*. p. 32, note 2.

<sup>9</sup> *Idem*. p. 33, note 3.

Enfin, et très brièvement, nous allons indiquer les relectures de la parabole opérées respectivement par Matthieu et la tradition.

# Chapitre 1

## Le niveau rédactionnel

### Critique Textuelle

A partir d'une analyse des variantes présentes dans les différents témoins et d'une critique interne qui tient compte de la cohérence de la pensée théologique de l'auteur, on peut affirmer qu'il n'y a pas réellement de variantes significatives dans les textes que nous nous apprêtons à étudier, à savoir Mt 13 : 24-30 et 36-43. Nous signalerons toutefois deux variantes dans l'explication, aux versets 40 [« *ainsi, tout comme on arrache la zizanie pour la jeter au feu, de même en sera-t-il à la fin de ce temps* » (τοῦ αἰῶνος τούτου), d'après des témoins des textes alexandrin<sup>10</sup>, antiochien<sup>11</sup> et palestinien<sup>12</sup> et plusieurs autres manuscrits ; « *à la fin du temps* » (τοῦ αἰῶνος) d'après quelques témoins du texte alexandrin -dont les deux majeurs-<sup>13</sup> et du texte occidental<sup>14</sup>] et 43 [à « *que celui qui a des oreilles entende* » (ὁ ἔχων ὦτα ἀκούετω) - attesté notamment par le Sinaiticus (avant correction) et le Vaticanus - ; plusieurs autres manuscrits plus tardifs<sup>15</sup>, qui appartiennent pratiquement aux quatre 'familles', ajoutent ἀκούειν entre ὦτα et ἀκούετω « *à celui qui a des oreilles pour écouter entende* »]. Mais il s'agit là de variantes qui ne modifient pas le sens et l'interprétation du texte.

Une autre variante qu'il convient de signaler se trouve dans la parabole, au verset 24. A la place du participe aoriste σπείροντι (v. 24), plusieurs témoins du texte alexandrin et palestinien<sup>16</sup>, mais aussi le Codex Bezae (pour ce qui concerne le

---

<sup>10</sup> Codex d'Ephrem (V sec.) et Codex Regius (VIII sec.).

<sup>11</sup> Codex Freer (V sec.).

<sup>12</sup> Codex Koridethi (VII-IX sec), f<sup>1.13</sup> (à partir du IX sec.).

<sup>13</sup> Codex Sinaiticus (IV sec.) et Codex Vaticanus (IV sec.).

<sup>14</sup> Codex Bezae (VI sec.), syr<sup>c. s.</sup>.

<sup>15</sup>  $\kappa^2$  (Sinaiticus après deuxième correction), Codex Ephraemi Rescriptus (V sec.), Codex Bezae (VI sec.), Codex Regius (VIII sec.), Codex Freer (V sec.), f<sup>1.13</sup> (à partir du IX sec.).

<sup>16</sup> Comme dans la variante au verset 40, il s'agit encore et notamment du Codex d'Ephrem, du Codex Regius et du Codex Koridethi.



texte occidental) et K (texte antiochien) ont σπείροντι, c'est-à-dire un participe présent (*semant, qui est en train de semer*) ; alors qu'au verset 27 le temps utilisé pour décrire l'action du semeur – par tous les témoins - est un aoriste (ἔσπειρας). Il nous semble donc que le texte proposé par le Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (27<sup>ème</sup> éd.)<sup>17</sup> est préférable et que les témoins qui lisent un participe présent à la place du participe aoriste au v. 24 sont influencés par l'explication de la parabole, et notamment le verset 37 qui propose le participe présent ὁ σπείρων. Toutefois, il s'agit là d'un texte séparé du corps de la parabole et ayant une logique interne propre. Le Codex de Bèze ajoute ἰδίῳ à ἀγρῶ, voulant indiquer *son propre champ*.

## Contexte et mode de fonctionnement

### Le contexte

Du point de vue de l'*histoire racontée*, on pourrait esquisser un plan très général de l'évangile de Matthieu en s'inspirant de la proposition de Powell<sup>18</sup> :

- A – 1. Dieu établit son Fils pour sauver « son » peuple des péchés  
(cf. 1 :21ss ; 3 :17)
- 2. Satan s'oppose à ce plan (cf. 4 :1-11)
- B - 1. Le conflit cosmique entre Dieu et Satan se manifeste au niveau terrestre entre Jésus et les chefs rebelles de la nation d'Israël
- 2. Au fur et à mesure qu'on avance dans l'histoire racontée, il devient de plus en plus clair qu'Israël rejettera le Christ  
(cf. 9 : 4 ; 12 :34, 39, 45 ; 13 : 38 ; 16 :4)
- C - L'opposition des chefs religieux est en réalité prévue et est même partie intégrante du plan de Dieu :
  - Passion annoncée par Jésus lui-même (première fois en 16 :21-23)
  - La mort du Fils de l'Homme sauve des péchés (20 :28, qui anticipe l'affirmation explicite de 26 :28)

<sup>17</sup> *Novum Testamentum Graece*. Edité par Barbara et Kurt Aland. 27th édition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

<sup>18</sup> M.A. POWELL. *What is Narrative Criticism ?* Minneapolis: Fortress Press, 1990. p. 49-50.

- Cela démontre que, ironiquement, la Passion est en effet la défaite de Satan, causée par ses propres émissaires.
- Le chapitre 28, tout en donnant des renseignements sur l'attitude inchangée des chefs du peuple (28 : 11-14), du peuple lui-même (v. 15), et de certains disciples (v. 17), ouvre un nouveau chapitre de l'histoire des hommes : la mission universelle sous la conduite et par la présence du Maître glorifié (v. 18-20).

On trouve dans Matthieu cinq fois l'expression « *et il arriva, quand Jésus eut achevé ces instructions...* » ou une formule analogue (7 : 28 ; 11 : 1 ; 13 : 53 ; 19 : 1 ; 26 : 1). Ces formules semblent délimiter ou moins cinq grandes sections<sup>19</sup> et relèvent de la main du rédacteur. Il peut donc sembler que Matthieu organise et développe son histoire par juxtaposition de « groupes d'exposition<sup>20</sup> », dans lesquels le rédacteur reprend les matériaux de ses sources avec ses intentions et sa sensibilité personnelle pour exposer, par le moyen de procédés uniformes, la Bonne Nouvelle<sup>21</sup>. La section qui contient la Parabole en question et son explication se trouvent dans la section centrale (11 : 1 - 13 : 53).

Comme le rédacteur l'indique au lecteur par le moyen d'une inclusion (11 : 1 « *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ...* »<sup>22</sup>) et 13 : 53 « *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας,*

---

<sup>19</sup> Sept si on considère le *Récit de l'enfance* (chapitres 1 et 2) et la *Passion* (après 26 : 1) comme étant deux sections à part. Cf. J.D. KINGSBURY. *The parables of Jesus in Matthew 13. A study in redaction-criticism*. London : SPCK, 1969. p. 15-16, où l'on cherche à démontrer que la section 11 : 2-13 : 53 forme un ensemble cohérent et logique.

<sup>20</sup> Le premier Evangile présente un arrière-plan sémitique très prononcé, qui est néanmoins moins à rechercher dans son vocabulaire (il y a plusieurs mots latins, tandis que certains mots hébreux sont supprimés) que dans les procédés typiques du monde juif et palestinien, comme l'utilisation du parallélisme, du chiasme, de la construction concentrique, de l'inclusion, des répétitions, de formules introductives, de regroupements par séries, de sentences agrafes, l'utilisation de l'Ancien Testament et d'expressions du genre « Royaume des cieux » (12 fois), « Jour du jugement » (12 : 36-37 ; 10 : 15 ; etc.), « les portes de l'Hadès » (16 : 17-19). B. RIGAUX. *Témoignage de l'évangile de Matthieu*. L'Orée de l'Isle : Desclée de Brouwer, 1967. p. 34-42.

<sup>21</sup> Cf. B. RIGAUX. *Op. cit.* p. 33-34.

<sup>22</sup> « Lorsque Jésus eut achevé de donner ses ordres à ses douze disciples... ».

μετῆρην ἐκεῖθεν<sup>23</sup> »), il s'agit ici d'un nouveau chapitre de l'histoire de Jésus : ce qui y est raconté devrait former un ensemble cohérent et logique.

J. Dupont croit que, après une certaine insistance de Matthieu sur les « bonnes œuvres » (cf. 5 : 38 ; 7 : 12 ; 12 : 9-13 ; 16 : 27 ; etc.), cette section a pour but d' « inculquer l'obéissance à Dieu en fonction de laquelle les hommes seront jugés, « *chacun selon sa conduite* » (Mt 16 :27)<sup>24</sup> ». Cependant, à cette fonction catéchétique, s'adjoint une volonté, préparée par les chapitres 11 et 12, d'expliquer par anticipation le refus de la part de beaucoup de croire au Maître<sup>25</sup>.

Dans cette optique, la fin du chapitre 12 introduit les auditeurs des paraboles du chapitre 13 : la foule et les disciples. Les paraboles semblent d'un côté vouloir expliquer aux disciples pourquoi le Royaume annoncé ne s'impose pas par la gloire et la grandeur attendues ; d'un autre côté, elles s'adressent à la foule, à *eux* (ἐκεῖνοις, 13 : 11) pour

« affirmer [...] que ce qu'ils peuvent voir du Règne, de l'extérieur, est bien fait pour les confirmer dans leur refus de croire en l'autorité de Jésus et que cela fait partie du 'mystère', c'est-à-dire du dessein de Dieu pour son règne<sup>26</sup> ».

Le discours en paraboles<sup>27</sup> semble bien être à la fois une apologie en rapport au refus de la part des Juifs et une instruction particulière pour les disciples, qui forment la véritable famille de Jésus<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> « Lorsque Jésus eut achevé ces paraboles, il partit de là ».

<sup>24</sup> J. DUPONT. « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles ». in M. DIDIER (éd.). *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*. Gembloux (Belgique) : J. Duculot, 1972. p. 250.

<sup>25</sup> On remarquera toutefois que, à côté des disciples et des pharisiens, on trouve toujours cette entité neutre appelée « la foule », qui prendra partie de façon concrète et remarquable au moins en deux occasions : à l'entrée de Jésus à Jérusalem (21 : 8-11), et devant à Pilate pour en demander la crucifixion (27 : 20-25). Powell, qui justement voit dans la Passion le moment culminant et vers lequel tout l'évangile de Matthieu se projette, remarque que l'opposition Jésus-Pharisiens (9 :3, 34 ; 12 :14, 24 ; 16 :1 ; 19 :3 ; 21 :15, 23 ; 22 :15, 18, 34) et Jésus-disciples (16 :22 ; 19 :13s, 23-25 ; 20 :20-28 ; 26 : 56, 69-75), n'est que le volet terrestre d'un conflit cosmique entre Dieu et Satan. En effet Satan défie Jésus en tant que Fils de Dieu (4 :1-11) et il est la force qui est derrière la résistance des disciples à lui laisser accomplir sa mission (16 :23) : ainsi M.A. POWELL. *What is Narrative Criticism ?...* p. 46-48). Ce double conflit est admirablement exprimé par la parabole de la zizanie, où le patron ne se trouve pas seulement en conflit avec le semeur ennemi, mais aussi avec ses propres serviteurs.

<sup>26</sup> P. BONNARD. *L'Évangile selon Saint Matthieu...* p. 190.

<sup>27</sup> En effet, en 13 : 3 c'est la première fois qu'on rencontre dans l'Évangile de Mt le mot « parabole ». Ce chapitre contient une concentration de ce mot : 11 emplois. Une autre concentration se trouve en 21 : 33 – 22 :1. Ce dernier verset est son dernier emploi.

Le chapitre 13 justifie le phénomène du refus de la part des foules (« à vous [les disciples] est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux ; mais pas à eux », v. 11). Le chapitre des paraboles semble amener « le groupe privilégié jusqu'au seuil de la lumière totale sur les conditions du Royaume et sur l'identité du prédicateur<sup>29</sup> ».

Le verset 51 semble explicite à cet égard : « Avez-vous compris toutes ces choses ? Ils répondirent : Oui ».

La suite de l'Évangile, jusqu'à 18 : 35, narre le reste du ministère en Galilée et l'accentuation du fossé qui se creuse entre les disciples de Jésus et les Pharisiens –toutefois absents dans le chapitre 13 !-. Il est intéressant de remarquer que l'affirmation de 13 : 51 semble être démentie par l'image qui est donnée ultérieurement des disciples comme ayant « *peu de foi* » (14 : 31 ; 16 : 8 ; 17 : 20)<sup>30</sup>.

### Contexte immédiat

Le chapitre 13 de Matthieu, qui a pour but de révéler les mystères du Royaume des cieux aux disciples (v. 11), propose 7 paraboles (Semeur, Zizanie, Sénevé, Levain, Trésor, Perle et Filet).

Il s'agit bien du chapitre des paraboles du Royaume, car l'expression « *le Royaume des cieux est semblable à...* » revient six fois (v. 24, 31, 33, 44, 45, 47), douze fois nous trouvons le mot *parabole* (v. 3, 10, 13, 18, 24, 31, 33, 34 -2 fois-, 35, 36, 53) et sept fois l'expression « βασιλεία τῶν οὐρανῶν » (v. 11, 24, 31, 33, 44, 45, 47), sans compter les autres expressions telles que « *Royaume de leur Père* » (τῆ βασιλεία τοῦ πατρὸς αὐτῶν, v. 43), « *fil du Royaume* » (οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, v. 38) ou « *son Royaume* » (τῆς βασιλείας αὐτοῦ, v. 41)<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Comme le remarque J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus* (Livre de vie 85-86). Le Puy (France) : Xavier Mappus, 1962. p. 22, les paraboles correspondent souvent à des situations de conflit : elles justifient, défendent, attaquent et provoquent.

<sup>29</sup> B. RIGAUX. *Témoignage de l'évangile de Matthieu...* p. 76.

<sup>30</sup> Beda Rigaux explique ce changement de perspective par le fait que Mt ici reprend le même schéma que Mc, sa source, et donc essaie maladroitement de concilier ses perspectives avec celles de son devancier qui voit, à différence de lui, en la confession de Pierre (Mc 8 : 27-30 // Mt 16 : 13-20 // Lc 9 : 18-21 ; cf. Jn 6 : 67-71) le point culminant de son évangile.

<sup>31</sup> A. MELLO. *Évangile selon Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*. Paris : Cerf, 1999. p. 239.

La caractéristique de ce Royaume semble bien être son caractère caché : il est comme une semence, du levain, un trésor caché...

Le discours matthéen en paraboles, il nous semble, est organisé d'après un schéma précis. Voici notre proposition<sup>32</sup> :

A (vv. 1-9) : *introduction* (vv. 1-3) + enseignement adressé à la **foule** (vv. 4-9)

B (vv. 10-23) : *introduction* (v. 10) + enseignements aux **disciples** (11-23), avec une remarque sur le **motif des paraboles** (vv. 10-15) + une béatitude (vv. 16-17)

A' (vv. 24-35) : enseignement à la **foule**<sup>33</sup> (vv. 24-33) + *sommaire* (vv. 34s), avec une remarque sur le **procédé parabolique** en tant qu'accomplissement prophétique (v. 35)

B' (vv. 36-53) : *introduction* (v. 36) + enseignement aux **disciples** (vv. 37-53), avec le verset 51 témoignant d'un privilege atteint (ils ont compris « toutes ces choses »).

Il nous semble que le *sommaire* en A' a la même fonction que les *introductions* en A, B et B' : indiquer qui sont les destinataires des paroles du Maître.

Le **motif des paraboles** et la remarque sur le **procédé parabolique**, même s'ils sont très différents en développement et en volume, contiennent tous deux une citation vétérotestamentaire (respectivement Es 6 : 9-10 et Ps 78 : 2).

---

<sup>32</sup> Le schéma ici proposé est un développement de ce que propose M. GOURGUES. *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo. Dalla sorgente alla foce*. Torino : Elledici, 2002. p. 25-26.

<sup>33</sup> Le verset 2 indique que le destinataire des paroles de Jésus est bien la foule; au verset 10 on nous dit que même les disciples sont présents. A partir du verset 11 Jésus s'adresse exclusivement aux disciples, et cette idée est renforcée par le verset 18. Donc, jusque là, les paraboles sont pour tous mais l'explication est réservée aux disciples. En continuant, il est vrai que la parabole de l'ivraie semble être livrée aux disciples, ainsi que celle du grain de sénevé et du levain (vv. 24-33), car nulle part il n'est mentionné un changement d'auditoire ; cependant le verset 34 nous dit explicitement que « Jésus dit toutes ces choses en paraboles aux foules » : or, en reculant, la première parabole est bien celle de la zizanie ; il nous paraît donc logique de conclure que c'est à partir de là que le rédacteur situe l'entrée en scène des foules. Le verset 36 nous indique que de nouveau Jésus prend du temps pour parler en privé avec ses disciples. Même si à partir du verset 44 le rédacteur réintroduit les discours en paraboles (et on s'attendrait donc que la foule en soit le destinataire), les versets 51-52 semblent indiquer que cette fois Jésus parle en paraboles aux disciples eux-mêmes. Il faudrait donc se demander si, pour le rédacteur, il y a une différence entre les paraboles adressées à la foule et celles adressées aux disciples, ou s'il sous-entend qu'elles ont été expliquées, à l'exemple de la parabole du filet, dont on nous donne aussi l'explication (v. 47-50).

A la béatitude des versets 16-17 semble naturellement répondre le but atteint par les paraboles et les explications : la compréhension par les disciples des mystères du Royaume (v. 51).

Nous remarquons aussi que la sous-section A' - B' se détache naturellement de A - B du fait qu'elle est construite de façon parallèle. A' et B' contiennent trois paraboles chacune, et chaque section les introduit de façon identique (ou presque)<sup>34</sup> : A' « Ἀλλην παραβολὴν παρέθηκεν (ἐλάλησεν) αὐτοῖς » (vv. 24, 31, 33) ;

B' « Ὅμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν » (vv. 44, 45, 47).

La parabole de la zizanie est contenue en A', et son explication en B', c'est-à-dire dans la deuxième sous-section (A' - B'), l'une étant adressée aussi à la foule, l'autre seulement aux disciples<sup>35</sup>.

## Oppositions dans Mt 13<sup>36</sup>

### Foules et disciples

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, le chapitre 13 est caractérisé par l'opposition foules-disciples<sup>37</sup>. Cette opposition semble bien être explicite notamment aux versets 10-18a et 34-36a, tandis que le 'privilege' accordé aux disciples est résumé au verset 51. Cette opposition paraît trouver son développement dans la section suivante, introduite par les versets 53-58 du chapitre 13 et qui a comme thème le 'manque de foi' des compatriotes de Jésus.

Dans le chapitre 13, le verset 2 (on y trouve 2 fois le mot ὄχλος, foule) est parallèle à Marc 4 :1.

---

<sup>34</sup> M. GOURGUES. *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo*.... p. 26, note 12.

<sup>35</sup> D. DAUBE (« Public pronouncement and private explanation in Gospels ». In *Expository Times* 57 (1945). pp 175-177), montre comment déjà au premier siècle après Jésus-Christ on retrouve dans les écrits rabbiniques un schéma fixe pratiquement identique à celui qu'on retrouve dans le chapitre 13 de Mt : un Maître répond de façon mystérieuse à un adversaire qui a le but d'entrer en polémique. Une fois seul avec ses disciples, le Maître donne le sens profond de sa réponse.

<sup>36</sup> Oppositions remarquées déjà par J. DUPONT. « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles »... p. 221-222.

<sup>37</sup> Ce qui nous paraît remarquable et un peu étonnant est l'absence dans ce chapitre de toute allusion aux scribes et pharisiens. Or, d'après V. MORA (*La symbolique de Matthieu*. vol. II : *Les groupes*. Paris : Cerf, 2001), les trois blocs qui se forment autour de Jésus sont les disciples, la foule et les autorités juives. Les premiers sont pour Jésus, les derniers sont contre, tandis que la foule semble neutre, ou mieux, *oscillante* (cf. 21 : 8-11 ; 27 : 20-25). Or dans ce chapitre faut-il considérer les autorités juives comme faisant partie de la foule ? ou bien ce chapitre s'adresse-t-il expressément à la « foule », c'est-à-dire aux gens (de toute époque ?) qui n'ont pas encore pris parti de façon définitive ?

Du point de vue matthéen, la foule n'est pas le peuple juif en tant que tel,

« mais ce peuple dans ce qu'il a de spontané, de non corporatif, d'irresponsable, et aussi de directement et personnellement humain, en d'autres termes, une grandeur contingente mal définissable du point de vue social, religieux, théologique et éthique, qui demeure toutefois le champ d'action privilégié de Jésus et de ses apôtres<sup>38</sup> ».

En Matthieu 13 :13, cette foule semble destinée à ne pas comprendre les paroles de Jésus, au moins jusqu'à ce que chaque individu abandonne son statut de neutralité pour acquérir celui de 'disciple' (cf. v. 16). En effet, la citation des versets 14-15 du chapitre 13 de Matthieu ne s'adresse pas expressément aux foules, mais au *peuple*. Les versets 34-35, par contre, précisent que les paraboles s'adressent aux foules.

En Matthieu 27, la transition entre le terme 'foule' des versets 15-24 et celui de 'peuple' au verset 25 est assez frappante. La foule devient peuple au moment où elle prend sa décision meurtrière, en prenant partie avec décision et en perdant son caractère neutre. Maintenant la foule devient le peuple condamné par les prophètes (Mt 13 : 15 ; cf. Ac 14)<sup>39</sup>.

Venons-en maintenant aux disciples.

Chez Matthieu, le mot *disciples* est utilisé parfois pour désigner les *douze* (9 : 37 ; 10 : 1 ; 11 : 1 ; 26 : 20), mais aussi pour désigner ceux qui suivent le Baptiste (9 : 14 ; 11 : 2) ou les Pharisiens (22 : 15s) et pour présenter de façon impersonnelle les disciples de Jésus (10 : 24s, 42) ; c'est seulement en 8 : 21 que le terme est ambigu<sup>40</sup>.

Les disciples de Jésus sont les destinataires et dépositaires d'une révélation spéciale (cf. 13 : 11 // Mc 4 : 11 ; 13 : 16 // Lc 10 : 24 ; 13 : 17)<sup>41</sup>. Cependant, Matthieu 15 : 16s (// Mc 10 : 17) parle des disciples comme étant *incapables de comprendre*, et, en 19 : 10ss, il sont *réticents* face à certains enseignements<sup>42</sup>. Il faut reconnaître aussi que Matthieu tend à adoucir l'embarras des disciples, présent dans

---

<sup>38</sup> C. BIBER, « Foule ». In J.-J. ALLMEN (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1954. p. 108.

<sup>39</sup> C. BIBER. « Foule »... p. 108.

<sup>40</sup> Ainsi J.D. KINGSBURY. *The parables of Jesus in Matthew 13...* p. 41.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibid.*

ses sources, en faisant suivre une explication du Maître qui aboutit à la compréhension (cf. 16 : 12 ; 17 : 13)<sup>43</sup>.

Parfois, il supprime l'incompréhension, comme en 17 : 23 (// Mc 9 : 31s), ou supprime le passage en question (cf. Mc 6 : 52 ; 9 : 6, 10 ; Lc 12 : 41). Dans un cas, la critique adressée aux disciples est remplacée par une bénédiction (Mc 4 : 13 // Mt 13 : 16s)<sup>44</sup>.

Matthieu, qui utilise le mot disciple 71 fois (seul l'évangile de Jean fait plus : 78 fois), prend soin aussi de remplacer des expressions vagues utilisées par Marc, pour mieux identifier les personnes qui ont *choisi* d'être à côté du Maître<sup>45</sup>.

Chez Matthieu, le disciple du Christ est vraiment celui qui adhère par la foi à la mission personnelle du Maître et à sa personne même : 4 : 19 ; 8 : 22 ; 10 : 24s<sup>46</sup>.

Le disciple de Matthieu n'est pas du tout celui des autres évangiles. Chez Luc, les disciples ne comprennent pas les allusions de Jésus sur sa mort (9 : 45 ; 18 : 34). Même après la passion, le chapitre 24 montre une incompréhension, qui sera seulement dépassée par une révélation post-pascale du Ressuscité<sup>47</sup>. De même, dans l'Évangile de Jean, on s'aperçoit que les disciples ne comprendront le sens de l'œuvre et de la personne de Jésus qu'après la résurrection (2 : 22 ; 12 : 16 ; 16 : 4)<sup>48</sup>.

Par contre, les disciples matthéens ont une certaine conscience de la destinée du Christ (26 : 2). Ce qui leur manque semble être le courage et l'attention (cf. 26 : 36-46, 56, 69-75)<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> J.D. KINGSBURY. *The Parables of Jesus in Matthew 13...* p. 41.

<sup>45</sup> Cf. Mt 12 : 49 et Mc 3 : 34 (τοὺς περὶ αὐτὸν) ; Mt 13 : 10 et Mc 4 : 10 ; Mt 16 : 20, 21, 24 et Mc 8 : 30, 31, 34 (αὐτοῖς) ; Mt 26 : 8 et Mc 14 : 4 (τινες) ; Mt 26 : 26 et Mc 14 : 22 (αὐτοῖς). Ce procédé n'est pas non plus étranger à Lc: cf. Lc 8 : 9, 9 : 14 et 19 : 37 avec, respectivement, Mc 4 : 10, 6 : 39 et 11 : 9. On remarque toutefois que, dans un cas, Luc lit *disciple* là où Matthieu a *digne* (ἄξιος) : Lc 14 : 26s // Mt 10 : 37s. Tiré de « μαθητής ». In F. NEIRYNCK & F. Van SEGBROECK (éd.). *New Testament Vocabulary. A companion volume to the Concordance* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXV.), with the collaboration of H. LECLERQ. Leuven (Belgium) : University Press, 1984.

<sup>46</sup> M. BERNOULLI. « Disciple ». In J.-J. ALLMEN (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique...* p. 73-74.

<sup>47</sup> Cf. J.D. KINGSBURY. *The Parables of Jesus in Matthew 13...* p. 42.

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibid.*



## Fils du Royaume et fils du malin

A bien y regarder, on s'aperçoit que l'explication de la parabole de l'ivraie et celle du filet nous proposent avec force une autre opposition : celle des *fils du Royaume/justes* et des *fils du malin/méchants* (v. 37-43 et 49-50).

Cette opposition est déjà préparée dans l'explication du semeur, lorsqu'il est question de la semence ἄκκαροπος (v. 22) et de celle qui porte du fruit (v. 23) ; et dans la parabole de l'ivraie il est dit que la différence entre la zizanie et le bon grain est visible « quand l'herbe a poussé et produit du fruit » (v. 26)<sup>50</sup>. Le fruit en question renvoie au « faire la volonté du Père qui est aux Cieux » (12 :50).

Quel est le sens de cette opposition ? S'agit-il de justifier le refus de Jésus de la part du peuple juif et la séparation qui en résulte entre Eglise et Synagogue ?<sup>51</sup>.

Les avis sont plutôt discordants. Certains pensent qu'il s'agit de justifier le péché dans l'Eglise par sa nature de *corpus mixtum*. D'autres pensent qu'il s'agit de donner une solution eschatologique à un problème actuel, le chrétien et l'Eglise vivant dans une société où règne l'ἀνομία. Il en est aussi qui pensent que la perspective n'est pas du tout ecclésiologique mais morale : dans le monde entier il y aurait un peuple *invisible*, ceux qui font la volonté du Père, et qui seront rassemblés seulement à la fin des temps<sup>52</sup>.

## Comparaison synoptique<sup>53</sup>

Voici un schéma inspiré par celui de P. Benoît et M.-E. Boismard<sup>54</sup> : le symbole '//' indiquera le parallèle d'un texte dans le même contexte. On utilisera 'cf.' lorsqu'il s'agit d'un parallèle dans un contexte différent.

---

<sup>50</sup> J. DUPONT. « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles »... p. 222.

<sup>51</sup> Ainsi W. WILKENS. « Die Redaktion des Gleichniskapitels Mark. 4 durch Matth. ». In *Theol. Zeitsch.* 20 (1964). pp. 305ss et R. WALKER. *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. p. 93-95, 99-101, 119.

<sup>52</sup> Ainsi A. VOEGTLE. « Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt. 28, 18-20 ». In F.L. CROSS (éd.). *Studia Evangelica*. Vol. II : Papers presented to the second international Congress on New Testament studies held at Christ Church, Oxford, 1961 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 87). Berlin: Akademie Verlag, 1964. p. 266-294.

<sup>53</sup> En principe, la comparaison synoptique devrait aider aussi à reconstruire un éventuel contexte dans la tradition sous-jacente. Or, si cela est possible pour l'ensemble du chapitre des paraboles, ça ne l'est pas (ou c'est très improbable) pour la parabole de l'ivraie et son explication (exclusivement présents dans l'évangile selon Matthieu).

<sup>54</sup> P. BENOIT et M.-E. BOISMARD. *Synopse des quatre évangiles en français, avec parallèles des apocryphes et des Pères. Tome I : Textes*. Paris : Cerf 1990 (1<sup>e</sup> éd. : 1965). p. 348.

Matthieu 13	Marc	Luc	Jean
vv. 1-3a (introd.)	// 4 : 1-2	// 8 : 4	
vv. 3b-9 (seneur)	// 4 : 3-9	// 8 : 5-8	
vv. 10-15	// 4 : 10-12 cf. 4 : 25	// 8 : 9-10 cf. 8 : 18 ; 19 : 26	cf. 9 : 39ss ; 12 : 37ss
vv. 16-17		cf. 10 : 23-24	
vv. 18-23 (expl. Seneur)	// 4 : 13-20	// 8 : 11-15	
vv 24-30 (zizanie)			
vv. 31-32 (sénevé)	// 4 : 30-32	cf. 13 : 18-19	
vv. 33 (levain)		cf. 13 : 20-21	
vv. 34-35	// 4 : 33-34		
vv. 36-43 (explication de l'ivraie)			
v. 44 (trésor)			
vv. 45-46 (perle)			
vv. 47-50 (filet)			
vv. 51-53 (conclusion)	cf. 6 : 1		

Comme le fait Marc, Matthieu groupe un ensemble de paraboles après avoir parlé du Fils de l'homme, seigneur du sabbat (Mt 12 : 1-8 // Mc 2 : 23-28), d'une guérison pendant le sabbat et d'autres guérisons (Mt 12 : 9-21 // Mc 3 : 1-12)<sup>55</sup>, d'une polémique avec les pharisiens suivi par la mise en garde contre le péché impardonnable (Mt 12 : 22-37 // Mc 3 : 26- 30), et enfin des *vrais* parents de Jésus (Mt 12 : 46-50 // Mc 3 : 31-35).

A part quelques petites différences<sup>56</sup>, Matthieu suit ici le schéma de Marc. En effet, en regardant la synopse, on se rend compte que Matthieu, après avoir suivi l'ordre de Marc à partir de 3 : 1 (prédication du Baptiste) // Mc 1 : 1ss jusqu'en 4 : 23 // Mc 1 : 39, opère une *grande interpolation* jusqu'à 9 : 1 // Mc 2 : 1, avant de reprendre globalement l'ordre proposé par le deuxième évangéliste<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> A ce point, à la différence de Matthieu, Marc présente l'élection des douze apôtres (Mc 3 : 13-19 ; cf. Mt 10 : 1-4).

<sup>56</sup> Par exemple Matthieu développe la polémique avec les pharisiens en introduisant le « signe de Jonas » (Mt 12 : 38-42 ; cf. Lc 11 : 29-32).

<sup>57</sup> Signalons toutefois au moins une autre interpolation en 10 : 16 - 11 : 30.

Il faut admettre aussi que, s'il semble bien que Matthieu suit Marc, les versets 1-32 de Matthieu 13 posent cependant des problèmes. Matthieu (aussi bien que Luc) semble dépendre de Marc, sauf pour les versets 16-17 et 24-30. Cependant certaines affinités entre Luc et Matthieu contre Marc laissent ouverte la porte à une utilisation d'une source commune à Luc et Matthieu<sup>58</sup> :

- Mt13 : 4 // Lc 8 : 5 (ἐν τῷ σπεύρειν αὐτόν), contre le ἐν τῷ σπεύρειν de Mc 4 : 4 ;
- Mt 13 : 9 // Lc 8 : 8 (ὁ ἔχων ὠτα, contre le ὅς ἔχει ὠτα de Mc 4 : 9 ;
- Mt 13 : 11 // Lc 8 : 10 contre Mc 4 : 11
- Mt 13 : 31-32 // Lc 13 : 18-19 contre Mc 4 : 30-32
- Matthieu et Luc ont le même ordre dans l'exposition des paraboles du grain de sénevé et du levain (Mt 13 : 31-33 // Lc 13 : 18-21), quoique dans des contextes différents. Les deux omettent la parabole marciennne de la semence qui pousse toute seule. Peut-être ici encore Matthieu et Luc ont-ils puisé à une source commune et non pas à Marc.

Marc 4 :1-34 présente quatre paraboles : le semeur, la lampe, la semence qui germe toute seule et le sénevé. Il nous paraît que ce chapitre de Marc est tout à fait cohérent avec le but de l'évangéliste, à savoir démontrer que le problème de l'incrédulité d'Israël ne relève pas d'un échec de la prédication de Jésus. Le plan de Dieu trouve dans ce refus son accomplissement : les paraboles sont au service du 'secret messianique', la voie choisie par Dieu pour révéler *aux disciples* son salut<sup>59</sup>.

Par contre, le chapitre 13 de Matthieu semble avoir une toute autre perspective. Il présente sept<sup>60</sup> paraboles : semeur, ivraie, sénevé, levain, trésor, perle et filet. La première a son parallèle dans le chapitre des paraboles en Marc 4 et en Luc 8 ; la troisième a son parallèle dans le même contexte en Marc, mais on la retrouve aussi en Luc 13 : 18-19. Celle du levain se retrouve seulement en Luc 13 :

---

<sup>58</sup> La liste de versets qui suit est reprise de M. GOURGUES. *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo...*p. 28.

<sup>59</sup> Ainsi J. DUPONT. « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles »... p. 232.

<sup>60</sup> Huit paraboles, si on considère 13 : 52 comme telle.

20-21, en couple (comme dans Matthieu) avec celle du grain de sénevé, comme on l'a vu plus haut.

Matthieu propose donc quatre paraboles originales.

En plus de cela, Matthieu 13 présente de remarquables différences en rapport à Marc 4<sup>61</sup>. Voici la conclusion à laquelle parvient ici Jacques Dupont : le chapitre des paraboles dans Matthieu n'a pas le même rôle que dans Marc. Dans Matthieu, il occupe la place centrale de l'évangile (dans Marc cette place est réservée à la confession de Pierre) et semble vouloir être une critique aiguë envers ceux qui ne *veulent* pas être guéris<sup>62</sup>.

« D'un bout à l'autre de ce développement, Matthieu reste parfaitement conséquent avec lui-même : il cherche à mettre en lumière le fait que, si les paraboles apportent une révélation qui est accordée aux disciples et refusée à la foule, la raison doit en être cherchée, non dans quelque décision arbitraire, mais dans les dispositions d'âme en vertu desquelles les uns sont capables de recevoir cette révélation, les autres pas<sup>63</sup> ».

La comparaison avec les autres Synoptiques ne nous dit rien sur le contexte possible ou la forme primitive de la parabole de l'ivraie et son explication.

On remarquera sans difficulté l'absence dans Matthieu de la parabole de la semence qui germe toute seule (seulement en Mc 4 : 26-29) et le changement de contexte de celle de la lampe (Mc 4 : 21-25 ; Mt 5 : 15-16 ; par contre dans le même contexte en Lc 8 : 16-18).

Diverses raisons ont été proposées par rapport à l'omission (si c'est le cas) matthéenne de la parabole de la semence qui pousse toute seule :

1. absence dans la source écrite (ou orale) ;

---

<sup>61</sup> Faute d'espace nous renvoyons à l'analyse détaillée de J. DUPONT. *Op. cit.* p. 234-236.

<sup>62</sup> Cf. la citation d'Ésaïe 6 : 9-10 en Marc 4 : 12 (qui d'ailleurs diffère de la LXX et du Massorétique) et en Matthieu 13 : 14-16 : Matthieu va vers Ézéchiël 12 : 2 ; Jérémie 5 : 21 ; Deutéronome 29 : 3, en changeant le *ἵνα* de Marc (exprimant le but) en *ὅτι* (exprimant la cause). Le *ἵνα* de Marc 4 : 11 rappelle le Targum d'Ésaïe 6 : 9-10, passage « ironique » dans lequel le prophète conçoit sa vocation comme destinée à l'échec à cause du message peu commode adressé au peuple. Dans la version matthéenne, cette ironie devient celle de Jésus : le peuple ne veut pas s'assumer le prix ni faire l'effort nécessaire pour guérir (ainsi B. CHILTON et J.I.H. McDONALD. *Jesus and the Ethic of the Kingdom*. Michigan : Grand Rapids, 1988 (1987<sup>1</sup>). p. 66-67. On y cite J.F. KERMODE. *The Genesis of Secrecy on the Interpretation of Narrative*. Cambridge : Harvard University Press, 1979. p 30). Dodd lit ici un fragment de l'enseignement apostolique visant à justifier l'échec de la prédication de Jésus et de ses disciples à l'égard du peuple juif (C.H. DODD. *Les paraboles du Royaume de Dieu. Déjà là ou pas encore ?*. Paris : Seuil, 1977 (1961<sup>1</sup>). p. 17-18).

<sup>63</sup> J. DUPONT. « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles »... p. 237.

2. omission volontaire à cause du caractère 'cryptique - hermétique' de cette parabole ;
3. évolution vers celle de la zizanie (par exemple par un travail de type midrashique sur l'expression « *sans qu'il sache comment* » - Marc 4 : 27 - qui aboutirait au « *pendant que les hommes dorment* » - Matthieu 13 : 25<sup>64</sup> -) ;
4. omission volontaire du fait que cette parabole ne cadrerait pas avec l'objectif de Matthieu, à savoir l'apologie du rejet de Jésus, ou du fait que l'idée de *croissance* était déjà incluse dans la parabole de l'ivraie.

Aucune de ces explications n'a réussi à s'imposer.

Remarquons encore que Marc, juste après l'explication de la parabole du semeur et avant sa parabole de la semence qui pousse toute seule, explicite *comment* recevoir l'enseignement de Jésus (Mc 4 : 21-25 ; en parallèle avec Lc 8 : 16-18). Matthieu développera cette thématique à plusieurs reprises dans son oeuvre : Mt 5 : 15 ; 7 : 2 ; 10 : 26 ; 13 : 12 ; 25 : 29 ; cf. Lc 6 : 38 ; 11 : 33 ; 12 : 2 et 19 : 26.

Cela dit, dégager la logique de la succession des paraboles n'est pas une tâche évidente<sup>65</sup>. Ce qui est beaucoup plus probable est, par contre, la volonté de Matthieu et de Marc de vouloir, à ce point de leur évangile, dévoiler le sens (d'après une optique bien différente) de la rupture dramatique entre d'un côté les pharisiens et de l'autre Jésus et son Eglise.

« Nous avons donc affaire ici à une structure très archaïque de la catéchèse chrétienne au premier siècle, dont Luc n'a compris que partiellement la portée<sup>66</sup> ».

L'exégèse se demande encore la provenance des passages originaux de Matthieu (ou le 'bien propre' de Matthieu). Beda Rigaux remarque avec raison que :

« ni quant à la forme, ni quant au contenu, les matériaux propres à Mt, même ramenés aux chapitres 3-25, sans l'enfance et la Passion - Résurrection, ne forment une unité<sup>67</sup> ».

---

<sup>64</sup> Telle est la thèse de A. MELLO. *Evangile selon Matthieu...* p. 250-251.

<sup>65</sup> Ainsi aussi P. BONNARD. *L'Evangile selon Saint Matthieu...*p. 47-50.

<sup>66</sup> *Idem.* p. 189.

<sup>67</sup> B. RIGAUX. *Témoignage de l'évangile de Matthieu...* p. 171.

L'hétérogénéité des matériaux propres à Matthieu encourage donc à étudier chaque cas particulier pour en dégager, si possible, des renseignements supplémentaires sur sa préhistoire.

## Analyse littéraire : organisation et dynamique du texte

### Analyse structurelle

#### La parabole de l'ivraie (Mt 13 : 24-30)

Après un travail sur la structure du texte, il nous paraît pratique de diviser le récit en cinq *tableaux*<sup>68</sup> (et relatives sous - séquences) :

- |    |                |   |                           |   |
|----|----------------|---|---------------------------|---|
| 1. |                | v. 24a-b  |                           |   |
| 2. | A-             | v. 25a  |                           |   |
|    | B-             | v. 25b son ennemi vint  | (aoriste)                 |   |
|    |                | v. 25c sema   | (aoriste)                 |   |
|    |                | v. 25d s'en alla  | (aoriste)                 |   |
| 3. | A-             | v. 26a germa  | (aoriste)                 | ὅτε δὲ  |
|    |                | v. 26b porta du fruit   | (aoriste)                 |   |
|    | B-             | v. 26c se manifesta   | (aoriste)                 | τότε  |
| 4. | A-             | v. 27   | 1 <sup>ère</sup> question |   |
|    | B-             | v. 28a  | 1 <sup>ère</sup> réponse  |   |
|    | A'-            | v. 28b  | 2 <sup>ème</sup> question |   |
|    | B'-            | v. 29-30  | 2 <sup>ème</sup> réponse  |   |
|    |                |   |                           | La deuxième réponse s'organise en trois parties : |
|    | A- NEGATIF:    | v. 29b-c  |                           |   |
|    | B- POSITIF:    | v. 30a  |                           |   |
| 5. | C- RESOLUTION: | v. 30b ἐξῶ (premier emploi d'un futur dans la parabole : cette partie de la réponse |                           |   |

<sup>68</sup> En réalité il s'agit d'imaginer le récit divisé en tableaux successifs: dans le premier tableau il est question de Jésus qui introduit son semeur semant ; dans le deuxième il sera question de l'ennemi qui vient dans la nuit ; dans le troisième, de la semence qui pousse...et ainsi de suite.

introduit un nouveau tableau « à venir »)

v. 30 c συλλέξατε	(impératif aoriste)
v. 30d δήσατε	(impératif aoriste)
v. 30e κατακαῦσαι	(infinitif aoriste)
v. 30f συναγάγετε	(impératif aoriste)

On remarquera que :

- On y trouve la mise en parallèle de l'activité de plusieurs personnages : le semeur/l'ennemi<sup>69</sup>, les serviteurs/les moissonneurs, la zizanie/le bon grain. Les parallèles s'épanouiront, dans les versets 36 à 43, en interprétations allégorisantes.
- A plusieurs reprises l'action est décrite à l'aide de répétitions ternaires d'aoriste : l'ennemi *vint / sema / s'en alla* (v. 25) ; la croissance des différentes semences : *germa / porta du fruit / se manifesta* (v. 26) ; le jugement final est ainsi décrit : *rassemblez / liez / brûlez* (v. 30), mais on y ajoute un quatrième aoriste qui décrit la destinée du blé.
- A la présence actuelle et continue de la zizanie (v. 27d), les serviteurs opposent une action ponctuelle et résolutive (v. 28c).

### L'explication de la parabole de l'ivraie

L'explication de la parabole est maintenant introduite par une indication temporelle (τότε) et deux mouvements : Jésus quittant les foules pour aller à la maison et les disciples qui s'approchent de lui pour poser la question (vv. 36a-b). A cette question fait suite l'explication.

On trouve dans cette sections deux tableaux : v. 36a et v. 36b-43.

1. v. 36a : Jésus rentre à la maison
2. A- v. 36b : les disciples s'approchent et posent la question

B- v. 37a : Jésus répond...

C- a. v. 37b	ὁ σπείρων	ἐστίν	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
v. 38a	ὁ δὲ ἄγρός	ἐστίν	ὁ κόσμος

<sup>69</sup> D'après Ricciotti, semer de la zizanie par dépit était un 'classique' parmi les agriculteurs. Même la loi romaine en parlait (Digest., IX, tit. 2 ad legem Aquiliam, 27, n. 14, cité par G. RICCIOTTI. *Vita di Gesù Cristo* (Religioni. Oscar Saggi Mondadori 385). Cles (Italia) : Mondadori, 1941<sup>1</sup>. p. 408-409.

v. 38b	τὸ δὲ καλὸν σπέρμα	εἰσιν	οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας
v. 38c	τὰ δὲ ζιζάνιά	εἰσιν	οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ
v. 39a	ὁ δὲ ἐχθρὸς	ἐστίν	ὁ διάβολος

b. v. 39b	ὁ δὲ θερισμὸς	συντέλεια αἰῶνος	ἐστίν
v. 39c	οἱ δὲ θεριστὰί	ἄγγελοί	εἰσιν

D- v. 40a-b ὡσπερ οὖν : conclusion logique

|

v. 40c οὕτως : reprise de l'équivalence

ἔσται : ce futur indique la transition vers l'*apocalypse*

#### E- séquence apocalyptique

v. 41a ἀποστελεῖ (futur)

v. 41b συλλέξουσιν (futur)

v. 41c ποιῶντας τὴν ἀνομίαν c'est le seul présent (participe) à l'intérieur d'une succession de futurs.

v. 42a βαλοῦσιν (futur)

v. 42b ἐκεῖ ἔσται (futur)

v. 43a ἐκλάμψουσιν (futur)

#### F. exhortation

v. 43b ὁ ἔχων ὄρα ἀκούετω : on revient brusquement au présent ;

Voici nos observations :

- Dans la sous-section 2C.b (v. 39b-c), le rédacteur change de style en mettant les verbes, toujours au présent, à la fin des phrases, comme s'il voulait mettre en évidence les deux dernières correspondance (*moisson / fin du monde* et *moissonneurs / anges*) en soulignant leur dimension eschatologique.
- Le futur de 41a correspond au futur de 30b : l'envoi des anges-moissonneurs par le Fils de l'homme-patron est toujours réservé à un temps futur (la



correspondance entre les futurs de 41b/42a et les impératifs aoristes de 30c/e est due à des raisons de construction grammaticale et est subordonnée au futur de 41a/30b : il s'agit toujours d'actions placées dans le futur).

- la thématique de 30d est reprise d'abord en 40ab et encore en 42a, ce qui trahit dans l'explication une insistance absente dans la parabole elle-même.
- Le verset 40, qui paraît vouloir mettre au jour le vrai sens de la parabole (ὠσπερ οὖν – οὕτως), omet l'exhortation à la patience et à la tolérance qui caractérise la parabole (v. 30 « laissez croître ensemble »). L'accent est placé désormais sur la destinée de l'ivraie : le v. 36b (« *explique-nous la parabole de la zizanie dans le champ* ») trahit la perspective du rédacteur.
- L'intention du rédacteur de faire ressortir le parallèle entre le patron et ses serviteurs (v. 27) et Jésus et ses disciples (v. 36) nous paraît évidente. Dans les deux cas on trouve un mouvement d'approche et une demande d'explication.
- On remarquera, en passant, que, dans la parabole elle-même, toute mauvaise semence est imputée à l'ennemi (même si cela n'est pas le centre de la parabole et pourrait très bien être un prétexte à toute l'histoire qui s'ensuit). Dans l'explication, cette perspective n'est pas du tout changée, mais confirmée et clarifiée : tout mauvais vient du Diable. Or, cela paraît contredire l'explication de la parabole du semeur, où Satan est *une* des raisons qui pourrait dissuader les hommes d'accepter le message et la mission de Jésus en tant que Christ (cf. Mt 13 :19-22 et parall.). C'est une opinion commune que les deux explications relèvent du travail allégorisant de la première tradition chrétienne. Mais, dans ce cas, on est peut-être devant deux traditions différentes.
- Dans la parabole, le tout se joue autour du dialogue entre les serviteurs et le maître. Dans l'explication, les serviteurs disparaissent et l'accent se déplace sur la semence, en particulier sur la destinée de celle qui est mauvaise (v. 40-42). En effet, on nous parle seulement de la récolte de la zizanie, sans jamais évoquer une récolte du blé dans le grenier. La destinée des justes, décrite en peu de mots, en prend la place.

## Analyse narrative<sup>70</sup>

Dans un premier temps, nous allons essayer d'étudier la relation entre le narrateur, le texte et les destinataires. Dans un deuxième temps, nous nous concentrerons sur la mise en intrigue, les personnages et le cadre.

### La mise en récit

Le rédacteur de l'évangile de Matthieu est l'*auteur historique* (dans le sens de *celui qui écrit*, non pas de *celui qui crée*) aussi bien de la parabole que de son explication ; de même on peut considérer la communauté matthéenne (chrétiens majoritairement d'origine juive, mais parmi lesquels on trouve aussi des ex-païens) comme le *lecteur historique* du texte en question lors de sa composition.

Le *narrataire*, d'après l'intention du rédacteur, semble se confondre avec le *lecteur implicite*<sup>71</sup> (car le *narrateur implicite* se confond plus au moins avec l'*auteur implicite*<sup>72</sup>) : il s'agit bien de la communauté matthéenne, personnes qui s'y connaissent en coutumes juives et qui connaissent la destruction du Temple en 70. Le responsable de la stratégie narrative ne fait que pousser l'identification du lecteur implicite avec le lecteur historique par l'omission de noms propres, par exemple.

De plus, l'utilisation des « grands discours » par Matthieu rend le lecteur implicite encore plus intime avec le Jésus matthéen<sup>73</sup>.

On s'attend à ce que le lecteur implicite accorde toute sa confiance au narrateur, car son point de vue est celui de l'auteur implicite (cf. Mt 3 :3).

Dans le cas particulier de Mt 13, le narrateur ne parle jamais au lecteur implicite de façon directe et explicite, mais fait jouer à Jésus le rôle du *narrateur intradiégétique-homodiégétique* : Jésus est narrateur au second degré racontant une histoire dont il est protagoniste.

---

<sup>70</sup> L'analyse narrative que nous proposons se fonde sur les principes énoncés par M.A. POWELL. *What is Narrative Criticism ?...* Cf. aussi D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN. *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*. London – Genève – Montréal : Cerf - Labor et Fides – Novalis, 1998.

<sup>71</sup> « ...imaginary person in whom the intention of the text is to be thought of as always reaching its fulfillment » (M.A. POWELL. *What is Narrative Criticism ?...* p. 20).

<sup>72</sup> Dans l'évangile de Matthieu (et cela vaut pour les autres évangiles aussi), l'auteur implicite parle par le moyen d'un narrateur implicite. Ce narrateur connaît ce qui se passe en détails (cf. Mt 2 :3 ; 16 :5-12), mais ne sait rien de ce qui se passe au ciel –comme c'était le cas, par exemple, avec le narrateur du livre de Job. Le narrateur de Matthieu fait intervenir Dieu lui-même pour exprimer son point de vue (cf. Mt 3 :17 et 17 :15). Cf. M.A. POWELL. *Op. cit.* p. 26.

<sup>73</sup> *Idem.* p. 50.

En racontant la parabole de la zizanie, la foule devient à son tour narrataire, mais à un niveau différent et secondaire : le narrateur principal reste celui, implicite, de l'évangile, et le lecteur implicite reste toujours la communauté matthéenne.

Il est remarquable que, dans le chapitre 13 de Matthieu, deux paraboles sont non seulement racontées, mais aussi expliquées par Jésus (Semeur et Zizanie). Cela ne fait que créer chez le lecteur implicite une attente -destinée à être déçue- de voir interprétées aussi les autres paraboles.

Néanmoins, les explications données fournissent des éléments qui invitent le lecteur implicite à s'acheminer sur la voie de l'interprétation allégorique : des indices implicites instaurent une relation subtile entre le narrateur implicite et le lecteur implicite.

Il est évident que les symboles et les indices donnés par le narrateur implicite (par le moyen du narrateur Jésus) doivent être compris à la lumière de ce que le lecteur implicite est en mesure de saisir<sup>74</sup>. Introduire des éléments étrangers au patrimoine culturel, théologique et christologique de la communauté matthéenne serait fausser la compréhension des explications et la sous-jacente prédication.

La relation narrateur implicite/lecteur implicite nous renseigne donc sur la prédication de la communauté matthéenne : s'il est vrai que la parabole, dans son intention originale, est une invitation à attendre le Jugement, il est vrai aussi que le lecteur implicite est poussé à relire allégoriquement la parabole et on lui donne la clef de lecture non seulement dans l'explication mais aussi en 18 :15-20, où la pratique de l'excommunication témoigne que cet appel à la tolérance a été ignoré et que la communauté a déjà commencé par elle-même l'œuvre de purification<sup>75</sup>.

### *Le temps*

Nous allons maintenant proposer une analyse du temps du récit, aussi bien de la parabole que de l'explication, mais en deux temps différents.

Chaque tableau, avec son enchaînement, sera analysé à la lumière des rubriques qui caractérisent le temps du récit : l'ordre, la durée et la fréquence narrative.

(Voir en fin de chapitre **ANNEXE 1 : Parabole de la zizanie**)

---

<sup>74</sup> M.A. POWELL. *What is Narrative Criticism ?...* p. 29.

<sup>75</sup> Cf. W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2.... p. 409.

Grâce à cette analyse, nous découvrons que, à l'intérieur du récit, le dialogue entre maître et serviteurs est construit de la manière suivante :

A- *Deux analepses* : « n'as-tu pas semé...? » + « un ennemi fit cela »

B - *prolepse* (à éviter) : « veux-tu que nous allions l'arracher [la zizanie] ?  
Non, dit-il, de peur que...vous ne déraciniez le blé... »

B'- *prolepse mixte*<sup>76</sup> : « laissez croître ensemble »

C- *prolepse externe* : moisson, moissonneurs, feu et grenier

Le récit atteint sa pointe dans sa partie centrale dans l'interaction entre serviteurs et patron. Et dans cette interaction, délimitée au début par deux analepses (dont la seconde, révélée par le maître, dévoile la source du problème) et à la fin par l'annonce de la résolution du problème (prolepse externe), se distingue une partie qui est le cœur de ce dialogue (présent du récit).

La proposition des serviteurs (récolte anticipée) est totalement écartée par le maître<sup>77</sup>. Son ordre est l'invitation à considérer le temps présent comme une partie *nécessaire* et *utile* pour la résolution du problème : « laissez croître ensemble » se situe dans le présent et continue dans le futur. Si le futur n'appartient pas aux serviteurs, néanmoins il est naturellement rendu possible par leur « patience » et par leur attitude consistant à « laisser croître ».

On remarquera enfin la triple répétition du verbe *συλλέγω* pour décrire la récolte de la zizanie.

---

<sup>76</sup> Le terme « prolepse mixte » indique un événement qui est annoncé dans l'histoire racontée, qui va se passer dans l'histoire racontée et qui continue même après le temps de l'histoire racontée. Dans la parabole nous discernons au moins deux prolepses mixtes : l'invitation à laisser croître ensemble l'ivraie avec le bon grain et la coexistence des deux types de semence. Il s'agit bien, d'après nous, de prolepse mixte dans les deux cas, car on est devant l'annonce de ce qui se passe et de ce qui se passera jusqu'au jour de la moisson, ce qui est bien au delà du temps de l'histoire racontée par la parabole. Dans l'explication on est encore devant deux prolepses mixtes, mais cette fois il s'agit du *Fils de l'homme en train de semer* et de la coexistence entre les *filis du Royaume* et les *filis du Malin*. Il s'agit là de quelque chose que se passe dans le présent et qui va se dérouler jusqu'à la *fin du temps*. Fin du temps qui se situe au delà du temps de l'histoire racontée par l'Évangile. Nous suivons ici l'usage que Powell fait de la notion de prolepse mixte lorsqu'il l'applique aux mots de Jésus : « je suis avec vous jusqu'à la fin des jours » (Mt 28 :20 ; M.A. POWELL. *What is Narrative Criticism ?...* p. 38).

<sup>77</sup> Les serviteurs n'apparaissent qu'au moment de la manifestation du blé et de la zizanie et ils n'auront aucun rôle dans ce qui va se passer au temps de la moisson.

Venons maintenant à l'explication.

(Voir en fin de chapitre **ANNEXE 2 : Explication**)

Tout d'abord, dans la parabole, l'action de semer tant du semeur que de l'ennemi se passe une fois et se trouve limitée dans le temps. Dans l'explication, on remarque déjà le premier changement : le semeur, désormais nommé Fils de l'homme (v. 37), est en train de semer, ou « *le semant* » (v. 37, ὁ σπείρων -ce qui donne à son action le statut d'une prolepse mixte), tandis que l'ennemi/diable a semé (v. 39, σπείρας) : son action se situe dans le passé (analepse) mais elle nous est désormais révélée.

Mais le changement plus intéressant concerne la deuxième partie de l'explication : elle ignore carrément l'accent mis par la parabole sur l'action des serviteurs –action présente et s'épanouissant dans le futur (prolepse mixte)-, pour mettre à sa place une longue description de ce qui se passera à la fin des temps (prolepse externe).

En deux mots, sont repris tous les éléments temporels de la parabole (analepse, prolepse mixte et prolepse externe) mais en en déplaçant l'accent :

Parabole		Explication
v. 24b-25 <u>Analepse</u> (Semeur qui a semé et ennemi qui a semé)	→	v. 39a <u>Analepse</u> (Diable qui a semé)
v. 30a <u>Prolepse mixte</u> (« Laissez croître ensemble », coexistence des semences jusqu'à la moisson)	→	v. 37 <u>Prolepse mixte</u> (Fils de l'Homme en train de semer, accent sur la présence des 'fils du malin' jusqu'au Jugement)
v. 30bcd <u>Prolepse externe</u> (Moisson, feu, grenier)	→	v. 40-43a <u>Prolepse externe</u> (Fin des temps, Royaume du Fils de l'Homme en tant que Juge, Jugement, châtiment, récompense)

Dans la parabole, le centre était dans la prolepse mixte. L'explication laisse tomber l'appel à la patience et accentue seulement un volet de la coexistence : dans la longue et détaillée 'petite apocalypse' tout se passe en fonction de la mauvaise

semence. Il est clair que se produit, à ce stade de la rédaction, un glissement d'intérêt et d'accent de l'attitude du disciple du Royaume à l'annonce apocalyptique du jugement et, enfin, de la récompense.

On remarquera que, dans cette succession temporelle, le diable est absent du présent ; ce qui reste, ce n'est que sa semence et ses fruits. Par contre, les anges et le Fils de l'homme 'juge', ainsi que la rétribution qu'il apporte, ne sont situés que dans le futur.

Les seules figures *mixtes* sont : le Fils de l'Homme, situé dans le présent et le futur du récit, ainsi que les fils du Royaume et les fils du Malin.

Le champ aussi, dont il est question au verset 38a, identifié avec le κόσμος, se situe dans les trois dimensions temporelles : passé, présent et futur.

Au verset 41 fait son apparition la βασιλεία αὐτοῦ (du Fils de l'homme) : le contexte est clairement apocalyptique et donc placé dans le futur. La perspective eschatologique semble donner une solution future à un problème qui trouve son origine dans le passé : l'action satanique de semer de la zizanie, action opposée à celle du Fils de l'Homme qui sème la bonne semence. La question qui se pose dès lors est la suivante : doit-on considérer ce Royaume comme un événement final ou plutôt peut-on le faire remonter jusqu'au présent, en l'identifiant au champ –où le Fils de l'Homme semant opère déjà, v. 37-38-, et donc au κόσμος ?

On remarquera enfin la double répétition du verbe συλλέγω, une fois pour indiquer la récolte de l'ivraie (v. 40), une fois pour celle –équivalente- des scandales et de ceux qui commettent l'anomie (v. 41b).

Dans la parabole et dans son explication, nous trouvons au total cinq fois le verbe συλλέγω (28b, 29a, 30c, 40, 41b), et toujours pour désigner la récolte de la zizanie (sauf une fois, au verset 40, celle des méchants, ce qui est, d'après l'optique du rédacteur, la même chose). Si l'explication s'avère être matthéenne, et si la répétition de ce verbe a le but d'attirer l'attention du lecteur de la parabole sur la récolte de l'ivraie plutôt que sur l'invitation à l'attente adressée aux serviteurs, alors on pourrait très bien conjecturer que ces répétitions insistantes relèvent de la main du rédacteur de l'explication.

## Le mode

Le récit proprement dit (*telling*) présente une série de verbes au passé jusqu'au verset 28a. Lorsqu'il s'agit de introduire le dialogue (*showing*), la première question des serviteurs est introduite par un aoriste (εἶπον, v. 27a) et la réponse du maître de la maison est introduite par un verbe au passé (imparfait, cette fois) : ἔφη (v. 28a).

Le dialogue entre serviteurs et maître est construit, rappelons-le, d'après le schéma A-B, A'-B'. A l'intérieur même de la première question des serviteurs, il se trouve qu'un verbe au présent a été employé : πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια; (v. 27b), mais son importance est limitée, car il s'agit d'une constatation tout à fait évidente à l'intérieur d'un récit raconté comme s'étant passé dans un temps lointain. Aucune décision n'est prise, et le lecteur ne se sent ni affecté ni appelé à l'action par cette constatation. Au contraire, en connaissant déjà le début de l'histoire, il s'attendait à une réponse pareille.

Toutefois, au niveau de *telling*, la seconde question est introduite, pour la première fois, par un présent : λέγουσιν (v. 28b). Bien évidemment la réponse du maître ne peut que se situer aussi au présent : ὁ δὲ φησιν (v. 29a)<sup>78</sup>.

Le verbe φημί<sup>79</sup>, originairement, indique la *manifestation d'une opinion*, et est utilisé souvent dans sa forme présente (φησίν) ou imparfaite (ἔφη) pour introduire un *en passant*, c'est-à-dire une citation de la pensée du personnage en question<sup>80</sup>.

L'apparition du présent dans le récit proprement dit se prête en fait à une actualisation de ce récit par le lecteur implicite et porte l'accent de l'histoire sur la deuxième partie du dialogue.

---

<sup>78</sup> Matthieu n'est pas un adepte du présent historique : d'après Jeremias, Matthieu élimine 88 fois sur 110 le présent historique suggéré par sa source, Marc (J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus...* p. 190, note 1). Alors que penser de ce présent ? Est-il antérieur à Matthieu ? Il se pourrait. Mais cela n'enlève rien au génie de Matthieu pour ses choix rédactionnels visant à donner aux paroles du maître, dans la forme actuelle de la parabole, une solennité incontestable.

<sup>79</sup> 66 fois dans le Nouveau Testament (30 dans les Synoptiques). Matthieu l'utilise 16 fois, contre les 6 de Marc, les 33 de Luc (8 Évangile et 25 Actes) et les 3 de Jean. « φημί ». In F. NEIRYNCK & F. Van SEGBROECK (éd.). *New Testament Vocabulary...*

<sup>80</sup> « φημί ». In F. SCHENKL - F. BRUNETTI. *Dizionario Greco-Italiano Italiano-Greco*. Genova : Polaris, 1990. p. 924-925.

### *Bilan sur l'étude de la mise en récit*

La parabole de l'ivraie est un récit secondaire dans le récit principal Evangile.

Mais, une fois que l'auteur implicite présente Jésus comme le narrateur de la parabole, une tension est créée entre le *je narrant* (*erzahlendes ich*) et le *je narré* (*erzähltes ich*), car, dans la parabole, Jésus est à la fois le narrateur et implicitement le héros du récit. Qu'il s'agisse d'un récit autodiégétique se confirme par la suite : « *Celui qui est en train de semer est le Fils de L'homme* » (v. 37).

Dans la parabole, Jésus est narrateur d'une histoire où il n'est présent qu'implicitement ; par contre, dans l'explication, il s'identifie avec le personnage principal de la parabole. A ce basculement correspond aussi un changement de fonction : dans la parabole, Jésus avait une fonction quasi-exclusivement narrative ; dans l'explication, il assume une fonction communicative (relation narrateur-narrataire) et idéologique (commentaire de l'action), ce qui donne beaucoup plus d'importance à l'explication qu' à la parabole elle-même.

Le Jésus matthéen crée une relation entre soi-même et la foule et les disciples. En particulier, les serviteurs de la parabole de l'ivraie, grâce à leur rôle ambigu (en voulant aider, ils risquent d'abîmer), semblent bien représenter la foule, dans sa nature neutre<sup>81</sup>, appelée à devenir disciple et non pas ennemie, par l'acceptation et l'obéissance à la parole du Maître. Toutefois, le narrateur implicite maintient un lien profond et actuel avec le lecteur réel grâce au sens du mot *disciple*, à leur anonymat, à l'emploi du présent dans l'utilisation des verbes clefs.

La parabole présente plusieurs *blancs*, c'est-à-dire des lieux d'incertitude laissés à la discrétion du lecteur<sup>82</sup>. L'explication ne se présente pas comme une analyse exhaustive de la parabole, car il n'y a pas une équivalence allégorique pour chaque élément<sup>83</sup>.

Les choix du rédacteur permettent donc au lecteur de s'investir dans une relation avec le texte, mais en lui (au lecteur) donnant déjà des paramètres d'interprétation clairs : l'explication de la parabole, dans laquelle Jésus assume sa fonction idéologique et explicative, en est la preuve.

---

<sup>81</sup> Voir *supra* p. 14-15.

<sup>82</sup> Par exemple : qui est l'ennemi qui vient pendant la nuit ? Pour quelle raison vient-il ? Qui sont les moissonneurs ? Sont-ils à identifier avec les hommes (v. 25) ou les serviteurs (v. 27) ? Le semeur est-il à identifier avec le patron de la maison ? Etc.

<sup>83</sup> Dans l'explication, par exemple, on ne donne pas la signification allégorique des serviteurs.



## Le contenu narratif

### L'intrigue

Dans la parabole on peut reconnaître une structure quinaire de l'intrigue :

- 1- *situation initiale* : v. 24
- 2- *nouement* : v. 25-26
- 3- *action transformatrice* : v. 27-29
- 4- *dénouement* : v. 30a
- 5- *situation finale* : v. 30b

La tension dramatique culmine au point 3, où *l'action transformatrice* résulte de la somme des actions des personnages 'bons' et de leur relation (interaction patron-disciples). Le brusque passage du discours indirect (à l'intérieur de la parabole) des points 1-2 au discours direct qui caractérisera toute la suite du récit parabolique est néanmoins remarquable.

Les points 4 et 5 sont intimement liés : le point 4 ne résout pas le problème et le 5 ne se situe que dans le futur. Le problème est, en réalité, simplement *géré* d'après la volonté du patron. La solution appartient au futur et au patron en même temps.

Le fait que *l'absence* d'action de la part des serviteurs, ou mieux l'application de leur part de la patience, soit réellement la réponse et l'issue de l'interaction avec le maître est confirmé par le schéma, proposé par Gourgues<sup>84</sup>, qui lit le récit sous l'angle de *l'action*, justement. Voici sa proposition de structure :

#### Scène 1 (v. 24-28a) = Situation

A- v. 24 semilles du grain / v. 25 semilles de l'ivraie

(σπεύραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ)

B- v. 26a croissance du blé / v. 26b croissance de la zizanie

A'- v. 27 bonnes semilles / v. 28a semilles de la zizanie

(καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ σῶ ἀγρῷ)

#### Scène 2 (v. 28b-30) = Solution

A- v. 28b recueillir la zizanie / v. 29 arracher le grain - NON –

(συλλέξωμεν αὐτά)

---

<sup>84</sup> M. GOURGUES. *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo. Dalla sorgente alla foce...* p. 29-30.

B- v. 30a *laissez croître ensemble*

- OUI -

A'- v. 30b recueillir la zizanie / v. 30c recueillir le grain - OUI -

(συλλέξατε πρώτον τὰ ζιζάνια)

Dans les deux parties centrales, B-B, le thème est le même : la croissance simultanée du bon grain et de l'ivraie. C'est bien donc là le résultat et l'exhortation auxquels aboutit le dialogue patron-serviteurs.

A l'intérieur même de la réponse-explication de Jésus (v. 37-43), il est possible de trouver un schéma de ce type :

1- *situation initiale* : v. 37 - 39

\* v. 40 on bascule, par comparaison, du présent au futur

2- *action transformatrice* : v. 41 - 42a

3- *situation finale* : v. 42b - 43a

\* v. 43b on revient au présent

La tension culmine dans la petite apocalypse. Cependant, le fait que l'action transformatrice se situe, ainsi que l'état final, dans le futur, fait que la situation initiale est la seule où l'on peut se situer (rappel au présent du v. 43b). Cela signifie que l'action transformatrice de la parabole, à savoir la remise en question des propos des serviteurs, est ignorée, et que, pour l'explication, il n'est pas question de basculement, mais de compréhension et d'acceptation que le monde se partage en deux types de gens.

### *Traits centraux*

A l'intérieur de la parabole, on peut dégager divers liens de causalité et de non causalité :

- l'ennemi ne vient pas à cause du sommeil des hommes, mais exploite l'occasion qu'il lui fournit ;
- la réponse du patron est stimulée par l'incompréhension et les propos impropres des serviteurs ;
- il faut attendre la moisson à cause de l'impossibilité d'enlever la zizanie sans porter atteinte au blé aussi.

Dans le cas de l'explication, on peut dire au moins deux choses :

- elle est stimulée par la question en privé des disciples (parallèle avec le dialogue maître-serviteurs de la parabole), laquelle est justifiée par 13 : 10-11, et est suivie par 13 : 51.
- A l'intérieur même de l'explication, on trouve un seul lien fort de causalité : le jugement est nécessaire à cause des scandales et de ceux « faisant l'iniquité ».

### *Type d'intrigue*

Si l'explication est essentiellement une 'révélation', la parabole elle-même semble être plutôt un mélange entre *intrigue de révélation* et de *résolution*.

En effet, les protagonistes-serviteurs découvrent qui a perpétré l'acte ignoble et ce qui va se passer dans le futur (*révélation*). Cependant l'action transformatrice opère à un double niveau :

- *cognitif* : l'action transformatrice permet une meilleure connaissance de l'un des protagonistes (patron) ; cette dimension est absente dans l'explication.
- *pragmatique* : la réponse du patron est une leçon pour le disciple. Dans ce cas, l'acte pragmatique est le *non faire* quelque chose. Encore une fois, cette dimension est ignorée par l'explication.

Au niveau du récit, l'échec du semeur provoque l'incompréhension (v. 27), tandis que le succès de l'ennemi incite les serviteurs à une action radicale (v. 28). La solution proposée est l'attente en raison d'une révélation de ce qui va se passer : la moisson.

Au niveau du lecteur, le succès de l'ennemi (qui vient de manière louche, pendant que les hommes dorment) provoque le dégoût, tandis que l'échec du patron appelle à une participation affective au drame. Le lecteur est ainsi invité implicitement à s'identifier aux serviteurs et à suivre le même parcours pédagogique qu'eux.

Dans l'explication, par contre, le dégoût est focalisé sur la mauvaise semence, identifiée avec les faisant l'injustice et les scandales.

### *Les personnages*

Si on identifie le semeur (v. 24) avec le patron (v. 27), on est sans doute devant l'un des protagonistes du récit. Mais, même si cela n'est pas le cas, le patron est sans doute, avec les serviteurs, le personnage principal. Aussi bien du point de vue du degré de présence que des traits constitutifs, le patron, dont la patience

actuelle n'empêchera ni la moisson ni sa décision de brûler la zizanie, et les serviteurs, personnages dynamiques disponibles pour le dialogue et la compréhension des choses, sont les protagonistes de l'histoire. Des deux protagonistes (patron et groupe des serviteurs), seul le patron garde son autonomie –comme l'ennemi, d'ailleurs- : même si l'initiative d'interroger le patron vient des serviteurs, ils sont tout à fait soumis à sa volonté.

Sans difficulté, on identifie l'antagoniste avec l'ennemi: même si sa présence est très limitée et même s'il apparaît sans traits constitutifs remarquables, la portée de son acte est énorme. Remarquons aussi que, pour un moment, les serviteurs, les seuls personnages susceptibles d'une évolution, deviennent eux-mêmes des antagonistes, de façon paradoxale, en essayant de réagir à l'œuvre de l'ennemi. Le lieu du récit est le champ, tandis que les hommes et les moissonneurs ne sont que des figurants plats. Ce qui est toutefois remarquable est que, dans le récit, le blé et la zizanie ne sont pas des personnages, mais dans l'explication on se concentre sur la zizanie, ignorant les serviteurs et presque même le bon grain.

Le changement de perspective dans l'explication, par rapport à la parabole, pourrait être la tentative de moraliser la thématique de la miséricorde, en la faisant glisser dans la parénèse, la consolation (description du destin des justes), dans un appel à la conversion (nécessité de ne pas être iniques) et dans une explication du mystère du Royaume : *son Royaume* (v. 41).

Quelle est la relation que le lecteur instaure avec les personnages de la parabole ?

Le lecteur implicite éprouve de la sympathie pour les serviteurs et de l'empathie avec l'attitude du maître. Cependant, dans l'explication, le registre change et on se retrouve, en tant que lecteur, lié aux disciples par un sentiment d'empathie réaliste. L'introduction des justes et des méchants (interprétations du blé et de la zizanie), et surtout l'utilisation des mots *ποιέω* et *σκάνδαλον*, semblent renvoyer à un lecteur implicite qui sait bien quel est le standard éthique requis.

### *Les lieux et les temps*

La parabole est prononcée *au bord de la mer* (v. 1) et aux foules (v. 36), tandis que l'explication a comme théâtre la maison (v. 36) et comme spectateurs les disciples. A un changement de lieu correspond un changement de destinataire.

Dans la parabole, le lieu principal est sans doute le champ, même s'il faut admettre que le verset 27 pourrait suggérer un dialogue à l'intérieur de la maison du patron, en parallèle avec le dialogue Jésus - disciples (v. 36) où « la maison » devient le *lieu* de l'explication de la parabole.

Les autres oppositions temporelles et spatiales, dans la parabole, sont les suivantes : *jour-nuit*<sup>85</sup> (v. 25), qui deviennent les lieux temporels des actions du semeur et de l'ennemi ; *croissance-moisson* (v. 30), c'est-à-dire présent et futur ; *feu-grenier* (v. 30), c'est-à-dire les deux destinées finales. Ajoutons celle des *serviteurs-moissonneurs* : diversification des tâches et des *temps d'action*.

Le récit suit, dans sa globalité, un mouvement linéaire, sans perspectives ascensionnelles.

En parallèle avec la parabole, on garde dans l'explication la distance *disciples-anges* (qui reprend la distinction *serviteurs-moissonneurs* de la parabole) et la centralité de l'autorité du Fils de l'homme (qui est identifié avec le semeur - v. 37 - et le patron de maison - v. 41 - : cf. v. 30, comme c'est le patron qui envoie les moissonneurs, ainsi c'est le Fils de l'homme qui envoie ses anges).

Une dimension « descensionnelle » est peut-être introduite dans l'explication, lorsqu'on mentionne au verset 41 « son Royaume » et l'envoi des anges. Mais là il faudrait creuser davantage pour comprendre si le susdit Royaume est ou non à identifier avec le champ, déjà appelé κόσμος au verset 38 et déjà identifié en tant que champ d'action du semeur-Fils de l'Homme au versets 37-38.

## Conclusion

L'étude de la parabole de la zizanie et de son explication démontre, déjà au niveau de leur rédaction finale, qu'il y a une tension entre les deux unités narratives.

1. Dans la parabole, on se trouve tout de suite face à un ennemi sournois envers lequel s'adresse notre blâme, mais la pointe est l'interaction serviteurs-patron qui aboutit à l'exhortation à la patience et à la tolérance. Un tel message est livré avec un choix de verbes précis (au présent et en jouant sur l'alternance de λέγω

---

<sup>85</sup> Jamais on ne lit dans la parabole ces mots, cependant c'est à la nuit que fait penser l'expression « pendant que les hommes dormaient » (v. 25) ; et c'est forcément pendant le jour que les serviteurs remarquent la présence de la zizanie dans le champ (v. 26-27).

et φημί<sup>86</sup>), un passage brusque du récit au dialogue et l'emploi d'une structure temporelle qui recentre l'attention sur le dialogue serviteurs-maître et sur l'invitation à une attente passive (du point de vue discriminatoire) de la « moisson ».

2. C'est à ce point que l'auteur implicite s'approche le plus de son lecteur : il l'invite à vivre l'action transformatrice (v. 27-29) comme une occasion de se remettre en question et d'aboutir à un dénouement qui se situe ici et maintenant et qui se trouve à sa portée : l'exercice de la tolérance dans une perspective d'attente. Le lecteur se trouve être comme ces serviteurs indécis, oscillants, qui vivent leur moment d'ambiguïté en étant, pour un moment, des antagonistes par leur souhait d'arracher l'ivraie. La parole du maître les aidera à corriger leur position et à mettre à l'épreuve leur fidélité et leur obéissance. L'attitude requise par le maître est présentée comme utile et nécessaire.
3. La parabole et son explication conservent des traits communs :
  - dans les deux cas, l'intervention ultime des moissonneurs-anges ainsi que leur envoi par le maître-semeur-Fils de l'Homme, la récolte des semences et leur destinée finale se situent dans un temps lointain qu'il n'est pas possible d'anticiper.

---

<sup>86</sup> On trouve une seule fois dans les Synoptiques un parallèle à l'utilisation du verbe φημί, et c'est précisément dans l'épisode où Pilate demande à Jésus : « *es-tu le roi des Juifs ?* » et Jésus répond : « *tu le dis* » (Mt 27 : 11 // Lc 23 : 30 ; Marc a le même épisode en 15 : 2, mais emploie le verbe λέγω pour introduire la réponse de Jésus, ce qui a fait penser à une utilisation d'une source différente par Matthieu et Luc). Sept fois Matthieu remplace par φημί les verbes λέγω et ἀποκρίνομαι dans ses passages parallèles avec Marc : dans six cas, il s'agit de Jésus qui parle (Mt 19 : 21 // Mc 10 : 21; Mt 21 : 27 // Mc 11 : 33; Mt 22 : 37 // Mc 12 : 29; Mt 26 : 34 // Mc 14 : 30; Mt 26 : 61 // Mc 14 : 58; Mt 27 : 11 // Mc 15 : 2) ; dans le septième c'est Pilate qui dit à la foule : « *Qu'a-t-il fait de mal ?* », en parlant de Jésus (Mt 27 : 23 // Mc 15 : 14). Dans quatre cas encore, Matthieu préfère φημί à λέγω et ἀποκρίνομαι dans des passages parallèles avec Luc. Une fois il s'agit de Jésus répondant à la deuxième tentation de Satan (Mt 4 : 7 // Lc 4 : 12), une fois le verbe introduit le mot du centurion implorant Jésus pour la guérison de son serviteur (Mt 8 : 8 // Lc 7 : 6), et deux fois il introduit une appréciation du Maître à l'égard de ses serviteurs dans la parabole des talents (Mt 25 : 21, 23 // Lc 19 : 17,19), le reproche étant introduit par un « ἀποκριθεις...εἶπεν » (Mt 25 : 26. Le passage parallèle en Lc 19 : 22 lit le présent λέγει). D'après cette rapide analyse, il semble que Matthieu utilise le verbe φημί comme un synonyme de λέγω, quoique l'impression reste qu'il joue avec l'alternance de λέγω et φημί pour donner un mouvement ou pour faire ressortir des contrastes dans les péripécies qu'il compose. Ainsi, dans la parabole de l'ivraie, le contraste est créé entre les paroles des servants (introduites par λέγω) et celles du Maître (introduites par φημί). Le présent φησιν du verset 29 pourrait faire penser à une parole constante et *actuelle* du Maître adressée à tout disciple, et non pas seulement à ses contemporains.

- Parabole et explication présentent deux types de semeurs, deux sortes de semences et un seul ennemi. Le dualisme est net. Cependant, dans la parabole elle-même, il est mitigé par la présence des serviteurs, qui « oscillent » un peu avant de saisir ce qu'il faut faire.
4. La parabole, telle qu'elle est rédigée dans Matthieu, se prête assez aisément à l'allégorisation<sup>87</sup>. De plus, on remarque une volonté très explicite de vouloir mettre en parallèle le dialogue maître/patron de la parabole avec le dialogue Jésus/disciples qui introduit l'explication.
  5. A différence de la parabole, adressée à tout le monde, l'explication n'est réservée qu'aux seuls disciples dans l'intimité d'une maison. Cela prépare le lecteur à atteindre un stade ultérieur et plus proche de la pensée de l'auteur implicite. Jésus, qui dans la parabole a une fonction narrative, exerce désormais une fonction explicative et idéologique, ce qui donne plus d'importance à ce qui va être dit par rapport à ce qu'on avait cru avoir saisi auparavant.
  6. Une fois le lecteur rendu attentif à l'importance de cette révélation privée (13 :11<sup>88</sup>,17,36. Cf. v. 51), Matthieu le confronte à l'explication détaillée. Cependant, cette explication se révèle un peu *tendancieuse* :
    - L'attitude utile et nécessaire des serviteurs est ignorée.
    - Le verset 40 veut induire le lecteur à voir la pointe de la parabole dans la récolte et la destruction de la zizanie ; la répétition un peu redondante du verbe συλλέγω (28b, 29a, 30c, 40, 41b), pour désigner la récolte de la mauvaise herbe, ne fait que capter et rediriger l'attention du lecteur.
    - L'ambiguïté dans laquelle se sont trouvés les serviteurs dans leur propos dicté par de bonnes intentions mais destiné aussi à détruire le blé, et donc la participation du lecteur au processus de

---

<sup>87</sup> Cf. par exemple la figure du *semeur* (Ps 126 : 5-6 ; Jl 4 : 12-13 ; Os 2 : 23-25 ; Es 55 : 10-11 ; etc.) et la symbolique de la *moisson* (Os 6 : 11).

<sup>88</sup> Remarquons que Marc utilise le mot *mystère* au singulier, tandis que Matthieu et Luc utilisent sa forme plurielle. Dans Marc 4 :11 le mystère est une série d'événements s'inscrivant dans les vicissitudes de l'histoire d'Israël et visant à montrer le choix de Dieu de se manifester, tout en se cachant, en Jésus-Christ. Par contre, dans Luc et Matthieu l'emploi du pluriel *mystères* rappelle de plus près le vocabulaire paulinien (Rm 11 :25 ; 1 Cor 15 :51 ; Eph 5 :32 ; 2 Th 2 :3,7 ; cf. aussi Ap 1 :20), où ce mot a plutôt le sens de révélation en Jésus-Christ et dans l'Eglise du grand dessein rédempteur de Dieu.

remise en question est tout à fait effacée. Le dualisme est beaucoup plus radical, car les serviteurs disparaissent et restent seulement les semailles.

- La parabole nous renseigne sur la volonté du patron à l'égard de ses serviteurs, ici et maintenant, et sur son projet futur. Cette dimension cognitive est absente dans l'explication. L'accent se déplace de l'attitude requise des disciples à la moisson.
- De la moisson, ce qui paraît ressortir avec le plus de force est la récolte et l'extermination de l'ivraie. De fait, ce que pourrait être appelé la « parabole de l'ivraie parmi le bon grain » devient, pour Matthieu, « la parabole de la zizanie dans le champ » (v. 36c).
- Dans la parabole, le dégoût du lecteur est destiné à l'ennemi qui vient semer de manière louche ; dans l'explication, des indications expliciteront ce qui signifie être zizanie (v. 41b), en attirant sur ce type de personne le blâme du lecteur.
- Dans la parabole, on ressent un certain calme chez le patron, et un équilibre dans ses paroles à l'égard du destin des deux types de plantes (cf. v. 30). Par contre, dans l'explication, transparaît un acharnement démesuré envers la zizanie : les versets 40-42 ne parlent que de sa destinée.
- On remarquera encore que, dans l'explication, il ne pas question de la récolte du blé. Elle est bien évidemment sous-entendue. Seule une phrase finale dira un mot sur la gloire des justes (v. 43a).
- Enfin, l'explication introduit une dimension *descendante* et apocalyptique -absente dans la parabole- par le moyen d'une petite apocalypse : versets 41-43a. Dans cette apocalypse, on est cependant frappé par le présent de l'action des injustes (τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν) et le fait qu'on reconnaît implicitement que le Royaume du Fils de l'homme est jusque là un Royaume mixte. Le *logion* final ne fait que ramener les pieds du lecteur sur terre en l'encourageant à avoir une oreille toujours attentive (par le verbe au présent du v. 43b) pour saisir cette vérité.



Plutôt que s'embarquer dans un tel travail rédactionnel, le rédacteur aurait pu éliminer cette parabole de son groupe d'exposition. S'il ne le fait pas, c'est probablement qu'elle faisait partie du trésor de la Tradition d'où il puise ses sources.

Encouragé par la Tradition elle-même, il donne une application de la parabole qui ne soit en contraste ni avec la pratique de l'excommunication (Mt 18 :15ss) ni avec la nécessité d'être « dans le monde » (cf. 5 :13-16), et qui s'inscrit dans le dualisme radical, cosmique et éthique (scandale et anomie), qui caractérise la pensée de la communauté matthéenne.

### ANNEXE 1 : Parabole de la zizanie

	1	2	3	4	5
<b>Séquences</b>	Le Royaume des Cieux a été rendu semblable à un homme semant...	Pendant que les hommes dormaient, il vint, sema, s'en alla	Germa, porta du fruit, se manifesta	A-B : 1 <sup>ère</sup> question / 1 <sup>ère</sup> réponse A'-B' : 2 <sup>e</sup> question / 2 <sup>e</sup> réponse (1 <sup>ère</sup> partie)	Au temps de la moisson je dirai au moissonneurs...(2 <sup>e</sup> partie de la réponse, v. 30b)
<b>Ordre</b>				1 <sup>ère</sup> question / 1 <sup>ère</sup> réponse : <u>2</u> <u>analepse</u> : n'as-tu pas semé... ? + un ennemi fit cela 2 <sup>e</sup> question / 2 <sup>e</sup> réponse : <u>prolepse</u> (en perspective) : veux-tu que l'arrachions ? <u>prolepse mixte</u> : laissez croître ensemble, coexistence jusqu'à la moisson	<u>Prolepse externe</u> : moisson, moissonneurs, feu, grenier
<b>Durée</b>	Sommaire	Sommaire	Sommaire	Scène	Scène
<b>Fréquence narrative</b>	L'action de semer du patron est répétée 2 fois (vv. 24b, 27b), ainsi que celle de l'ennemi (vv. 25b, 28a –sans le verbe « semer ») ; La récolte de la zizanie est mentionnée 3 fois (vv. 28b, 29a, 30c –toujours συλλέγω), et celle du blé 2 fois (vv. 29, ἐκρίζω ; 30d, συνάγω).				
	-----Passé du récit-----			-----Futur du récit-----	
	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px auto; width: 80%;"> <p>La transition entre le passé et le présent du récit s'opère au v. 28b-29a : la 2<sup>e</sup> question des serviteurs est introduite par un présent (λέγουσιν) et la 2<sup>e</sup> réponse du maître est introduite par un autre présent (φησιν). En 30b nous avons le premier futur (ἐξοῶ).</p> </div>				
	--Present du récit--				

## ANNEXE 2 : Explication

	1	2	3
<b>Séquences</b>	Ayant quitté... il alla	S'étant approché ils disent...explique-nous	Lexique + apocalypse
<b>Ordre</b>			<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin-bottom: 10px;"> <p><u>Analepse</u> : Diable a semé</p> </div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin-bottom: 10px;"> <p><u>Prolepse mixte</u> : Fils de l'homme <i>semant</i>, coexistence des deux semailles jusqu'à la moisson</p> </div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p><u>Prolepse externe</u> : Fils de l'Homme <i>jugeant</i>, envoi des anges, fournaise, gloire des justes</p> </div>
<b>Durée</b>	Sommaire	Scène	Scène
<b>Fréquence narrative</b>	Scène singulative	Scène singulative	Dans l'apocalypse se trouve une scène répétée : la récolte et la destruction par le feu (vv. 40, 41s, toujours συλλέγω)

## Chapitre 2

# Parabole de l'ivraie et prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu

## Quête relative à la formulation originale de la parabole

### Matthéismes stricts et relatifs

L'explication se présente de façon logique comme une exégèse de la parabole.

Jeremias montre en détail la présence massive du génie de l'évangéliste dans son travail de rédaction de l'explication de la parabole de l'ivraie : le style, les tournures, les termes sont propres au premier évangéliste<sup>89</sup>.

On remarque aussi la présence de thèmes théologiques chrétiens développés après les événements de Pâques : par exemple, l'équivalence entre *anges* et *moissonneurs*, ainsi que leur présence au jour du jugement, serait un élément théologique post-pascal ; il en va de même de la notion de *Royaume du Fils de l'homme*<sup>90</sup>.

Il faudra toutefois prendre en considération une distinction entre les matthéismes *stricts* ou *absolus*, c'est-à-dire les termes employés par le seul Matthieu parmi les Synoptiques, et les matthéismes *relatifs*, c'est-à-dire des expressions attestées dans les Synoptiques mais ayant une fréquence majeure dans le premier évangile<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Dans les seuls versets 36-43, pour le dire avec MELLO, « Jeremias a pu dénombrer pas moins de 37 locutions incontestablement matthéennes, arrivant à l'inévitable conclusion que l'interprétation de la parabole de l'ivraie au milieu du blé provient de Matthieu seul » (A. MELLO. *Evangile selon saint Matthieu...* p. 256s, en se référant à J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus...* p. 88-90).

<sup>90</sup> J. JEREMIAS. *Le parabole di Gesù* (Biblioteca di Cultura Religiosa 3). Brescia : Paideia, 1973<sup>2</sup>. p. 98-104; cf. D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le monde de la Bible 6). Genève : Labor et Fides, 1995. p. 436.

<sup>91</sup> Nous sommes débiteurs de cette analyse à M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie... ». p. 34-39.

Pour ce qui concerne les matthéismes stricts, tels que ἐκλάμπω (v. 43), ἀνομία (v. 41), δέσμη (v. 30), θεριστής (v. 30, 39), ζιζάνιον<sup>92</sup> (v. 25, 26, 27, 29, 30, 36, 38, 40), διασαφέω (v. 36 – qui pourrait bien être rédactionnel, car il ne figure pas dans la parabole), υἱοὶ τῆς βασιλείας (v. 38 ; cf. 8 : 12), υἱοὶ τοῦ πονηροῦ (v. 38)<sup>93</sup> et συντέλεια αἰῶνος (vv. 39, 40), il faut faire une distinction :

- Pour ce qui concerne les mots qui ne sont employés que dans la parabole et repris ensuite dans l'explication (ζιζάνιον, θεριστής), ils ne peuvent pas être une preuve du fait que Matthieu invente la parabole ou son explication : il se peut très bien qu'il les ait trouvés tels quels dans sa source : le fait qu'il ne les emploie pas ailleurs est significatif et symptomatique du fait que ces mots ne font pas partie de son vocabulaire habituel.
- D'un côté, il faut donner un poids particulier aux mots et expressions qui font partie du vocabulaire matthéen. Ainsi, des mots comme ἀνομία, υἱοὶ τοῦ πονηροῦ et συντέλεια αἰῶνος nous poussent à discerner une exégèse matthéenne de la parabole et une réécriture en termes techniques de concepts antérieurs. Ainsi les mauvaises semences seront appelées « *filis du malin* » et « *faisant l'anomie* », et les temps eschatologiques seront appelés « *fin du temps* ».

---

<sup>92</sup> Huit fois dans le Nouveau Testament, on retrouve le mot ζιζάνιον. Huit fois sur huit nous sommes au chapitre 13 de Matthieu, dans la parabole de l'ivraie, et dans son explication. Il s'agit donc d'un hapax matthéen. Même s'il n'est pas le plus récent, le Dictionnaire de la Bible publié par F. Vigouroux donne une très bonne description de ce qu'est cette plante (E. LEVESQUE. « Ivraie ». In *Dictionnaire de la Bible*. Publié par F. Vigouroux. Fascicule XVI, 2<sup>e</sup> partie : G. Gazer. Paris : Letouzey et Ané, 1899. Coll. 1046-1048). Nommée par Linné *Lolium temulentum* à cause des effets qu'elle produit si elle est consommée (une espèce d'ivresse), l'ivraie, ou zizanie, est une plante annuelle de la famille des graminées. D'après Levesque, il est très simple de distinguer la plante complète du *Lolium temulentum* du blé ou du seigle. Par contre discerner les graines de l'ivraie de celle du blé n'est pas du tout tâche aisée. Ceci n'est pas l'avis de A. MELLO (*Evangile selon Matthieu...* p. 251), qui dit que le grain de l'ivraie, tout en rassemblant à celui du blé, est cependant noir. Il semble que la toxicité de cette plante, qui est, rappelons-le, de la même famille que le blé, l'orge et le seigle, donc des plantes connues pour leur valeur nutritive depuis la nuit des temps, est due à la présence d'un champignon (*Endoconidium temulentum*) qui pénètre la graine de la plante au moment de la floraison, sans en affecter cependant l'embryon : « ce qui explique pourquoi la jeune plante qui en naît, bien que sortie d'une graine infectée, reste saine pendant toute la première phase de sa vie végétative, jusqu'au moment où sa propre floraison l'expose à une nouvelle invasion du parasite » (E. LEVESQUE. *Op. cit.* col. 1047).

<sup>93</sup> L'expression « fils du Malin » semble être rédactionnelle : elle manque dans les sources non influencées par l'évangile selon Matthieu : W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2...p. 428.

A ces matthéismes stricts, ajoutons des matthéismes purement rédactionnels dans l'explication (comme τότε et ὥσπερ) qui trahissent le style et la main du rédacteur.

Pour ce qui concerne les matthéismes relatifs, ils ne permettent pas de nier la présence d'une source préexistante sur laquelle le rédacteur aurait travaillé pour nous donner la version de l'explication que nous lisons aujourd'hui<sup>94</sup> :

- Le verbe συλλέγω (v. 40-41), 6 fois sur 7, se retrouve dans des péripécopes qui font partie du bien propre à Matthieu. Le seul parallèle se trouve en Luc 6 : 44 (// Mt 7 :16), mais cela suffit à laisser ouverte l'hypothèse qu'une source préexistante *pourrait* être à l'origine de son emploi.
- Le mot σκάνδαλον est présent dans un *logion* rapporté aussi bien par Matthieu 18 : 7 que Luc 17 : 1, bien que sous une forme légèrement différente. De Goedt affirme qu'on pourrait postuler la présence de ce mot même dans le *logion* de Marc 8 : 33 (// Mt 16 : 23)<sup>95</sup>.
- Le verbe κατακαίω se retrouve une seule fois en parallèle avec Luc (Mt 3 : 12 // Lc 3 : 17), mais encore une fois Matthieu ne le substitue jamais à une autre expression. Il se pourrait donc, encore une fois, qu'il ait repris une source antérieure.

Le fait que Matthieu emploie des mots uniques ne prouve pas qu'il ait créé la péripécopie. Cependant il faut admettre que certaines expressions sont assez singulières et très improbables dans la bouche de Jésus ; ces expressions pourraient donc remonter à une tradition antérieure à Matthieu. Cela n'empêche toutefois qu'elles soient utilisées en fonction de l'optique propre au premier évangile.

C'est ainsi que le κόσμος, le πονηρός<sup>96</sup>, les υἱοὶ τῆς βασιλείας (dans un sens *christianisé* et ne désignant pas les Israélites en tant que tels), la συντέλεια

---

<sup>94</sup> Cf. M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie... ». p. 38.

<sup>95</sup> *Idem.* p. 39.

<sup>96</sup> Le correspondant araméen, *bīša*, ne paraît pas être employé pour désigner le Diable. Même le mot *diable*, absent chez Marc, remonterait à une couche rédactionnelle plus proche de Matthieu, car la Tradition la plus ancienne emploie ὁ Σατανᾶς. Cf. J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus...* p. 88.

αἰῶνός, les ἀγγέλους αὐτοῦ, ἡ ἀνομία, les 'justes' dans un sens *christologique*<sup>97</sup>, et le τοῦ πατρὸς αὐτῶν peuvent être attribués à la main du rédacteur.

On remarquera que, de ces derniers matthéismes, la grande majorité se retrouve dans la *petite apocalypse* de l'explication. Et c'est bien là que se situe, à notre avis, l'optique propre du rédacteur.

L'idée d'un *Royaume du Fils de l'homme* avant la parousie, bien qu'absente dans la toute première tradition (cf. Mc 10 : 37ss), est développée en tant que compréhension ultérieure du ministère du Christ et du destin de l'Eglise.

La tension entre la parabole et son explication, relevée au moyen de l'analyse littéraire dans le premier chapitre de ce mémoire, se trouve confortée et confirmée par cette brève analyse des matthéismes stricts et relatives.

L'explication, et particulièrement les versets 41-43, se révèle être non pas seulement décentrée par rapport à la pointe de la parabole, mais aussi fruit du génie littéraire de Matthieu qui, à son tour, a très bien pu travailler du matériel antérieur à lui et venant de la Tradition.

### **Mise en parallèle avec le logion 57 de l'Évangile de Thomas**

Le seul parallèle à la parabole qui nous est parvenu à travers les siècles a été découvert en 1945 près de Nag Hammadi, en Haute Egypte. Il s'agit du *logion 57* de l'Évangile selon Thomas.

---

<sup>97</sup> Le mot δίκαιος paraît une seule fois en parallèle avec les trois Synoptiques : Mt 9 : 13 // Mc 2 : 17 // Lc 5 : 32 ; mais le contexte montre que, dans ce cas, il se réfère à *ceux qui se croient justes*. Le sens de Matthieu 13 : 43 est différent. Matthieu préfère employer le mot justes pour indiquer ceux qui dans le passé ont su reconnaître et écouter la volonté de Dieu, et, par analogie, tous ceux qui de son temps ont accepté et confessé Jésus en tant que Messie : là où Luc 10 : 24 lit : « *prophètes et rois* », en parlant de ceux qui auraient voulu voir le Messie, Matthieu lit « *prophètes et justes* » (13 : 17) ; encore, quand il parle des serviteurs de Dieu persécutés par le peuple d'Israël lui-même, il utilise le mot 'juste' pour qualifier aussi bien leur *sang* que Abel, tué par son propre frère (Luc 11 : 50-51 semble considérer Abel comme un prophète) : peut-être est-on en présence ici d'allusions aux persécutions subies par la communauté matthéenne. Pour Matthieu, depuis l'apparition du Christ, événement attendu même par les justes d'antan (Mt 13 : 17), le δίκαιος fait partie du Royaume du Fils de l'homme et est le fruit de son travail de semeur (cf. 13 : 37). « L'intérêt aigu de Matthieu pour la parénèse de l'obéissance ne découle pas d'une propension immodérée pour l'héritage judéo-chrétien, pas plus qu'il ne trahit un gauchissement de l'éthique dans le sens d'une morale de l'amour fraternel. L'éthique matthéenne ne vise pas à édicter des normes universelles de comportement, mais à décrire le comportement du croyant, son existence dans la 'suivance' de son Maître. L'accentuation éthique chez Matthieu résulte, des lors, de la nécessité ressentie par le rédacteur de décrire en termes d'obéissance la relation du disciple au Christ » (D. MARGUERAT. « L'église et le monde en Matthieu 13 : 36-43 ». In *Revue de Théologie et de Philosophie* 110 (1978/2). p. 123).

L'Évangile de Thomas, dont on possède une version copte et des fragments en grec, rapporte la même parabole, dans une forme légèrement différente<sup>98</sup> :

1. Jésus a dit : « Le Royaume du Père est semblable à un homme qui avait une bonne semence.
2. Son ennemi vint la nuit, et il sema de l'ivraie parmi la bonne semence.
3. 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 ».
4. Car le jour de la moisson, l'ivraie apparaîtra, et elle sera arrachée et brûlée ».

On remarquera tout de suite que :

- N'est pas mentionné le temps où l'homme a semé la bonne semence
- Le temps de la croissance n'est pas mentionné, bien que supposé
- Nulle part il n'est dit qu'on veuille arracher l'ivraie dès son apparition.
- A la ligne 3, « leur » ne se rapporte pas à des personnages précis.

En plus, étant donnée l'étrange construction du monologue de l'homme, « de peur que vous n'alliez arracher l'ivraie... », il est possible postuler la présence d'une ellipse dans le texte copte : « de peur que vous n'alliez (en disant) : "nous allons arracher l'ivraie", (et après vous) n'arrachiez le blé avec elles (les ivraies)" »<sup>99</sup>.

Il est aussi possible qu'une ligne ait été omise par homoioteleuton : « de peur que vous n'alliez <et ne disiez : "nous voulons aller> arracher l'ivraie"... »<sup>100</sup>.

Ces données s'accordent pour postuler l'existence d'une version plus longue de la parabole résumée par l'Évangile de Thomas<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> L'organisation en quatre lignes du texte de la parabole d'après l'Évangile de Thomas est absente de l'original, mais elle nous aidera dans le renvoi au texte lors de notre analyse. La version française du *logion* 57 ici est celle donnée par la note au v. 24 du chapitre 13 de Matthieu dans *La Nouvelle Bible Segond*. Edition d'étude, qui reprend à son tour celle proposée par C. GIANOTTO. In F. BOVON et P. GEOLTRAIN (sous la direction de). *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol. 1. Index établis par S.J. VOICU (Bibliothèque de la Pléiade 442). Paris : Gallimard, 1997. p. 23-53.

<sup>99</sup> « lest you go (saying) : "we will pull up the darnel", (and then) pull up the wheat along with them" ». S.J. PATTERSON. « Understanding the Gospel of Thomas Today ». In S.J. PATTERSON, J.M. ROBINSON, with a New English Translation by H.-G. BETHGE et al. *The Fifth Gospel : The Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisbury (Pennsylvania) : Trinity Press International, 1998. p. 35-36.

<sup>100</sup> « lest you go <and say : "we want to go> in order to pull up the darnel"... ». S.J. PATTERSON . « Understanding the Gospel of Thomas Today »... p. 36.

<sup>101</sup> H.E.W. TURNER et H. MONTEFIORE. *Thomas and the Evangelists* (Studies in Biblical Theology, 35). London : SCM Press LTD, 1962. p. 52. Voir encore W.D. DAVIES et D. CALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2... p. 415.



Le problème est maintenant de savoir si cette version était la version matthéenne.

Les hypothèses sur la datation (on va de 50 à 150 de notre ère<sup>102</sup>) et sur les relations entre l'évangile de Thomas, les évangiles synoptiques, Jean et même Paul, sont plutôt variées<sup>103</sup>.

En faveur d'une dépendance de Thomas envers Matthieu, il faut reconnaître avec Gerd Lüdemann<sup>104</sup> que la version de Thomas paraît bien postuler celle de Matthieu. L'action de semer la bonne semence (Mt 13:24), le processus de croissance (v. 30a) et le fait que les serviteurs voudraient arracher l'ivraie dès son apparition (v. 27) semblent bien être sous-entendus par Thomas. En plus, l'évangile de Nag-Hammadi nous conserve une portion de la réponse du patron tout à fait conforme à celle de Matthieu et qui, de plus, présuppose le dialogue que contient Matthieu.

A cela, ajoutons que l'emploi de l'expression « les zizanies » (**ZIZANION**<sup>105</sup>) chez Thomas (ligne 4) est parallèle au τὰ ζιζάνια<sup>106</sup> de Matthieu (qui, d'ailleurs, ne l'utilise qu'au pluriel), et que Thomas garde la référence à la moisson, à la récolte de la zizanie et à son destin à être brûlée.

---

<sup>102</sup> R. URO. « *Thomas at the crossroads. New perspectives on a debated Gospel* ». In URO. R. (éd.). *Thomas at the Crossroads : Essays on the Gospel of Thomas* (Studies of the New Testament and Its World). Edinburgh : T&T Clark, 1998. p. 1-3.

<sup>103</sup> R. McL. WILSON. *Studies in the Gospel of Thomas*. London : A.R. Mowbray & Co. Limited. p. 92-116. H.E.W. TURNER et H. MONTEFIORE. *Thomas and the Evangelists...* p. 31-39. M. ERBETTA (sous la direction de). *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. I/1-2 : Vangeli*. Roma : Marietti, 1975. p. 260-261.

<sup>104</sup> *Jesus After 2000 Years : What He Really Said and Did*. London: SCM Press, 2000. p. 618-619.

<sup>105</sup> Dans notre analyse des mots, nous nous aidons du texte du *logion 57* et de sa traduction donnée par *The Gospel According to Thomas*. Coptic text established and translated by A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUIPEL, W. TILL & † YASSAN 'Abd Al MASĪH. New York : Harper & Brothers, 1959 ; et avec la traduction interlinéaire copte/anglais [On-line] donnée par Michael GRONDIN [consulté le 5.2.2005]. Available from Internet : <URL : [http://www.geocities.com/Athens/9068/x\\_transl.htm](http://www.geocities.com/Athens/9068/x_transl.htm)>.

<sup>106</sup> Le mot ζιζάνιον n'est pas de provenance grecque, car le nom grec de la plante est αἶρα (E. LEVESQUE. E. LEVESQUE. « Ivraie »... col. 1047 : on y cite Pline, H. N., XVIII, 44). Probablement la racine de ce mot est-elle à rechercher dans les langues sémitiques : מִינוּץ (*zunim*) dans le Talmud et زون (*zeouan*) dans la langue arabe, dérivés de زان (*zan*), « nausée ». Les rabbins considéraient l'ivraie comme une dégénérescence du blé, peut-être due aux conséquences de la corruption de l'homme antédiluvien sur la nature (cf. Gn 6 : 12) (J.D. KINGSBURY. *The parables of Jesus in Matthew 13...* p. 71). Le terme araméen צוּנִים (*zunim*, pluriel de *zun*) serait alors une dérivation du verbe צָנָה (*zanah*), « commettre la fornication, se prostituer » (*Dizionario di ebraico e aramaico dell'Antico Testamento*. Edité par G. Fohrer, en collaboration avec H.W. Hoffmann, F. Huber, J. Vollmer, G. Wanke. Casale Monferrato: Piemme, 1996. p. 227). L'idée donc d'un grain abâtardi, dégénéré ou *adultère* pouvait être présente dans l'esprit du lecteur du premier évangile.

Ces arguments ne sont toutefois pas décisifs.

Tout d'abord on s'aperçoit que Matthieu ne lit pas « Royaume du Père » au début de la parabole mais « Royaume des Cieux », donnant à l'expression « Royaume du Père » (v. 43, hapax) une nuance particulière, c'est-à-dire en la faisant coïncider avec le *siècle nouveau*, plutôt qu'avec le *siècle présent* comme semble le faire l'Évangile de Thomas.

Ensuite, Thomas utilise une fois l'expression « de l'ivraie » (**Ν ΟΥ ΖΙΖΑΝΙ[ΟΝ]**, ligne 2), deux fois « l'ivraie » (**ΜΤ ΖΙΖΑΝΙΟΝ**, ligne 3) et une fois « les ivraies » (**Ν ΖΙΖΑΝΙΟΝ**, ligne 4). Matthieu n'utilise – aussi bien dans la parabole que dans l'explication – que la forme pluriel du terme, avec article (τὰ ζιζάνια, aux vv. 26, 29, 30, 38, 40 ; τῶν ζιζανίων au v. 36) ou sans article (ζιζάνια, aux vv. 25 et 27).

De plus, chez Thomas, il n'y a aucune volonté allégorisante, même si « il y a un écho lointain du jugement apocalyptique final rendu explicite en Matthieu<sup>107</sup> ». Cela serait un élément introduit assez tôt dans la tradition chrétienne, et qui se situe donc en amont de Matthieu et de Thomas. Thomas donc aurait gardé la parabole, en la résumant, pour se focaliser sur son aspect dualiste<sup>108</sup>.

En effet, dans l'analyse littéraire de la parabole, on avait remarqué que, chez Matthieu, on peut relever une certaine ambiguïté dans le rôle des serviteurs (protagonistes et antagonistes au même temps) ; cette ambiguïté a été effacée par l'explication matthéenne, qui, par contre, se focalise sur un dualisme radical et sur le scénario apocalyptique.

Thomas ne donne pas une explication de la parabole, mais la met au service de sa vision dualiste dès le début, en l'épurant de tout élément ambigu<sup>109</sup> (les serviteurs, en l'occurrence).

Enfin, Thomas lit : « Car le jour de la moisson, l'ivraie *apparaîtra* (**ΝΑ ΟΥΩΝΜΕ ΕΒΟΛ'**)... ». Or il est intéressant de remarquer que Matthieu emploie le

---

<sup>107</sup> « ...there is a distant echo of the final apocalyptic judgment made explicit in Matthew ». R.W. FUNK, R.W. HOOVER, and The Jesus Seminar (éd.). *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. 1<sup>ère</sup> éd. New York: Macmillan, 1993. p. 505.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> R.W. FUNK, R.W. HOOVER, and The Jesus Seminar (éd.). *The Five Gospels...* p. 505; G. LÜDEMANN. *Jesus After 2000 Years...*p. 618-619.

verbe φαίνω<sup>110</sup>, dans sa forme aoriste, en parlant de la manifestation de l'ivraie bien avant le temps de la moisson (v. 26), tandis que Thomas utilise son équivalent copte - au futur - en se référant au temps de la moisson.

Logiquement, il est clair que la zizanie devient visible bien avant le temps de la moisson : même l'évangile de Thomas paraît le postuler ; sinon comment expliquer l'interdiction d'éradiquer l'ivraie ?

Pourquoi Thomas souligne-t-il que c'est à la moisson que la zizanie sera manifeste ? Trouve-t-il cette indication dans sa source (pas Matthieu dans ce cas) ou bien l'élabore-t-il ?

Notre sentiment est que Thomas veut indiquer qu'à la moisson l'ivraie sera manifeste sans possibilité d'erreur, en donnant l'impression que le péril de récolter l'ivraie avant ce temps serait celui de la confondre avec le blé<sup>111</sup>.

Matthieu, par contre, ne voit pas de confusion possible entre les fils du Malin et ceux du Royaume (13 :38). Cela pourrait l'avoir poussé à anticiper, dans la parabole, l'emploi de ce verbe, de sorte que l'interdiction d'éradiquer le blé soit motivée non pas par le fait qu'on aurait pu éradiquer le blé en croyant que c'était de l'ivraie (d'ailleurs la zizanie a été déjà repérée par les serviteurs, v. 27), mais par le risque d'éradiquer avec la zizanie (13 : 29b ἅμα αὐτοῖς : « avec eux », et non pas « à la place d'eux ») le bon grain, très probablement à cause de l'enchevêtrement des racines<sup>112</sup>.

Dans ce cas, Matthieu semble mieux respecter la logique de la parabole – logique dont le même Thomas est témoin par ses propres mots, à la ligne 3, mais qu'il contredit à la ligne 4.

Ces considérations nous poussent à songer à une (ou des) version(s) différentes déjà) en amont de Matthieu et de Thomas (ce qui expliquerait les traits

---

<sup>110</sup> Sur 17 cas dans les Synoptiques (31 dans tout le Nouveau Testament), 13 se trouvent chez Matthieu. Jamais on a un parallèle avec le même verbe entre Matthieu et les autres Synoptiques. Par contre, en 24 : 27 Matthieu remplace avec φαίνεται le λάμπει de Luc 17 : 24. Le verbe φαίνω indique une manifestation *claire et incontestable* (« φαίνω », In F. SCHENKL - F. BRUNETTI. *Dizionario Greco-Italiano Italiano-Greco*...p. 918). Ce qui est le cas dans notre parabole en parlant de la zizanie.

<sup>111</sup> Celle-ci serait une interprétation du rédacteur de Thomas, car la première partie de 'sa' parabole suit de près et partage la même perspective de la version matthéenne : voir *infra* p. 67.

<sup>112</sup> L'ivraie, qui croît habituellement dans les moissons, enchevêtre ses racines avec celles du blé, en rendant très dangereux toute tentative de la déraciner sans abîmer aussi le bon grain (E. LEVESQUE. *E. LEVESQUE. « Ivraie »...* col. 1046).

communs –même s'ils sont seulement sous-entendus chez Thomas : l'emploi du mot zizanie, la moisson, la pointe de la parabole, etc.), et à tenir pour improbable ici la dépendance entre ces deux évangiles (ce qui pourrait expliquer les différences en terme de vocabulaire<sup>113</sup>).

Le fait que Quispel trouve plusieurs traits communs entre le *logion 57* de Thomas et la version donnée par le Diatessaron<sup>114</sup> pourrait ne pas s'avérer très utile étant donnée la complexité de la genèse du Diatessaron<sup>115</sup>. Il se pourrait très bien, en l'état, que Tatien ait utilisé Thomas ou une source commune plus ancienne.

Notre conclusion est que la version qui nous est donnée par l'Évangile de Thomas est une version abrégée, non dépendante de Matthieu, mais qui garde toute sa valeur de témoin de l'antiquité de la parabole elle-même et du fait que très vite la tradition a commencé à lire la « moisson » en relation au Jugement dernier.

En dépit du fait que le *Sitz in Leben* de la communauté matthéenne peut être un environnement idéal pour la création d'une telle parabole visant à justifier les difficultés missionnaires et/ou le conflit avec les autorités religieuses juives; en dépit du fait que la parabole, chez Matthieu, présente beaucoup de mots rédactionnels ; en dépit du fait que le vocabulaire de Matthieu 13 :24-30 ressemble beaucoup à celui de Marc 4 : 26-29<sup>116</sup>, nous tenons compte du fait que :

- L'Évangile de Thomas pourrait ne pas dépendre de Matthieu et de son *Sitz in Leben* ;
- la parabole matthéenne présente un nombre élevé de matthéismes stricts et donc peut-être antérieurs à lui.

---

<sup>113</sup> Par exemple dans Thomas manquent les équivalents coptes des termes σπειρώ, ἀγρός, θερισταῖς, συλλέγω employés par Matthieu. Cependant il se peut qu'on se trouve, dans Matthieu, devant des retouches visant à allégoriser la parabole. S.J. PATTERSON. *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma (California) : Palebridge Press, 1993. p. 46.

<sup>114</sup> R. McL. WILSON. *Studies in the Gospel of Thomas*. London: Mowbray, 1960. p. 91-92.

<sup>115</sup> R.M. GERACI. *Revolution in Early Christianity : the Gospel of Thomas*. Honors Thesis, Plan II Honors Program. The University of Texas at Austin, May 1999. pp. 8-9, propose le thèse selon laquelle Tatien aurait utilisé l'évangile de Thomas comme source, tandis que Gilles QUISPEL. (« L'évangile selon Thomas et le Diatessaron ». In *Vigiliae Christianae* 5 (1959). p. 87-117) défend l'hypothèse qui voit Thomas et le Diatessaron dépendre de l'Évangile des Égyptiens et de l'Évangile des Hébreux.

<sup>116</sup> ἡ βασιλεία ; ἀγρός ; καθεύδω ; βλαστάνω ; χόρτος ; καρπός ; σῖτος ; θερισμός ; βάλῃ τὸν σπóρον ἐπὶ τῆς γῆς (Mc 4 :26) rappelle σπειραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ (Mt 13 :24) : W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2...p. 409.

- Matthieu n'a pas l'habitude de composer des paraboles<sup>117</sup>.

Mises à part les retouches stylistiques et rédactionnelles, la clarté et la simplicité de la parabole, ainsi que les images utilisées et son style sec et essentiel, sont tout à fait typiques des autres paraboles de Jésus rapportées par les Évangiles.

Il nous faut à présent essayer de voir s'il est possible de postuler une formulation assez proche de celle qui aurait pu être l'originale.

### **Tentative d'épurer la parabole des éléments ajoutés par la Tradition et Matthieu**

Dodd suppose que la transformation des paraboles en « allégories obscures<sup>118</sup> » est le produit d'un contexte non Juif. En effet, dit-il, chez les maîtres Juifs la parabole était utilisée pour rendre accessible et compréhensible des vérités complexes. Donc l'enseignement en paraboles n'avait pas du tout le but d'aveugler les auditeurs, mais plutôt le contraire.

Par contre, l'allégorie était un procédé hellénistique très répandu, dans l'interprétation des mythes par exemple, pour véhiculer des doctrines ésotériques<sup>119</sup>.

Les maîtres chrétiens, pour répondre à cette attente des auditeurs hellénistiques, auraient allégorisé des paraboles qui, à l'origine, étaient beaucoup plus terre-à-terre<sup>120</sup>.

Si on ne peut pas nier qu'un processus d'allégorisation se soit produit au sein de la tradition chrétienne, il faut aussi reconnaître que ce processus en aval n'empêche pas en amont une utilisation du procédé métaphorique, même si c'est de manière plus discrète et susceptible de développements ultérieurs.

Matthieu paraît montrer un grand respect de ses sources, ce qui fait postuler que, si il y a eu des remaniements, ils doivent être cherchés davantage sur ce qui est censé donner une application de la parabole là où l'application n'avait pas été donnée à l'origine<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2...p. 409.

<sup>118</sup> C.H. DODD. *Les paraboles du Royaume de Dieu...* p. 18.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus...* p. 93.

<sup>121</sup> Voir J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus...* p. 106-114.

On a déjà remarqué la volonté du rédacteur du premier évangile de pousser le lecteur à voir un parallèle entre la relation patron-serviteurs de la parabole et la relation Jésus-disciples qui introduit son explication allégorisante.

Cela dit, il est facile d'imaginer que la parabole elle-même ait pu être enrichie de retouches à même de justifier sa lecture allégorique et d'amener le lecteur à se focaliser sur ce qui est, pour le rédacteur, le message à saisir.

Par exemple, le verset 26 dit que la différence entre l'ivraie et le blé était manifeste « *quand l'herbe germe et porte du fruit* » ; or la zizanie est reconnaissable bien avant qu'elle porte du fruit<sup>122</sup> ; et encore, quand Matthieu parle de fruit, il s'agit très souvent de « bonnes œuvres »<sup>123</sup>. Par ailleurs le *πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια* ; des serviteurs (v. 27c) paraît moins indiquer leur étonnement causé par la présence de zizanie parmi le blé que leur désir de savoir la raison (ou bien la cause) d'une telle présence. Une telle question est l'occasion, pour le maître de la maison (et donc peut-être pour le rédacteur), de souligner (à nouveau, après le verset 25) l'origine de la mauvaise herbe : « un ennemi fit cela » (v. 28).

Ces éléments font effectivement penser que, si Jésus a raconté une parabole *métaphorisante*, Matthieu a pu colorier de sa plume l'ensemble pour aller jusqu'à l'allégorie ; ce qui est le cas dans l'explication (v. 37-39).

On admettra aussi que Matthieu opère un changement d'auditoire : dans le cas de la parabole de l'ivraie, le thème et la pointe nous poussent à considérer cette parabole comme adressée aux disciples. Matthieu, par contre, insère cette parabole dans la section où Jésus s'adresse aux foules (« à eux<sup>124</sup> », littéralement), mais réserve son explication aux disciples.

Mises à part les retouches qui affectent la mise en contexte de la parabole (comme par exemple 24a), on peut encore trouver des formules telle que « *προσελθόντες δὲ οἱ δούλοι τοῦ οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ* » (v. 27a), qui semblent remonter au génie de Matthieu, car il s'agit chez lui d'une tournure utilisée pour

---

<sup>122</sup> M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie... » p. 52.

<sup>123</sup> Voir *infra*, p. 62-63.

<sup>124</sup> En Marc 4 *αὐτοῖς* indique sans discrimination aussi bien les foules que les disciples (Mc 4 : 2, 12, 33, 34 ; cf. Mc 4 : 11, 13, 21, 24). Par contre, dans le chapitre 13 de Matthieu le terme semble être utilisé comme terme technique pour désigner « les foules » (Mt 13 : 3, 10, 13, 24, 31, 33, 34).

introduire l'approche des disciples (13 : 10 ; 17 : 19 ; 18 : 21 ; 24 : 3 ; etc.) et même d'autres personnages qui croient aussi en lui (8 : 2,5 ; 9 : 28 ; etc.)<sup>125</sup>.

A cela, on ajoutera le fait que Matthieu préfère utiliser le discours direct, une construction stylistique qui lui est chère. Donc, le dialogue des versets 27-28 pourrait aussi être une réélaboration matthéenne<sup>126</sup>. Cependant, la présence d'une partie de ce dialogue dans l'Évangile de Thomas nous fait songer à un dialogue plus court qui aurait été amplifié par Matthieu.

En lisant cette version de la parabole, et en remarquant par exemple que le rôle des anges dans le Jugement final et leur interaction avec le Fils de l'homme en tant que Juge daniélique est un trait typiquement matthéen, on pourrait avancer l'hypothèse que le verset 30b (« *au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs...* ») est un ajout matthéen.

Même le verset 30d semble être un ajout matthéen, car il est absent dans Thomas et prépare très bien la voie au verset 43 (« *alors les justes...* »).

Pour ce qui concerne le verset 30c, présent aussi bien chez Thomas que Matthieu, on peut se demander s'il ne remonte à la Tradition qui est en amont de Matthieu et de Thomas et qui aurait chargé de signification apocalyptique la « moisson ».

Nous admettons qu'il est pratiquement impossible de remonter avec certitude à la formulation originale de la parabole. Néanmoins une analyse plus serrée des versets 24 à 30 pourrait nous aider à repérer les traits apportés par la Tradition et/ou par Matthieu au corps de la parabole original.

### **En amont de la parabole matthéenne**

Le verset 24 du chapitre 13 de Matthieu se lit : Ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.

Comme le fait remarquer Jeremias, la plupart des paraboles rabbiniques commencent au datif : לַמַּשָּׁל (*Mašal. L<sup>e</sup>*), ce qui est un raccourci pour

---

<sup>125</sup> J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus...* p. 88 ; D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'évangile de Matthieu...* p. 428.

<sup>126</sup> Voir, par exemple, les passages parallèles avec Marc, où Matthieu préfère le discours direct à celui indirect employé par Marc : Mt 12 : 10 // Mc 3 : 2 ; Mt 12 : 38 // Mc 8 : 11 ; Mt 14 : 26 // Mc 6 : 49 ; Mt 14 : 33 // Mc 6 : 51 ; Mt 15 : 22 // Mc 7 : 25 ; Mt 17 : 9 // Mc 9 : 9 ; Mt 19 : 3 // Mc 10 : 2 ; Mt 26 : 2 // Mc 14 : 1 ; Mt 26 : 15 // Mc 14 : 10b ; Mt 26 : 27 // Mc 14 : 23. J.D. KINGSBURY. *The parables of Jesus in Matthew...* p. 65.

אמשל לך משל למה הדבר דם ל

(« Je veux te raconter une parabole. A quoi comparerai-je la chose? Il en va de celle-ci comme de...<sup>127</sup> »).

Le datif du verset 24 pourrait être un écho d'une habitude oratoire utilisée déjà au temps de Jésus<sup>128</sup>.

Or, dans notre parabole, le Royaume « *a été rendu semblable* »<sup>129</sup>. Dans ce même chapitre, on rencontre ὁμοία ἐστὶν (« *est semblable* ») aux versets 31, 33, 44, 45 et 47, mais jamais dans une forme verbale au passé<sup>130</sup>.

Dans le même évangile de Matthieu, la forme passée est présente à deux autres reprises, toujours dans l'introduction d'une parabole : en 18 : 23, le serviteur impitoyable - sans parallèles -, et en 22 : 2, la parabole des noces, qui a un parallèle en Luc 14 : 16-24 (mais ici manque la formule introductive, car chez Luc il s'agit d'une réponse donnée par Jésus à une exclamation d'un convive et non pas, comme chez Matthieu, d'un enseignement polémique contre les Pharisiens ; cf. Mt 21 : 45 et 22 : 15).

Il est vrai que dans les trois paraboles il est question d'un rapport direct subordonnés-supérieur (13 : 27ss maître-serviteurs; 18 : 24ss roi-serviteurs ; 22 : 3ss roi-serviteurs). Il est vrai aussi, et cela est plus frappant, que dans les trois paraboles reviennent les thèmes du jugement (13 : 30b ; 18 : 34 et 22 : 13) et de la cohabitation entre 'bons et méchants' (13 : 30a ; 18 : 31-33 ; 22 : 10). Cependant, les mêmes

---

<sup>127</sup> J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus...* p. 97.

<sup>128</sup> *Idem.* p. 103-105.

<sup>129</sup> Sur cet aoriste, Bonnard a écrit qu'il indiquerait le fait que « la volonté de Dieu, quant à la nature de ce Royaume, à la manière dont il s'établira [...], a été déjà arrêtée » et qu'il veut mettre l'accent non pas sur la similitude « *Royaume-homme semant* » mais « *Royaume-ce qui se passe quand un homme...* ». P. BONNARD. *L'évangile selon saint Matthieu...* p. 199. Cf. aussi W.D. DAVIES et D. C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2...p. 411, qui renvoie à NTS 31 (1985). p. 277-282 : « ...but it seems more likely that the aorist is used when the main emphasis is upon what the kingdom has already become, the future when the consummation is the principle focus ».

<sup>130</sup> Le verset 31 est parallèle à Marc 4 : 30 et Luc 13 : 18 ; mais Marc lit un subjonctif aoriste délibératif avec valeur de futur (πῶς ὁμοιωσωμεν), tandis que Luc a le présent ὁμοία ἐστὶν. Le verset 33 n'a son parallèle qu'en Lc 13 : 20-21 (Q ?), mais dans Luc le verbe est employé deux fois : une fois au futur (ὁμοιωσω, « sera semblable ») et une fois au présent (ὁμοία ἐστὶν). Les versets 44-47 de Matthieu 13 n'ont aucun parallèle.



thèmes reviennent dans la parabole des dix vierges (25 : 1ss), sans qu'on y trouve ὁμοιώθη, mais ὁμοιωθήσεται (future faible passif, « sera rendu semblable »)<sup>131</sup>.

Cet aoriste paraît bien être un trait rédactionnel matthéen qui lui est propre et exclusif, au point qu'il l'introduit même là où apparemment la source ne le contient pas (cf. Mt 18 : 23 et Lc 22 : 2)<sup>132</sup>.

Pour cette raison, si similitude il devait y avoir à l'origine, nous croyons que la formule d'introduction rabbinique utilisée par Jésus serait mieux traduite par Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀνθρώπων...sinon par la formule Τίτι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίτι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν ἀνθρώπων...(cfr. Lc 13 : 18-19)<sup>133</sup>.

Chez Matthieu, l'expression *Royaume des Cieux* remplace régulièrement *Royaume de Dieu*<sup>134</sup>. En quatre cas seulement Matthieu retient l'expression *Royaume de Dieu* : Mt 12 : 28, 19 : 24, 21 : 31 et 21 : 43.

D'où Matthieu prend-il cette expression *Royaume des Cieux* ? Dodd la fait remonter à la tournure araméenne מלכות - שמים (*malkut-shamayim*), « Règne des Cieux », correspondant à deux réalités : une réalité présente, « Dieu est le roi de son peuple Israël et son autorité royale est effective dans la mesure où Israël obéit à la volonté divine, telle qu'elle est révélée dans la Torah<sup>135</sup> » ; et une réalité future : Israël est aussi dans l'attente du jour où les saints du Très-Haut recevront le Royaume. Ces significations étaient bien répandues au temps de Jésus.

Chez Matthieu, l'approche du Royaume rend possible la fin du règne de Satan (12 : 28). Ce Royaume est le message central de la prédication de Jésus<sup>136</sup>, au point qu'on parle de *l'évangile du Royaume* (10 : 7)<sup>137</sup>.

---

<sup>131</sup> Le parallèle en Luc 12 : 36 lit ὑμεῖς ὅμοιοι avec le sens de « soyez semblable ». On trouve, chez Matthieu, le futur ὁμοιωθήσεται aussi en 7 : 24, 26.

<sup>132</sup> M. GOURGUES. *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo...* p. 31.

<sup>133</sup> Cf. aussi C. H. DODD. *Les paraboles du Royaume de Dieu...* p. 33. Marc et Q lisent cette formule introductive (mais Marc et Luc de façon différente de Matthieu) dans la parabole de la sénevé (Mc 4 : 31 // Lc 13 : 19 // Mt 13 : 31). Q le lit aussi dans la parabole du levain (Lc 13 : 20 // Mt 13 : 33) : encore une fois Matthieu "personnalise" cet introduction en laissant inchangé le sens.

<sup>134</sup> Comparer Matthieu 13 : 31, 33 avec Luc 13 : 18, 20 et Marc 4 : 30.

<sup>135</sup> C.H. DODD. *Op. cit.* p. 35.

<sup>136</sup> Luc témoigne que le « Royaume » reste le message central même de la prédication post-Pascale : Ac 19 : 8 ; 20 : 25 ; 28 : 23-31 ; 1Th 2 : 12. A cette prédication on ajoutera celle du « nom » de Jésus (Ac 14 : 22). « βασιλεία ». In X. LEON-DUFOUR. (sous la dir. de). *Vocabulaire de Théologie biblique*. Paris : Cerf, 1962. coll. 950-956.

On peut même devenir disciple du Royaume des Cieux (13 : 52), comme on le devient du Christ. Cette dernière considération, avec le fait que seuls les disciples ont le privilège de saisir les mystères du Royaume (13 : 11ss), donne une dimension communautaire, et pas seulement eschatologique, au concept de Royaume des Cieux, quoique jamais dans Matthieu ne soit exprimée l'équivalence entre le Royaume des Cieux et l'Eglise<sup>138</sup>.

Chez Matthieu, l'usage du terme « Royaume » est beaucoup plus libre qu'ailleurs. Il suffit de citer des formules comme : *filis du Royaume* (8 : 12), *évangile du Royaume* (4 : 23, 9 : 35, 24 : 14), *parole du Royaume* (13 : 19), *mystère du Royaume* (13 : 11). Pour le dire avec Rigaux, « le Royaume est devenu une doctrine, un terme d'école, un génitif d'objet. Événement eschatologique chez Marc, le Royaume est objet d'enseignement chez Matthieu<sup>139</sup> ». Fort probable est donc l'hypothèse selon laquelle on se trouve, en 13 : 24, devant une tournure matthéenne.

On gardera sans problème le « avait semé » de Matthieu contre le simple « avait » de Thomas, car Matthieu semble cohérent et fidèle (dans l'usage de ce verbe) à ces sources<sup>140</sup>.

En dépit du fait que la semence du semeur doit forcément être bonne<sup>141</sup>, et donc du fait que cette précision pourrait paraître superflue et *allégorisante*, nous tenons compte du fait que *καλὸν σπέρμα* est utilisé aussi bien par Matthieu que par Thomas<sup>142</sup>.

---

<sup>137</sup> B. RIGAUD. *Témoignage de l'évangile de Matthieu...* p. 180.

<sup>138</sup> *Idem.* p. 182.

<sup>139</sup> *Idem.* p. 180.

<sup>140</sup> Matthieu a trois passages en parallèle avec le seul Luc (Q ?) où l'emploi de *σπεύρω* est conservé : Mt 6 : 26 ; 25 : 24, 26 // Lc 12 : 24 ; 19 : 21, 22. Dans un cas, Matthieu remplace *ἔβαλεν* de Luc 13 : 19 (indiquant la causalité) par le verbe *σπεύρω* (Mt 13 : 31), d'ailleurs déjà attesté chez Marc 4 : 31. Neuf fois Matthieu semble puiser chez Marc (ou dans une source commune), et dans tous les cas on reste dans les chapitres relatifs à des paraboles : Mt 13 : 3a // Mc 4 : 3a // Lc 8 : 5a; Mt 13 : 3b // Mc 4 : 3b // Lc 8 : 5b; Mt 13 : 4 // Mc 4 : 4 // Lc 8 : 5c; Mt 13 : 19b // Mc 4 : 15a; Mt 13 : 15a // Mc 4 : 15b; Mt 13 : 20 // Mc 4 : 16; Mt 13 : 22 // Mc 4 : 18 ; Mt 13 : 23 // Mc 4 : 20 ; Mt 13 : 31 // Mc 4 : 31.

<sup>141</sup> *Καλός*, chez Matthieu, pourrait aussi avoir un sens très proche de *ἀγαθός* (Mt 7 : 17s ; 12 : 33-37) : ainsi J.D. KINGSBURY. *The parables of Jesus in Matthew 13...* p. 70-71. En effet aussi bien le bon grain que la zizanie et les bons arbres seront reconnaissables par leur fruit ; de même les hommes. Une connotation éthique pourrait donc être présente derrière ce *καλὸν σπέρμα*.

<sup>142</sup> A vrai dire le texte copte présent à ce point un mot demi effacé (EN[...]ΥΓ), universellement reconnu comme *ΕΝΑΝΟΥΓ* (« bon »).

Nous tenons pour improbable la tournure ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ à cause du fait que, dans sa version de la parabole de la graine de moutarde, Matthieu remplace par cette expression le trop générique ἐπὶ τῆς γῆς de Marc 4 : 31 (// Mt 13 : 31) et le pas assez suggestif κῆπρον ἑαυτοῦ de Luc 13 : 18-19. La préférence de Matthieu pour le mot *champ* est rendue manifeste par une autre substitution opérée au verset 24 : 40 : le verset parallèle de Luc 17 : 34 lit ἐπὶ κλίνης.

Le verset 25 de Matthieu 13 est très proche de la deuxième ligne du *logion* 57 de l'évangile de Thomas. Les deux concordent dans l'emploi du mot *ennemi* et dans son action de semer de la zizanie pendant que personne n'est encore au courant.

Mais, si Thomas indique explicitement que l'ennemi vint pendant la nuit (ΝΤΟΥΩΗ), Matthieu utilise la tournure « pendant que les hommes dormaient<sup>143</sup> ».

Le terme καθεύδειν peut aussi bien indiquer le sommeil naturel que la mort (cf. Mc 5 : 39). Matthieu connaît aussi le verbe κοιμάομαι (28 : 13) et le substantif ὕπνος (sommeil) : Matthieu 1 : 24.

Etant donnée l'absence du mot *nuit*, à la lumière de la portée symbolique que la nuit ou les ténèbres ont chez Matthieu<sup>144</sup>, et le fait que le sommeil « n'est ici l'objet d'aucun reproche<sup>145</sup> », nous croyons que Matthieu a pu simplement retenir ce que sa source lui offrait.

S'il est vrai que le mot πονηρός (v. 38) a toutes les chances de relever de la main du rédacteur, et que le ὁ διάβολος du verset 39 pourrait aussi bien être de

---

<sup>143</sup> Ce *sommeil* des hommes fait penser naturellement à la nuit : d'ailleurs il paraissait étrange que quelqu'un se risque à commettre un acte malhonnête pendant le jour, en risquant d'être aperçu.

<sup>144</sup> C'est dans la nuit qu'on perpétue les méfaits (cf. Mt 24 : 43), et la nuit, ou mieux, les ténèbres, deviennent chez Matthieu le symbole de « la puissance cachée qui manoeuvrait, à des degrés divers, tous ces hommes acharnés à perdre Jésus » (V. MORA. *La symbolique de Matthieu...* p. 255.) : à la crucifixion de Jésus, des ténèbres couvrirent la terre (Mt 27 : 45), mais, au moment de sa mort, les ténèbres disparaissent (Mt 27 : 45 lit «...jusqu'à la neuvième heure il y eut des ténèbres sur toute la terre. Et vers la neuvième heure, Jésus cria... »), ce qui revient à dire que la mort du Christ dissipe toute puissance satanique et sanctionne la victoire de la vie sur la mort (cf. Mt 27 : 51-54).

<sup>145</sup> M. BOUTTIER. « Les paraboles du Maître dans la tradition synoptique ». In *Etudes Théologiques et Religieuses* 48/2 (1973). p. 180. La tradition antérieure à Matthieu a utilisé le mot *sommeil* en sens métaphorique : l'apôtre Paul emploie καθεύδειν dans le sens d'« être mort » (1 Th 5 : 10 et 4 : 15), mais aussi de « ne pas veiller » (1 Th 5 : 6), toujours dans le même chapitre, en jouant sur le sens de mort corporelle et de mort spirituelle.

Matthieu que provenir d'une tradition qui lui est proche, il n'en est pas de même de l'ἐχθρός de la parabole.

Chez Matthieu on le trouve en parallèle deux fois avec Luc (Mt 5 : 43-44<sup>146</sup> // Lc 6 : 27), une fois avec Marc et Luc (Mt 22 : 44 // Mc12 : 36 // Lc 20 : 43). Dans le premier cas, il s'agit d'un *logion* de Jésus ; dans le deuxième cas, il s'agit d'une citation vétérotestamentaire (Ps 110 : 1). Dans les deux cas, nous nous trouvons devant des textes antérieurs à Matthieu. Deux fois, le terme est dans la parabole (versets 25 et 28) et une fois dans l'explication (v. 39). Enfin, une fois on retrouve le mot ἐχθρός dans Matthieu 10 : 36. Il s'agit ici encore une fois d'une citation de l'Ancien Testament (Mi 7 : 6), mais qui n'est pas présente dans les autres Synoptiques<sup>147</sup>.

Qui est l'ennemi pour Matthieu ? Matthieu n'emploie pas ici le mot ἀντίδικος (« accusateur »), comme il le fait en 5 : 25, passage qui est présent en Luc 12 : 58, si bien qu'on peut postuler une dépendance d'une source commune.

Or, même si Matthieu (ou la Tradition à laquelle il se puise) donne une connotation théologique au mot « ennemi<sup>148</sup> », ce terme ici n'a rien à voir avec la notion de foi et se trouve très bien dans le contexte de l'histoire. De plus, le même terme est employé par Thomas (καχε)<sup>149</sup>. Dans l'explication, l'ennemi est identifié avec le malin (πονηρός), mais, dans la parabole, Matthieu préfère garder le mot ἐχθρός<sup>150</sup>. Il nous paraît très probable que Matthieu suive ici avec fidélité sa source et que ce verset remonte donc aussi à une tradition plus ancienne.

---

<sup>146</sup> En effet le seul verset 44 de Matthieu 5 est parallèle à Luc 6 : 27. Matthieu 5 : 43 est en parallélisme antithétique avec le verset précédent.

<sup>147</sup> J.D. KINGSBURY. *The parables of Jesus in Matthew 13...* p. 69.

<sup>148</sup> Le sens du mot ἐχθρός paraît plutôt assumer une connotation théologique, ou mieux, christologique. Dans Matthieu 10 : 36 (où les ennemis de l'homme sont ceux de sa maison), le contexte semble pousser le lecteur à voir dans l'homme le disciple du Christ ; en effet celui qui a reconnu Jésus sera détesté par ses mêmes parents (cf. Mt 10 : 32-35). Encore, dans tous les autres emplois chez Matthieu du mot *ennemi* (5 : 43s ; 22 : 44 ; 13 : 25, 28 et 39), il s'agit d'une position prise à l'égard du Christ ou de ses disciples (à cause de leur foi en Christ, cf. Mt 5 : 44-48). Cet *ennemi* (ou ces *ennemis*), qui s'oppose au Christ et à ses disciples, ne semble pas tant s'attaquer au Christ lui-même, mais plutôt à ses disciples. Ainsi J.D. KINGSBURY. *Op. cit.* p. 70.

<sup>149</sup> On remarque que Matthieu lit ἀυτοῦ ὁ ἐχθρός, en parallèle au περκαχε de Thomas, les deux expressions signifiant « son ennemi ».

<sup>150</sup> L'article déterminatif devant le mot « ennemi », aussi bien dans Matthieu que dans Thomas, serait un sémitisme. Cf. J. JEREMIAS. *Le parabole di Gesù...* p. 9. Donc la meilleure traduction serait, dans ce cas : « un de ses ennemis ». Voir aussi « Méchant », in A. MAILLOT. In ALLMEN J.-J. (sous la dir.

Enfin, pour ce qui concerne le verset 25, Matthieu et Thomas se trouvent en léger désaccord sur l'expression utilisée pour décrire la manière dont le semeur a ensemencé.

Thomas dit que la zizanie est semée « sur ( ou « au dessus de » ) la semence qui était bonne<sup>151</sup> », tandis que Matthieu parle d'une mauvaise semence jetée au milieu (ἀνὰ μέσον) du blé. Cette expression indique bien que la zizanie est ensemencée sur tout le champ et bien éparpillée. Le verbe employé, ἐπισπείρω, signifie « semer au-dessus d'un ensemencement précédent<sup>152</sup> », et nous sommes ici devant son seul emploi dans tout le Nouveau Testament.

A ce mouvement descendant d'intrusion correspond une autre expression (exprimant cette fois une 'sortie'), toujours au chapitre 13 de Matthieu, mais cette fois au verset 41 : les anges ramasseront les scandales et les faiseurs d'iniquité « de son Royaume » (ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ): il s'agit bien d'une *sortie* (ἐκ).

Il faut voir si Matthieu construit le verset 41 pour le faire correspondre à l'expression qu'il trouve dans sa source et qu'il rapporte au verset 25 (ἀνὰ μέσον) ; ou s'il retouche simplement sa source pour mettre en évidence la correspondance entre le mouvement descendant de la semence de l'ennemi avec celui « de sortie » opéré par les anges au Jugement.

D'après la confrontation de l'emploi de ἐπὶ par Matthieu et ses parallèles dans la parabole du semeur<sup>153</sup>, il nous semble possible que Matthieu ait voulu rendre plus logiquement acceptable et grammaticalement correcte l'expression en traduisant non pas « sur le blé » mais « au milieu du blé ». L'idée de mouvement que Matthieu a voulu accentuer est, nous semble-t-il, un indice d'un travail

---

de). *Vocabulaire biblique*...p. 169-170, qui relève en Matthieu, entre autre, un emploi « spécifiquement chrétien » du mot : celui qui ne pardonne pas (Mt 18 :32).

<sup>151</sup> [ΕΧ]ἸΠΤΕΒΡΟ[Β Ε]ΤΝΑΝΟΥΓΓ. Matthieu utilise au verset 25 le mot blé (σῖτος), mot qui sera aussi employé, à la ligne 3, par le même Thomas (COYO).

<sup>152</sup> « Ἐπισπείρω ». In J.P. LOUW et E.A. NIDA (éd.). *Greek-English lexicon of the New Testament. Based on semantic domains*. Vol 1. New York : United Bible Societies, 1989. p. 516 : « to sow in addition to a previous sowing ».

<sup>153</sup> Dans la parabole du Semeur (Mt 13: 5 // Mc 4: 5 // Lc 8 :6), les trois évangélistes utilisent ἐπὶ, même si avec des petites différences dans l'emploi du substantif « pierres »; Mattheu 13: 7, 8 lisent aussi ἐπὶ, qui est absent de Marc 4 :7 (εἰς τὰς ἀκάνθας) et Marc 4 : 8 (εἰς τὴν γῆν) // Lc 8 : 8. Lc 8 :7 lit ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν. l'évangile de Thomas, *logion 9*, lit dans chaque cas ΕΧΝ (« sur », « au dessus »). Il se pourrait qu'ici aussi on est en présence d'une traduction de l'araméenne 'al (« sur », « au dessus »). J. JEREMIAS. *Le parabole di Gesù*... p. 10.

réductionnel en vue de la petite *apocalypse*, d'autant qu'il ne sent pas le besoin de l'exprimer lors de la parabole du semeur, comme le font par contre Marc 4 :7,8 (εἰς + accusatif) et Luc 8 :8 (εἰς + accusatif), alors que Matthieu n'emploie que ἐπὶ.

On a déjà parlé de l'anticipation du thème de l'apparition de la zizanie qu'opère Matthieu au verset 26<sup>154</sup>.

Ajoutons que le génie de Matthieu pourrait être à l'origine de l'emploi de ἐβλάστησεν<sup>155</sup> (« germa »), du terme ὁ χόρτος<sup>156</sup> (« l'herbe ») et de l'expression καρπὸν ἐποίησεν (« porta du fruit »).

Le mot *fruit* (καρπός) est très employé par Matthieu : 19 fois sur 36 dans les synoptiques. Plus que Luc, qui l'utilise 12 fois (13, si on compte aussi les Actes), et Jean (10 fois).

G. Dalman<sup>157</sup> soutient que, en fait, l'ivraie est discernable du blé bien avant qu'ils portent du fruit. Donc, dans notre parabole, la valeur de ce mot *fruit* serait métaphorique.

En effet, si l'on regarde les autres emplois, chez Matthieu, du mot *fruit*, et en particulier de l'expression καρπὸν ποιεῖν (« porter du fruit »), on s'aperçoit qu'il s'agit toujours d'un appel aux œuvres : Matthieu 7 : 16-20 (// Mc 4 : 8 et Lc 8 : 8); 12 : 33 (// Lc 6 : 43-44); 3 : 8,10 (// Lc 3 : 8,9); 21 : 19, 34 (// Mc 11 : 14 ; 12 : 2 et Lc 20 : 10) . Matthieu semble insister sur ce « porter du fruit » ou « faire du fruit » : après la parabole des vigneronniers homicides (Mt 21 : 33-41 // Mc 12 : 1-2 et Lc 20 : 9-19), il est le seul à avoir ce verset : « C'est pourquoi, je vous le dis, le Règne de Dieu vous sera enlevé et sera donné à une nation qui en produira les fruits ».

---

<sup>154</sup> Voir *supra* p. 51.

<sup>155</sup> Βλαστάνω (germer) est un terme rare : seulement 4 emplois dans le Nouveau Testament. Aussi bien Matthieu que Marc l'emploient dans leur chapitre des paraboles, mais Matthieu pour 'sa' parabole de l'ivraie, tandis que Marc pour 'sa' parabole de la graine qui pousse toute seule (4 : 27). Matthieu utilise la forme aoriste du verbe, Marc sa forme présente.

<sup>156</sup> Ce terme, χόρτος, est présent seulement 15 fois dans le Nouveau Testament (6 fois dans les Synoptiques), dont 3 dans Matthieu. En 13 : 26, Matthieu l'emploie pour parler de l'herbe des champs (Mt 14 : 19 // Mc 6 : 39 et Mt 6 : 30 // Lc 12 : 28).

<sup>157</sup> G. DALMAN. *Die Worte Jesu ; mit Berücksichtigung des nachkanonischen Jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert*. Leipzig : Hinrichs, 1930 (1<sup>e</sup> éd : 1898). p. 325. cité par M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie... p. 51, note 2.

Bien évidemment les lecteurs de Matthieu ne pourront pas faire abstraction de la portée symbolique de l'expression « porter du fruit ». Nous pensons pour cela que cette expression a pu être un peu *travaillée* par Matthieu afin de stimuler l'imaginaire des destinataires de son évangile sur le fruit produit par le bon grain et celui produit par l'ivraie ; en d'autres termes, les œuvres produites par ceux qui ont rejeté le Christ et par ceux qui en sont les disciples fidèles.

D'ailleurs le verset 26 de la parabole est explicite : c'est au moment où l'herbe porte du fruit que se *manifeste* la zizanie. Le fruit est bien la *preuve* de la qualité de la plante (cf. Mt 12 : 33)<sup>158</sup>.

L'analyse narrative nous a permis de remarquer l'alternance voulue entre les verbes λέγω et φημί<sup>159</sup>, encore une fois fruit du génie du rédacteur dans son effort d'actualisation de la parabole pour ses lecteurs.

Le verset 27 et la première partie du verset 28 nous paraissent être aussi de la plume du rédacteur du premier évangile, et donc avoir été absents dans la parabole originale. La question est : « *d'où [vient] la zizanie ?* ». Elle peut paraître superflue, vu que la présence de cette plante venimeuse n'était pas inhabituelle dans les champs de la Palestine<sup>160</sup>.

On a essayé d'expliquer l'étonnement des serviteurs par une concentration inhabituelle de l'ivraie dans le champ, ou même par le fait que la présence de la zizanie dans les champs de blé aurait été un phénomène très rare, ce qui n'est pas le cas<sup>161</sup>.

Eclairante est à ce propos la première question : « *Seigneur, n'avais-tu pas ensemencé de la bonne semence dans ton champ ?* ». Dans la parabole matthéenne, l'étonnement est dû à la *présence* de l'ivraie dans un champ où elle n'est pas censée être présente, vu le type de graine qu'on a semé. La parabole

---

<sup>158</sup> MELLO songe au chapitre 13 de Matthieu comme à un développement de type midrashique de la parabole du semeur. Dans cette perspective la parabole de l'ivraie répondrait à la question « d'où viennent les plantes qui ne portent pas de fruits, et pourquoi ne sont-elles pas arrachées ? » (A. MELLO. *Evangile selon Matthieu...* p 250). Cette lecture toutefois semble bien être démentie par le fait que l'ivraie est reconnaissable non pas parce qu'elle ne produit pas de fruit, mais justement en raison du fruit - mauvais - qu'elle porte.

<sup>159</sup> Voir *supra* p. 31, 37-38.

<sup>160</sup> E. LEVESQUE. « Ivraie ». In *Dictionnaire de la Bible...* Coll. 1047.

<sup>161</sup> *Idem.* coll. 1048 : « Le danger de l'ivraie résulte surtout de ce qu'elle croit habituellement parmi les moissons et sous tous les climats ».

raisonne donc un peu par l'absurde et pourrait sembler étrange aux agriculteurs palestiniens. On est en présence d'un procédé utilisé pour focaliser le point sur lequel doit porter l'attention des auditeurs. Ce qui est étrange ou inusité est vite repéré. Matthieu semble ici déjà forcer la lecture de la parabole en focalisant l'attention du lecteur sur un élément ignoré par Thomas et même par la suite de la parabole : le Maître, appelé κύριος par Matthieu, révèle aux serviteurs la vraie raison de la présence des zizanies dans le champ.

Le mot « serviteur » (δοῦλος) pourrait être aussi un choix rédactionnel. A l'origine ce mot désignait le *non-libre* au niveau social, par opposition à l'ἐλεύθερος<sup>162</sup> ; mais très tôt l'opposition δουλεία– ἐλευθερία ira au-delà de son sens premier pour signifier des réalités spirituelles : par exemple en Romains 6 : 18-22 (« *libérés du péché et serviteurs de la justice* »)<sup>163</sup>.

Matthieu connaît une hiérarchie entre différents δοῦλοι (Mt 24 : 45, 47 ; 18 : 23ss), mais ce n'est pas le cas dans la parabole de l'ivraie.

Bientôt le mot devient, surtout chez Matthieu, un terme technique désignant le disciple du Christ . Par exemple, Matthieu remplace l'οἰκονόμος de Luc 12 : 42 par δοῦλος (Mt 24 : 45).

Il est très probable que l'Eglise matthéenne s'identifie à ces δοῦλοι du Maître-Christ, ayant la tâche d'administrer ses biens fidèlement, avec miséricorde<sup>164</sup> et de bon cœur<sup>165</sup>.

Dans l'évangile de Thomas nous n'avons qu'un « à eux » (ΝΑΥ), sans savoir à quel antécédent (omis) il se réfère.

Le mot semble encore relever de la plume du rédacteur. Nulle part, dans la parabole matthéenne, il n'est à identifier avec le semeur du verset 24, car la question

---

<sup>162</sup> La distinction entre esclave et libre au niveau strictement social reste fondamental pendant le premier siècle : 1 Co 12 : 13 ; Ga 3 : 28 ; 4 : 21-31 ; Ep 6 : 8 ; Col 3 : 11 ; Ap 6 : 15 ; 13 : 16 ; 19 : 18. « δοῦλος ». In C. SPICQ. *Notes de lexicographie néo-testamentaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 22/1). Tome 1. Fribourg : Editions Universitaires / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

<sup>163</sup> Voir aussi Rm 8 : 21 ; 1 Co 7 : 21-22 ; 9 : 19 ; Ga 5 : 1 ; 2 P 2 : 16,19. *Idem*.

<sup>164</sup> Cf. dans Matthieu les paraboles du serviteur impitoyable (sans parallèles) -18 : 21-35- et des talents -25 : 14-30 -, présente aussi dans Luc 19 : 11-27 ; cf. aussi Mt 6 : 24 ; 10 : 24-25 ; 24 : 45-50.

<sup>165</sup> Chez Matthieu le service rendu par le disciple au Maître Jésus Christ, et vice versa, est un service personnel, volontaire et stimulé par l'affection ; cependant, pour décrire ce type de service, Matthieu préfère utiliser le verbe διακονέω : Mt 8 : 15 et 20 : 28 ; cf. Rm 15 : 25. M. CARREZ. « Esclave ». In ALLMEN J.-J. (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique...* p. 90-91.



soulevée par les disciples au verset 27 pourrait aussi être comprise dans le sens « *n'as-tu pas fait semer du bon grain ?* ». Rappelons que les serviteurs étaient considérés comme un ὄργανον (« outil »)<sup>166</sup>, et que ce qu'ils faisaient était l'expression de la volonté du maître. Il se pourrait que le semeur soit un serviteur, lui aussi. Même dans l'explication de la parabole du semeur (Matthieu 13 : 18-23), le semeur n'est pas expressément identifié au Christ. Cependant l'explication de la parabole de l'ivraie identifie le semeur avec le Fils de l'homme (13 : 37). En outre le Fils de l'homme est celui qui « *enverra ses anges* » (13 : 41), tout comme le οἰκοδεσπότης enverra les moissonneurs (13 : 30). Voici que l'explication identifie le Semeur avec le οἰκοδεσπότης, et les deux avec le Fils de l'homme.

Mais cette identité ne doit pas nous induire en erreur : comme le faisait déjà penser la parabole du Semeur (dans sa forme matthéenne), la tâche de semer ne se limite pas simplement au Christ dans sa vie terrestre, mais aussi à ses serviteurs (leur œuvre est l'expression de sa volonté) : « *lorsque quelqu'un entend la parole du Règne...* » (Mt 13 : 19 ; cf. Mc 4 : 14-15 : même chez Marc, le Semeur qui sème la parole pourrait très bien désigner, outre le Christ lui-même, ses disciples dans leur action évangélisatrice).

En faveur de cette lecture, ajoutons que, chez Matthieu, le mot οἰκοδεσπότης<sup>167</sup> est aussi bien appliqué à Jésus lui-même (10 : 25) qu'à Dieu (20 : 1,11 ; 22 : 33) et à tout chrétien (13 : 52 ; 24 : 43)<sup>168</sup>. Au moment où Matthieu écrit, Jésus est vénéré en tant que Κύριος (13 : 27 ; cf. 25 : 20ss). L'œuvre de révélation, commencée par Dieu dans le passé au moyen des prophètes d'Israël, trouve son expression la plus haute dans le ministère terrestre du Fils et ensuite dans la continuation de ce ministère par l'Eglise. Le bon et fidèle serviteur est celui qui incarne précisément la volonté de son Maître et qui lui permet donc d'être présent et de continuer sa mission sous une forme différente mais pas moins efficace. Que Jésus se soit attribué le terme de οἰκοδεσπότης comme terme technique semblerait

---

<sup>166</sup> « δοῦλος ». In C. SPICQ. *Notes de lexicographie néo-testamentaire...*

<sup>167</sup> Douze fois on rencontre ce mot dans le Nouveau Testament, et toujours dans les Synoptiques (Matthieu 7 fois, Marc 1 fois, Luc 4 fois). Une fois Matthieu est en parallèle avec Luc (Mt 24 : 43 // Lc 12 : 39), et une fois Luc est en parallèle avec Marc, mais le passage est absent chez Matthieu (Mc 14 : 14 // Lc 22 : 11).

<sup>168</sup> « οἰκοδεσπότης ». In NEIRYNCK F. & Van SEGBROECK F. (éd.). *New Testament Vocabulary...*

très improbable d'après l'emploi du terme chez Marc (une seule fois<sup>169</sup> et il ne désigne ni Jésus ni un disciple).

La suite du verset 28 paraît être présumée par l'Évangile de Thomas.

La réaction des serviteurs ne semble pas déplacée : déraciner<sup>170</sup> la zizanie, d'après les recherches de Jeremias<sup>171</sup>, était une pratique courante, même pratiquée à plusieurs reprises.

Peut-être qu'ici un seul trait rédactionnel est-il visible dans la triple et redondante répétition du verbe συλλέγω (v. 28,29,30 ; cf. aussi v. 40, 41).

Le verset 29, mis à part le verbe φημί<sup>172</sup>, ne semble pas être rédactionnel<sup>173</sup>.

Le maître interdit la récolte de l'ivraie parce qu'elle pourrait avoir pour effet d'éradiquer le blé aussi<sup>174</sup> et parce que, de toute façon, elle sera recueillie à la moisson.

L'interdiction de recueillir<sup>175</sup> l'ivraie semble être motivée non pas par le fait qu'on aurait pu éradiquer le blé en croyant que c'était de l'ivraie : d'ailleurs la zizanie

---

<sup>169</sup> Mc 14 :14 // Lc 22 :11 : absent chez Matthieu.

<sup>170</sup> Le terme utilisé est συλλέξωμεν, la forme subjonctive aoriste de συλλέγω (« recueillir »). Ce verbe est présent dans le Nouveau Testament seulement 7 fois chez Matthieu et une fois chez Luc, en parallèle avec Matthieu et probablement en provenance de Q (Mt 7 : 16 // Lc 6 : 44). Ce verbe est présent à trois reprises dans la parabole de l'ivraie (Mt 13 : 28, 29, 30) et deux fois dans son explication (vv. 40, 41). Or, s'il est vrai que le verbe συλλέγω semble être présent seulement dans le bien propre à Matthieu (à l'exception de Mt 7 : 16 // Lc 6 :44), cela ne démontre nullement qu'il s'agit d'une création du rédacteur. Au contraire, il nous paraît ici plus probable qu'il suive fidèlement ses sources, car il aurait pu employer ce verbe en maintes occasions, en remaniant ses sources (Mt 23 : 37 // Lc 13 : 34 « ἐπισυνάγω » ; Mt 12 : 30 // Lc 11 : 23 « συνάγω »), ce qui n'est pas le cas.

<sup>171</sup> J. JEREMIAS. *Les paraboles de Jésus...* p. 213.

<sup>172</sup> Voir *supra* p. 38, note 86.

<sup>173</sup> Ainsi aussi W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. . *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew ...*p. 414.

<sup>174</sup> On se demande si la requête d'aller éradiquer l'ivraie est vraisemblable ou pas. Marguerat, en citant Dalman, affirme que le désherbage était bien pratiqué en Palestine, mais aussi qu'il était interrompu avec l'arrivée du printemps, à cause du fait qu'à ce moment les fortes racines de l'ivraie étaient entremêlées avec celles du blé (Cf. D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'évangile de Matthieu....* p. 429).

<sup>175</sup> Dans la LXX ce verbe est utilisé de façon figurative pour indiquer la destruction du mal (Sophonie 2 :4 ; Ecclésiastique 3 :9 ; Dan 4 :14,26) : W.D. DAVIES et D. CALLISON. *Op. cit.* p. 414. Sur quatre emplois, dans tout le Nouveau Testament, du mot *éradiquer*, ἐκρίζω en grec, Matthieu en compte deux : une fois dans la parabole de l'ivraie (13 : 29) et une fois dans une phrase polémique de Jésus adressée aux disciples mais désignant les pharisiens (15 : 13). Dans les deux cas il s'agit pour

a été déjà repérée par les serviteurs (13 : 27). Le risque, c'est plutôt d'éradiquer avec la zizanie (13 : 29b ἄμα αὐτοῖς : « avec eux », et non pas « à la place d'eux ») le bon grain, très probablement à cause de l'enchevêtrement des racines.

La même logique semble être partagée par l'Évangile de Thomas, qui présuppose que l'ivraie a été repérée, et que, en la déracinant, le blé aurait été déraciné « avec lui» (ⲛⲙⲙⲁⲓ) <sup>176</sup>.

Le verset 30 semble être, à son tour, le développement d'un texte plus court à l'origine.

D'abord on remarquera que Thomas aussi renvoie au temps de la moisson (ⲱⲗⲗⲥ) et qu'il présuppose très vraisemblablement l'arrivée des moissonneurs (« ils les arracheront et les brûleront <sup>177</sup>»). Ensuite, comme l'analyse narrative l'a fait remarquer, Matthieu, qui partage avec Thomas l'idée que la récolte n'est pas du tout l'apanage des serviteurs, semble donner beaucoup de relief à l'attitude demandée aux serviteurs. En plus de l'interdiction d'arracher les zizanies, Matthieu fait dire au maître : « laissez (-les) croître ensemble ».

Le terme employé par le maître de la maison pour inviter à l'attente de la moisson <sup>178</sup> est, nous le croyons, choisi par Matthieu : ἄφετε, forme impérative de

---

Matthieu de souligner qu'éradiquer les mauvaises plantes n'est pas la tâche des disciples (cf. 15 : 14a : « ἄφετε αὐτούς »). Aux milieu du II<sup>ème</sup> siècle, on écrivait : « En hiver, les arbres, dépouillés de leurs feuilles, sont semblables et on ne peut distinguer lesquels sont morts ou vivants : de même, dans ce monde, ne se distinguent ni les justes ni les pécheurs ; ils sont tous semblables » (*Le Pasteur d'Herma*s. Similitudes III, 3. Cité par *La Nouvelle Bible Seconde*. Note à Matthieu 13 : 29). La différence évidente est que pour le Pasteur d'Herma il est impossible de distinguer les pécheurs des justes, tandis que dans la parabole, l'ivraie est bien visible et distinguable du blé (13 : 27).

<sup>176</sup> Aux masculin dans le texte copte.

<sup>177</sup> Ⲙⲉⲗⲟⲗⲟⲩ semblerait se traduire littéralement : « ils les arracheront ». Ainsi traduit *The Gospel According to Thomas*. Coptic text established and translated by A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL & † YASSAN 'Abd Al MAS'IH. New York : Harper & Brothers, 1959 : « For on the day of harvest the weeds will appear, they (will) pull them and burn them ».

<sup>178</sup> Le mot θερισμός est présent 13 fois dans le Nouveau Testament (10 fois dans les Synoptiques), dont bien 6 dans Matthieu. En trois cas il est en parallèle avec Luc (Mt 9 : 37, 38a, 38b // Lc 10 : 2a, 2b, 2c), et il s'agit d'indiquer par *moisson* les foules à évangéliser. Par contre en Matthieu 13 : 39 le terme *moisson* est utilisé dans une acception prophétique et eschatologique, rappelant le passage de Joël 3 : 12-14 sur le jour de YHWH et la vallée du jugement (cf. aussi Jr 51 : 33 et Os 6 : 11). Ainsi J.-Ph. RAMSEYER. « Moisson ». In ALLMEN J.-J. (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique...* p. 179-180.

ἀφίημι<sup>179</sup>, qui peut vouloir dire à la fois, « *laisser, permettre, laisser sur place* » et même « *pardoner* » (par exemple en Matthieu 6 : 14)<sup>180</sup>.

Plusieurs fois, dans Matthieu, Jésus insiste sur la nécessité de la patience/pardon pour être pardonné (Mt 18 : 23-35 ; 6 : 12-15), ou simplement pour suivre le modèle de miséricorde offert par Dieu (Mt 18 : 21s ; 5 : 43ss,48). Jésus se présente comme « *celui qui est venu pour sauver ce qui était perdu* » (Mt 18 : 11).

Il est difficile d'imaginer l'Eglise matthéenne ne faisant pas la relation entre le temps de la croissance des semences et son temps à elle. En effet, la présence du mal aussi bien dans le monde (5 : 11s ; 10 : 17-22 ; 16 : 24 ; 18 : 7 ; 24 : 9s) que dans la communauté (18 : 28-30 ; 16 : 23 ; 7 : 21-27 ; 22 : 11-14) était une réalité bien exprimée par la présence dans le même champ du bon grain et de l'ivraie, en même temps.

« la parabole appelle à une appréciation correcte du temps de l'Eglise : le présent doit être accepté comme le temps de la coexistence (συναυξάνεσθαι, v. 30a), [...] sans que la souveraineté du maître soit en cause<sup>181</sup> ».

Même la dernière partie du verset 30, celle qui concerne l'envoi des moissonneurs, la récolte des zizanies en bottes pour les brûler et la récolte du grain dans le grenier, semble ne pas remonter à la parabole originale. Peut-être cet ajout a-t-il été façonné en vue de l'interprétation allégorique donnée dans l'explication (v. 41-43).

On semble ici entendre un écho de la prédication du Baptiste telle qu'elle est rapportée par Matthieu 3 :12 (// Lc 3 :17).

Dans la parabole, on parle aussi des *moissonneurs* (τοῖς θερισταῖς), et cette fois le mot est un hapax matthéen<sup>182</sup>. La tâche de ces moissonneurs sera de *collecter* (συνάλλω), dans un premier temps, la zizanie et de la *lier* (δέω) en *bottes* (δέσμη)<sup>183</sup>. La destinée de l'ivraie est anticipée par le choix du verbe δέω : il peut

---

<sup>179</sup> 143 fois dans le Nouveau Testament (112 fois dans les Synoptiques). 47en Matthieu dont 18 fois en parallèle avec Marc et 9 fois avec Luc.

<sup>180</sup> « Ἀφίημι ». In F. SCHENKL - F. BRUNETTI. *Dizionario Greco-Italiano Italiano-Greco...* p. 145-146.

<sup>181</sup> D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu...* p. 429.

<sup>182</sup> Seulement deux fois, toujours en Matthieu 13, dans tout le Nouveau Testament.

<sup>183</sup> Ce devait être une pratique commune d'utiliser les gerbes obtenues par la récolte de l'ivraie comme combustible. Cf. J. JEREMIAS. *Le parabole di Gesù...* p. 274.

signifier « *lier* », mais aussi « *mettre en prison* », « *causer dommage* » (cf. Mt 12 : 29 // Mc 3 : 27 ; Mt 14 : 3 // Mc 6 : 17 ; Mt 27 : 2 // Mc 15 : 1)<sup>184</sup>. Le terme *botte* rappelle le mot *chaîne* (δεσμός), jamais utilisé toutefois par Matthieu.

Les bottes d'ivraie seront brûlées (κατακαίω)<sup>185</sup>. Ce verbe n'est présent que quatre fois dans les Synoptiques : 3 fois dans Matthieu et une fois dans Luc, mais il s'agit encore du même parallèle, déjà vu, avec Matthieu (Mt 3 : 12 // Lc 3 : 17), remontant probablement à Q, et dans lequel on parle de la prédication du Baptiste annonçant le Jugement à venir.

Pratiquement, la nouveauté matthéenne se limite à l'ajout des moissonneurs au thème de la moisson/jugement. Une telle nouveauté est probablement partagée par l'Évangile de Thomas, ce qui fait songer à une tradition antérieure aux deux rédacteurs, mais ne remontant pas à Jésus, car, on l'a vu, « moissonneurs » est un hapax et nulle part on ne le retrouve dans la prédication de Jésus telle qu'elle nous a été livrée par la tradition la plus ancienne. Cela nous pousse à considérer l'ajout des moissonneurs comme un trait en amont de Matthieu et Thomas, mais remontant à la Tradition qui avait déjà élaboré un scénario apocalyptique du Jugement avec le Fils de l'homme venant en gloire accompagné par ses anges.

Une fois l'ivraie détruite, on s'attache au blé. Le verbe employé pour en définir la récolte est différent de celui utilisé pour décrire la récolte de l'ivraie. On trouve ici l'impératif aoriste de συνάγω, qui a le sens de « *recueillir ensemble, mettre dans un lieu, transformer en gain* »<sup>186</sup>. Ce terme, dans le premier évangile, indique, en parlant de moisson, toujours la récolte d'un bon fruit (cf. 6 : 26 ; 25 : 24,26)<sup>187</sup>. Si Matthieu retouche ses sources, il le fait avec beaucoup de soin dans le choix de son vocabulaire.

---

<sup>184</sup> « δέω ». In F. SCHENKL - F. BRUNETTI. *Dizionario Greco-Italiano Italiano-Greco...*p. 187.

<sup>185</sup> D'après l'observation des pratiques palestiniennes, il apparaît que d'abord on récolte le bon grain et ensuite on brûle l'ivraie dans le champ (sans la récolter). Mais, étant donné que les textes anciens ne cernent pas la question, il faut se garder de construire des théories sur une pratique récente (W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew ...* p. 415).

<sup>186</sup> « συνάγω ». In F. SCHENKL - F. BRUNETTI. *Dizionario Greco-Italiano Italiano-Greco...*p. 832.

<sup>187</sup> Par contre, quand συνάγω est employé par Matthieu en dehors du contexte agricole, il indique, sans nuances particulières, un rassemblement où tous ont vocation à être dans le même lieu (cf. 24 : 28 ; 27 : 17, 27 ; 26 : 57 ; 24 : 28).

## Résultat de l'analyse

En tirant les conséquences de cette analyse, visant à retrouver, autant que possible, la parabole dans sa forme originale, nous pourrions imaginer, en toute hypothèse, un tel résultat :

*Il en va du Règne des Cieux comme d'un homme qui avait semé de la bonne semence. Pendant que les hommes dormaient, un de ses ennemis vint et sema de la zizanie parmi la bonne semence.*

*Quand les zizanies apparurent, les serviteurs (?) lui (à l'homme) dirent : « veux-tu que nous allions l'arracher ? ». « Non », dit-il, « de peur qu'en arrachant les zizanies vous n'arrachiez aussi le blé avec elles. Au temps de la moisson elles seront arrachées ».*

Si notre hypothèse se révèle être cohérente et acceptable, alors on peut déjà mesurer un certain déplacement d'intérêt entre la parabole originale et celle offerte par Matthieu et Thomas. Il est toujours question d'attente en vue d'un jour résolutif, mais Matthieu et Thomas semblent témoigner, de façon indirecte et tout à fait estompée par Thomas, d'une réflexion ultérieure : quel sera le rôle des fidèles au jour du jugement ?

Matthieu et Thomas s'accordent pour affirmer, implicitement ou pas, que les *serviteurs* n'auront aucun rôle au jour de la moisson, car c'est là la tâche des *moissonneurs*. L'explication matthéenne est tout à fait cohérente quand elle décrit le Fils de l'Homme envoyant ses anges, pas ses disciples.

Une telle position se heurte à la tradition qui voit les apôtres jugeant les douze tribus d'Israël (Mt 19 :28//Lc 22 :30 ; cf. Ap. 20 :3) et à celle qui voit tous les croyants assumer cette prérogative (1 Cor 6 :2, 3).

Il nous paraît que, assez tôt, une double tradition s'est développée autour le sujet du rôle des fidèles au jour du jugement dernier, sans d'ailleurs que ceci ait été un aspect visé (ni même envisagé) par la parabole.

Aussi bien Matthieu que Thomas dépendent, sur ce point, de la même tradition.

Il est maintenant temps de se questionner sur le sens qui fut donné à cette parabole par le Jésus historique, et de nous demander en quoi la parabole nous renseigne sur sa conception du Règne de Dieu dont il était le Héraut.

# Le Royaume de Dieu avant et dans la prédication de Jésus

## Les harmoniques du Royaume

Chilton a eu le mérite de donner une vigueur renouvelée à l'étude de la conception du Royaume de Dieu qui s'est développée en Israël dans sa phase sub-étatique.

La grille d'analyse proposée par Chilton

prend en compte le fait que les Psaumes, conçus pour nombre d'entre eux en fonction de la liturgie du Temple, développent du Royaume (ou du Règne) une conception tout imprégnée du fait que le sanctuaire, lieu de la mystérieuse présence divine qu'est destiné à accueillir Son trône, se situe au cœur dudit Royaume en tant que Temple et palais à la fois<sup>188</sup>.

Cinq dimensions caractérisent ce Royaume<sup>189</sup> :

1. Eschatologie. Le Royaume est défini dans sa tension entre sa *proximité* et sa manifestation *ultime*. Le présent espère, annonce et bâtit la manifestation finale et ultime du Règne. Il n'y a pas de contraste entre la royauté divine présente et finale : l'une annonce, l'autre justifie et viendra confirmer le présent : « *Dites parmi les nations: L'Éternel règne; Aussi le monde est ferme, il ne chancelle pas; L'Éternel juge les peuples avec droiture. [...] Car il vient, Car il vient pour juger la terre; Il jugera le monde avec justice, Et les peuples selon sa fidélité* » (Ps 96 :10,13).
2. Transcendance. Le Royaume est aussi défini dans sa tension entre sa *puissance* et son *immanence*. Même s'il est célébré dans le Temple, le Royaume « a vocation à pénétrer toute chose. Sa force dynamique est telle que même ceux qui ne le reconnaissent pas finiront par le célébrer<sup>190</sup> » : « *Toutes tes oeuvres te loueront, ô Éternel! Et tes fidèles te béniront. Ils diront la gloire de ton règne, Et*

---

<sup>188</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus* (Le monde de la Bible 42). Genève : Labor et Fides, 2001. p. 21.

<sup>189</sup> B.D. CHILTON. « The Reign of Forceful Grace ». In J. NEUSNER et B.D. CHILTON. *Jewish-Christian Debates. God, Kingdom, Messiah*. Minneapolis : Fortress Press, 1998. p.136-138.

<sup>190</sup> C. GRAPPE. *Op. cit.* p. 22.

*ils proclameront ta puissance, Pour faire connaître aux fils de l'homme ta puissance Et la splendeur glorieuse de ton règne » (Ps 145 :10-12).*

3. Jugement. Les deux pôles en tension sont ici représentés par l'exigence de justice dans le présent et la perfection future. La responsabilité personnelle requise dans le présent anticipe la perfection future du Royaume. Une dimension éthique est ainsi introduite : *« Brise le bras du méchant, Punis ses iniquités, et qu'il disparaisse à tes yeux! L'Éternel est roi à toujours et à perpétuité; Les nations sont exterminées de son pays » (Ps 10 :15-16).*
4. Pureté. Cette dimension est définie entre les deux pôles, pureté et sainteté ; au mouvement de l'homme fidèle vers le lieu de la rencontre avec Dieu correspond, déjà dans le présent, un mouvement de Dieu s'appropriant ce qui est à lui : *« Qui pourra monter à la montagne de l'Éternel? Qui s'élèvera jusqu'à son lieu saint? Celui qui a les mains innocentes et le coeur pur; Celui qui ne livre pas son âme au mensonge, Et qui ne jure pas pour tromper. [...] Portes, élevez vos linteaux; Élevez-vous, portes éternelles! Que le roi de gloire fasse son entrée! Qui est ce roi de gloire? -L'Éternel fort et puissant, L'Éternel puissant dans les combats. Portes, élevez vos linteaux; Élevez-les, portes éternelles! Que le roi de gloire fasse son entrée! Qui donc est ce roi de gloire? -L'Éternel des armées: Voilà le roi de gloire! » (Ps. 24 :3-4, 7-10).*
5. Rayonnement. Il n'y a qu'un seul lieu particulier qui a caractère inclusif ; un seul Temple terrestre, auquel correspond le Temple céleste, et auquel tous les peuples sont appelés pour une sorte de *pèlerinage eschatologique* : *« Dieu règne sur les nations, Dieu a pour siège son saint trône. Les princes des peuples se réunissent au peuple du Dieu d'Abraham; Car à Dieu sont les boucliers de la terre: Il est souverainement élevé. » (Ps. 47 :8-9).*



Grappe réorganise ces dimensions, en les appelant *harmoniques*, en trois catégories<sup>191</sup> :

1. **Spatiale** : a. Transcendance (perspective verticale). La tension entre royauté céleste et terrestre de Dieu est exprimée par le Sanctuaire terrestre conçu comme projection du Sanctuaire céleste : au fait que Dieu est présent dans le Temple et qu'Il loué dans le sanctuaire correspond le fait qu'Il a Son trône dans les cieux et qu'Il est loué « dans l'étendue, où éclate sa puissance » (Ps. 150 :1 ; cf. Ps. 10 :1,5 ; 11 :4 ; 24 :10 ; 29 :10 ; 47 :3a,10 ; 48 :2-4 ; 68 : 34-35b ; 93 :4 ; 95 :3-5 ; 96 :5 ; 97 :9 ; 99 :2 ; 102 :13,20 ; 103 : 19-22 ; 145 :10 ; 149 :4 ; 150 :1 ; Ex. 25 :40).
- b. Rayonnement (perspective horizontale) : « la Royauté de Yahvé a vocation tant à être reconnue dans une perspective centripète qu'à se manifester dans une perspective centrifuge. Car le palais-sanctuaire que représente le Temple est à la fois le lieu vers lequel sont appelés à affluer le peuple et toutes les nations [...] et le lieu à partir duquel la Royauté divine est promise à se déployer pour s'imposer au peuple et aux nations [...]»<sup>192</sup>. (Cf. Ps. 22 :28-29 et 99 :1-3).
2. **Temporelle** : La dimension temporelle est définie en fonction de l'harmonique eschatologique. La tension entre déjà et pas encore définit un Règne de Dieu « en constant devenir » et, en même temps, ayant vocation à s'épanouir<sup>193</sup> (Cf. Ps. 102 :13-14).
3. **Cultuelle** : a. Purification. La notion de *Jugement* et celle d'*exigence* sont mises en jeu par l'harmonique de purification (cf.

---

<sup>191</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus....* p. 23-25.

<sup>192</sup> *Idem.* p. 24.

<sup>193</sup> *Ibidem.*

Ps 99 :4). Les Psaumes semblent insister sur l'exigence dans sa connotation éthique, mais plusieurs textes de l'Ancien Testament (par ex. Es 52 :11 ; Za 14 :20-21 ; Si 50 :12-14 ; 2M 2 :17) « montrent que cette exigence éthique était inséparable de l'exigence rituelle<sup>194</sup> ».

- b. Communion. Un double mouvement, bien illustré par le Ps. 102 :20-23, caractérise cette harmonique : premièrement de Dieu vers Son peuple, ensuite de Son peuple envers Dieu.

Les deux dernières harmoniques, purification et communion, assument « les deux pôles du culte et du sacrifice, qui avaient pour lieu le Temple, c'est-à-dire le pôle de la réparation, de l'absolution, et le pôle de la communion<sup>195</sup> ». La purification du peuple à travers celle du Temple (on songe en particulier au Yom Hakippurim) était une condition préalable à la communion entre Dieu et Son peuple. La communion était rendue possible dans la mesure où le Temple et le peuple étaient eux-mêmes rendus aptes, par des rituels de purification, à accueillir la présence divine.

En tant que lieu où avaient vocation à se rencontrer le ciel et la terre, en tant que lieu vers lequel étaient appelés à confluer un jour le peuple et toutes les nations et à partir duquel avait vocation à se déployer la Royauté de Dieu, en tant que lieu où le passé et le présent de la résidence de Dieu étaient garants de Sa manifestation future, en tant que lieu où, par le rappel de l'exigence divine et l'accomplissement des rites de réparation, le peuple était appelé à une purification qui constituait la condition de possibilité d'une commensalité avec Dieu qu'établissaient les rites de communion, le Temple se trouvait ainsi placé, selon une géographie sacrée, au cœur même du Royaume et du Règne de Dieu passé, présent et à venir<sup>196</sup>.

## **La Royaume de Dieu dans l'ancien Israël**

Dans son analyse des textes propres à la Bible hébraïque et à la LXX, en dehors des Psaumes, Grappe arrive à la conclusion suivante :

---

<sup>194</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 24.

<sup>195</sup> *Idem.* p. 25.

<sup>196</sup> *Ibidem.*

« Dans une perspective eschatologique, le motif du Jugement vient en quelque sorte assumer l'harmonique de purification, dans les catégories de l'avènement de la Royauté divine. Le jugement apparaît alors comme le préalable indispensable à l'instauration de la communion, de même que, dans le culte, la réparation, l'expiation est la condition nécessaire en vue de l'établissement de ladite communion. [...] Pour parvenir à la pleine harmonie entre le Créateur et Sa création, il peut paraître aussi nécessaire d'éliminer tous ceux qui semblent s'opposer à cette communion qu'il s'avérerait indispensable, dans le cadre du culte, de purifier le sanctuaire de toutes les impuretés qui avaient pu s'y agréger pour que fût rendue possible la présence de Dieu en Son Temple. Le Jugement obéit ainsi, de quelque manière, dans la perspective envisagée, à une nécessité rituelle<sup>197</sup> ».

La communion est préparée, dans certains cas, par une réparation (purification) qui lie de façon indissoluble l'élimination non pas du *païen*, mais du *pécheur*, présents donc même au sein du peuple élu (Es 33 :13-14 - cf. 33 :11,12 - ; Ps Sal 17 :23-24a, 25b - cf. 17 :24b, 25a -)<sup>198</sup>.

A coté de la conception d'un Jugement préalable et rendant possible la communion, se développe une autre logique :

« [...] dans certains cas, se trouve exprimée, à côté de l'horizon du Jugement, l'attente d'un pèlerinage eschatologique des nations vers Sion (Es 25 :6-8 ; So 3 :9-10 ; Za 14 :16 ; Ps Sal 17 :31). Ce motif n'est pas exclusif de celui d'une purification par élimination (des païens en l'occurrence [Es 24 :21 ; So 3 :8 ; Za 14 :3,12,19 ; Ps Sal 17 :24-25]), mais il renverse à sa manière la perspective en manifestant une possibilité d'intégration de ceux qui s'associent au mouvement des siens vers Dieu. La dynamique de communion paraît en quelque sorte, là où ce motif est introduit, prendre le pas sur la dynamique de purification ou, plus précisément, la prendre en charge. Car la purification se trouve alors, de fait, octroyée, qu'il soit fait état explicitement (So 3 :9 ; Za 14 :20-21 ; Ps Sal 17 :30) ou implicitement (Es 25 :7-8) de cet octroi<sup>199</sup> ».

C'est donc le mouvement des siens vers Dieu, et de Dieu vers les siens, qui franchit la séparation et rend possible la communion. Ce mouvement est toujours associé à un lieu qui, dans la géographie sacrée, est le Temple.

## **Période intertestamentaire**

La période intertestamentaire confirme, avec bien des nuances différentes, la centralité et l'importance du Temple en tant que lieu de la Royauté de Dieu.

---

<sup>197</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus....* p. 51.

<sup>198</sup> *Ibidem.*

<sup>199</sup> *Idem.* p. 51-52.

Le pôle du *déjà* de la Royauté universelle de Dieu se trouve illustré dans le registre de l'immanence et dans le registre de la transcendance.

Le registre de l'immanence est caractérisé par la compréhension du Temple en tant que palais divin et, donc, lieu de la Royauté divine<sup>200</sup>. Un double motif se développe : « Royauté divine relayée par la royauté davidique » et « existence du Temple [...] envisagée comme une sorte de concession au peuple qui n'est plus détenteur dudit Royaume » (cf. Testament de Benjamin 9 :1-2)<sup>201</sup>. A la dynamique centripète, qui conçoit le sanctuaire comme « le lieu du rassemblement à venir du peuple et des nations »<sup>202</sup>, s'ajoute une dimension verticale, un « mouvement descendant du Dieu Roi vers les siens qui a pour lieu le Temple<sup>203</sup> » ; par ce mouvement, la puissance céleste investit la terre en secourant ses habitants<sup>204</sup>. 1 Hénoch 25 :3 et 50 :20-21 envisagent ce mouvement dans une perspective culturelle.

Toujours en se positionnant dans le *déjà* de la Royauté de Dieu, Grappe remarque que même le registre de la transcendance a été envisagé par ceux qui, liturgiquement, sont protagonistes d'un mouvement vers Dieu. *Les Cantiques de l'holocauste de Sabbat* témoignent d'une communauté qui

« était convaincue elle-même de participer par sa liturgie au culte céleste et d'avoir part ainsi, avec les esprits divins unis dans la louange au chœur du sanctuaire céleste (4Q403, fragment 1, 1, 38-46), à la Royauté ou au Royaume céleste<sup>205</sup> ».

*Jubilés* 50 :9 et 2 :17-22 conçoit que Dieu, les hommes et les anges, la terre et le ciel, célèbrent ensemble le Sabbat. Il s'agit d'un développement nouveau et plus important d'une attente eschatologique qui célèbre dans le présent « la Royauté dans le Royaume céleste<sup>206</sup> » en vue du rayonnement du Royaume ici-bas<sup>207</sup>. A cette harmonique de transcendance s'ajoutent celle de purification, car la célébration

---

<sup>200</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 86.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Idem*. p. 87, qui renvoie à 1 Hénoch 25 :3 ; 50 :20-21.

<sup>204</sup> Cf. 4Q510, fragment 1 :12 ; Mt 12 :24-30 // Mc 3 :22-27 ; Lc 11 :14-23 ; Mc 9 :1 et parallèles. *Idem*. p. 88.

<sup>205</sup> *Idem*. p. 89. Cf. aussi 1Qsb 4 :23-28, où les prêtres qui officient dans le Temple participent à la liturgie céleste et peuvent être assimilés aux *anges de la face* (*Idem*. p. 90).

<sup>206</sup> *Idem*. p. 89.

<sup>207</sup> 1 Hénoch 9:4 et 4Q403, fragment 1, 1:38-46 pourrait être des développements successifs de ce qu'on avait déjà trouvé illustré en Es 6 :1-13 ; Ps. 103 :19-22 et Dn 3 :52-58. *Idem*. p. 88-89.

du Sabbat, ici et dans les cieux, permet l'expiation pour tout Israël (50 :11), celle de communion, car, par l'offrande et la louange, le peuple se présente devant Dieu (2 :21 ; 50 :10-11), et Dieu accepte ce mouvement en accueillant le peuple à jamais (50 :11), celle de rayonnement, car « l'expiation faite dans le sanctuaire a valeur pour tout le peuple » (50 :11), et enfin l'harmonique eschatologique, car « l'accueil fait jour après jour par le Seigneur est précisément un accueil éternel » (50 :11)<sup>208</sup>.

En nous déplaçant maintenant dans le *pas encore* de la Royauté divine, le combat cosmologique entre Dieu et l'Ennemi (Diable ou Bélial), déjà postulé par Sagesse 1 :13-16<sup>209</sup>, vient assumer un caractère eschatologique et immanent : non seulement Bélial sera le destinataire de la colère divine, mais aussi « les nations » (*Oracles sibyllins* III, 46-62 ; *Règlement de la Guerre* [1QM] 6 :5-6 ; 12 :11 ; 4Q246 2 :8-9 ; *Testament de Dan* 5 :10b ; *Testament de Moïse* 10 :2-7) et les « ennemis » - en relation avec Bélial et en opposition envers Dieu (*Testament de Dan* 5 :10-11 ; *Testament de Moïse* 10 :1).

Les Esséniens semblent envisager, à l'horizon eschatologique, « une synergie des cohortes terrestres et célestes<sup>210</sup> ». Le combat entre *filis de la lumière* et *filis des ténèbres* (1QM 1 :1) est en réalité à comprendre dans le conflit cosmologique Dieu/Bélial.

On garde toutefois la centralité du Temple et de Sion : la Royauté divine se manifestera à la fin du combat eschatologique dans le « pèlerinage des nations et de leurs rois » vers Sion (1QM 12 :13-14)<sup>211</sup>.

Encore une fois on remarquera la présence d'une tension entre purification et communion, résolue de bien des manières différentes, mais qui, dans certains cas, s'efface en faveur d'une *communion purificatrice* : la repentance acceptée par Dieu et le « pèlerinage des nations » se substituent au jugement purificateur (*Oracles sibyllins* III, 702-726)<sup>212</sup>.

---

<sup>208</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 90.

<sup>209</sup> Dans ce texte la Royauté divine dans le présent ne s'oppose pas à la royauté des rois de la terre, mais à l'Hadès, qui toutefois n'a pas son empire sur cette terre. Le conflit se cristallise alors autour l'Ennemi : Bélial (*Idem.* p. 52).

<sup>210</sup> Cf. 1QM 12 :7-10. *Idem.* p. 92.

<sup>211</sup> *Idem.* p. 91.

<sup>212</sup> *Idem.* p. 92.

## **Le Temple suppléé : les Esséniens et les disciples du Baptiste**

De nouvelles attitudes se sont développées à l'endroit du concept du Royaume de Dieu suite à la crise maccabéenne. Différents mouvements se sont cristallisés autour de diverses manières de concevoir la tension entre l'immanence et la transcendance du Royaume, entre son avènement *stimulé* (post-millénaire) ou non (pré-millénaire) par l'intervention humaine. Desroche fait aussi une distinction entre macro- et micro-millénaire : dans le premier cas il s'agit de transformer, de façon violente ou non-violente, de l'intérieur la société et le régime dans lequel on se trouve pour la convertir en théocratie ; dans le deuxième cas il s'agit de former une « micro-société » parallèle et bien différenciée de celle qui se trouve sous l'égide de l'Ennemi<sup>213</sup>.

Parfois, différents éléments en tension sont harmonisés d'après une *chronologie* de l'avènement du Règne de Dieu. Par exemple, les Esséniens (micro-millénaires), même dans l'attente du déclenchement de la Guerre eschatologique (pré-millénaire), s'étaient organisés en communauté-sanctuaire, ayant communion avec le ciel (1QS 8 :4-10 ; post-millénaire)<sup>214</sup>.

A la phase micro-millénaire, ils s'attendaient à voir succéder une autre, macro-millénaire, qui aurait vu la restauration du culte et des fêtes dans toute la nation. Ce macromillénaire se présente à la fois comme pré-millénaire, car il sera instauré par Dieu, mais aussi comme post-millénaire, car on attend encore une intervention ultérieure de Dieu, la dernière, par laquelle il établira son propre Sanctuaire<sup>215</sup>.

Pour ce qui concerne les baptistes, eux aussi se présentent comme étant implicitement en concurrence avec le Temple de Jérusalem et ses rites : leur effort était concentré dans la prédication d'un avènement imminent du Royaume de Dieu dans une perspective eschatologique<sup>216</sup>. A la différence des Esséniens, ils ne se

---

<sup>213</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 126-127.

<sup>214</sup> *Idem.* p. 131.

<sup>215</sup> *Idem.* p. 132.

<sup>216</sup> D'après B. CHILTON et J.I.H. McDONALD. *Jesus and the Ethics of the Kingdom...* p. 59-60, Jean Baptiste, « theological catalyst », représente l'attente populaire de son temps d'un Royaume imminent (cf. Flavius Josèphe, Ant, XVIII.116-119). Avec Jean, le Royaume imminent était déjà à l'œuvre au niveau de message (préparation morale et spirituelle), cultuel (baptême) et éthique (repentance).

séparent pas du peuple, mais essayent de le préparer en pratiquant un baptême qui est un rite de purification préalable à la communion imminente. Le baptême de Jean se présente donc comme remplaçant les rites du Temple, et en assumant la dimension de purification et même celle de communion<sup>217</sup>.

## **Jésus et le Royaume**

La vision complexe et dynamique du Royaume de Dieu, tel qu'il était perçu par le judaïsme contemporain de Jésus de Nazareth, peut, encore une fois, d'après Chilton, être illustrée par les cinq dimensions qu'il a déjà distinguées à partir du livre des Psaumes :

« Chaque aspect sera illustré par le moyen d'un passage-clefs tiré du livre des Psaumes, car l'usage des Psaumes était fondamental pour le judaïsme ancien -qui était le milieu de Jésus<sup>218</sup> ».

Tout comme les Esséniens, les baptistes, les Pharisiens et tous les autres partis et groupes de son temps, Jésus de Nazareth développe sa propre vision à partir de ces catégories communes.

Mais, dans son cas, le développement prend une tournure tout à fait nouvelle : la nouveauté de sa prédication

« était l'acte d'annoncer le Royaume : ce qui était généralement reconnu être une promesse des Ecritures, était prétendu, par Jésus, faire irruption parmi les gens auxquels il s'adressait dans les différents villes et villages de la Galilée »<sup>219</sup>.

Le Baptiste, d'après la narration évangélique, ne se présente pas comme le Messie (cf. Jn 1 : 20 ; 3 : 28), mais comme celui qui 'prépare la voie' (Jn 1 : 23ss).

Or la prédication du Baptiste, si elle s'insérait d'un coté dans le sillage tracé par l'Ancien Testament et poursuivi par l'apocalyptique, à savoir que le Messie, une fois venu, purifierait la nation d'Israël (cf. Mt 3 : 10-12), se range d'un autre coté à

---

<sup>217</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 133.

<sup>218</sup> « Each of the aspects will be illustrated by means of a key passage from the book of Psalms, because psalmic usage was foundational for the early Judaism that was Jesus' milieu ». B.D. CHILTON. « The Reign of Forceful Grace »... p. 136. Nous traduisons par "fondamental" le "foundational" employé par Chilton, tout en étant conscients de la nuance qu'il y a entre les deux termes.

<sup>219</sup> « ...was the very act of announcing the Kingdom : what was generally known as a promise of the Scripture was claimed by Jesus to be breaking in on the people he addressed in disparate town and villages in Galilee ». B.D. CHILTON. « The Reign of Forceful Grace »...p. 138. Chilton remarque aussi que, dans la première prédication apostolique, le terme "paix" semble remplacer le "Royaume" (Act. 10: 36).

l'opposé de cette prédication qui voudrait que les fils d'Israël soient à l'abri de tout jugement en raison de leur élection. Les paroles de Jean Baptiste rapportées par Matthieu montrent qu'une telle pensée était celle des Pharisiens et des Sadducéens<sup>220</sup> : « Ne pensez pas dire à l'intérieur de vous : nous avons pour Père Abraham » (Mt 3 : 9).

La prédication du Baptiste présentait donc un caractère polémique, mais, dans la substance, sa véritable force et sa nouveauté consistaient dans le fait qu'il s'annonçait comme le précurseur de l'imminente apparition en gloire de quelqu'un de plus puissant<sup>221</sup> :

« ...*mais celui qui vient après moi est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de porter ses souliers. Lui, il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu. Il a son van à la main : il nettoiera son aire, et il amassera son blé dans le grenier, mais il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint point.* » (Mt 3 : 11-12 ; cf. // en Mc 1 :7-8, Lc 3 :15-18 et Jn 1 :26-27).

Jésus, sans renier les catégories sous-jacentes à cette prédication, semble se situer sur un plan différent<sup>222</sup>. Si l'on accepte que Jésus ait reconnu en Jean Baptiste l'Elie eschatologique (Mc 9 :11-13 // Mt 17 :10-12 ; Mt 11 :9-10 // Lc 7 :27-28), alors il laisse entendre qu'il est *celui qui vient*, et son intervention au Temple, en lien avec Mt 3 :1 et Za 14 :21, assume une dimension eschatologique<sup>223</sup>.

Jésus, par sa prédication et ses actes, comme l'avait déjà fait la communauté-sanctuaire de Qumran, et, à sa manière, le baptême de Jean, se substitue au Temple.

---

<sup>220</sup> Pour ce qui concerne les Sadducéens, il faut dire que ici leur assimilation à ce type de prédication pourrait étonner, vu leur caractère collaborationniste avec les forces romaines et leur engagement à maintenir le *status quo*. D'ailleurs on ne peut nier à priori la possibilité que même à l'intérieur de cette classe il y avait des membres qui partageaient l'attente d'un messie national et qui se sont intéressés à la prédication du Baptiste.

<sup>221</sup> Il reste à savoir si Jean s'est tenu pour le précurseur du Messie ou de Dieu lui-même.

<sup>222</sup> Jésus est reconnu par le Baptiste lui-même comme le Messie annoncé (cf. Mt 3 : 13-17 et parallèles). Matthieu dans son évangile rend *non dramatique* la transition entre la prédication du Baptiste et celle de Jésus (cf. Mt 7 : 19 et 3 : 10 // Lc 3 : 9 ; 12 : 34 et 3 :7 // Lc 3 : 7). Dans un cas, il met dans la bouche du Baptiste ce que Marc attribue à la prédication originale de Jésus : le Royaume des Cieux est proche ! (cf. Mc 1 : 15 et Mt 3 : 2 ; cependant Mt sait bien que celle-ci est aussi, et davantage, la prédication du Christ: Mt 4 : 17 et 10 : 7). Dans le cadre de cette assimilation-transition se situe l'explication de la parabole de l'ivraie, où l'on met dans la bouche de Jésus une sentence très proche de celle prêchée par le Baptiste ; en toute hypothèse il pourrait s'agir d'une correction de la théologie du Baptiste à faveur d'une attente et d'un sentiment de la proximité du Royaume de Dieu substantiellement différente de celle préconisée par le Baptiste et le Judaïsme ambiant.

<sup>223</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu...*p. 212-213.



Mais l'harmonique privilégiée par Jésus était celle de la communion : ni rites ni médiation ne sont nécessaires, car le Royaume se caractérise par son mouvement vers les hommes, au sein même de leur expérience historique<sup>224</sup>.

L'analyse conduite par Grappe, en suivant l'élan déjà donné par Chilton<sup>225</sup>, conduit à la conclusion selon laquelle le Règne prêché par Jésus ou, mieux, l'avènement ici et maintenant du Royaume (Mc 1 :15 et parallèles), ne correspond pas à la destruction des païens et des « fils du Diable » ni ne suit la tournure essénienne, qui voudrait voir un « reste » livrer le combat eschatologique épaulé par les puissances célestes.

« il en résulte, au contraire, une intégration de ceux qui étaient considérés comme les ennemis de Dieu, tels que les pécheurs mais aussi les publicains, dans la communion du Royaume. L'événement que représente l'avènement du Royaume, irruption anticipée de la transcendance au cœur même de l'immanence, génère une dynamique, à la fois centrifuge et centripète, d'intégration de tous ceux qui, tout reprouvés qu'ils soient dits ou se croient, se trouvent accueillis au festin de noces (Mc 2 :19) et ont part à la table du Royaume. Cet événement, qui réside au cœur même de la prédication de Jésus et qui représente le ressort de son action, vient bousculer les représentations temporelles, spatiales, mais aussi culturelles, traditionnelles<sup>226</sup> ».

L'harmonique de réparation est prise en charge par celle de communion. La repentance, stimulée par la manifestation du Royaume dans la prédication de Jésus, rend possible une communion sans rites<sup>227</sup> –mais exprimée par la commensalité qui renvoie au banquet eschatologique et même l'anticipe-, où tout écart entre Dieu et son envoyé est supprimé<sup>228</sup>.

Jésus, toutefois, ne renonce pas non plus aux autres harmoniques.

Même si la dimension immanente du Règne est privilégiée et largement attestée<sup>229</sup>, cela n'empêche que Jésus ait songé à un 'double niveau' du Royaume.

---

<sup>224</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 217.

<sup>225</sup> D'après B.D. CHILTON. *Pure Kingdom. Jésus' Vision of God*. Grand Rapids : W.B. Eerdmans Publishing Company, 1996. p. 55, la réflexion critique doit plutôt s'appuyer sur la façon dont le premier judaïsme prêchait le Royaume et ensuite essayer de dégager la vision de Jésus sur le Règne à l'aide des coordonnées données par ce langage.

<sup>226</sup> C. GRAPPE. *Op. cit.* p. 220.

<sup>227</sup> Cf. Mc 12:34 : « on voit bien ainsi que la purification envisagée est indépendante du sanctuaire, mais on devine aussi que, acquise ou conférée, elle pourra se substituer à celle qu'étaient censés procurer le Temple et ses rites » (*Idem.* p. 185).

<sup>228</sup> *Idem.* p. 220.

<sup>229</sup> Par exemple Lc11 :20 // Mt 12 :28, où l'exorcisme était le *signe* de l'avènement du Royaume. Cf. aussi *Testament de Moïse* 10 :1 ; *Testament de Dan* 5 :10-11 ; 1QM 6 :6 ; où il y a simultanément entre

Matthieu 16 :19 semble être le seul verset, et même très discuté, qui nous renvoie à un Royaume céleste correspondant au Royaume terrestre. Grappe remarque que, néanmoins, l'accès à la sphère céleste reste lié au règne terrestre<sup>230</sup>.

Pour ce qui concerne l'harmonique de rayonnement, la dynamique centrifuge est celle qui prédomine, influencée par l'appropriation de la terre par le Règne dans son mouvement englobant vers le bas et, donc, par son immanence et sa vocation à pénétrer toute chose<sup>231</sup>.

Toutefois, on dégage aussi un mouvement centripète dans la dynamique du Royaume prêché par Jésus. Le centre de cette dynamique n'est plus le Temple ni Sion, mais le Règne lui-même (Mt 8 :11//Lc 13 :28-29). Le Règne se manifeste dans la parole et l'action de Jésus, ce qui veut dire que Jésus lui-même se substitue au Temple (Mc 10 :14 et // et Evangile de Thomas 82)<sup>232</sup>.

La parabole de l'ivraie, et en particulier dans sa forme qui, d'après notre recherche, pourrait s'approcher de sa forme originale, se situe très aisément dans ce contexte.

### **La parabole de l'ivraie dans le champ dans la prédication de Jésus**

En l'épurant des éléments matthéens et de ceux qui remontent très vraisemblablement à la Tradition qui lui est antérieure, la parabole préconise un Règne semblable à un champ où se sont déjà déployées l'action du semeur et celle de l'ennemi.

Comme en Lc 11 :27 ; Mc 3 :24 // Mt 12 :25, on est devant la manifestation terrestre de deux Royaumes qui ont une portée cosmique : le Royaume de Dieu et l'empire de l'empiété<sup>233</sup>.

---

manifestation du Règne et défaite de Satan (C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 172).

<sup>230</sup> *Idem.* p. 169. En commentant aussi Mt 20:21; 19:28 et //; Mc 14:25 et //; Lc 22:16-30; Lc 23:45, il ajoute que : "le caractère eschatologique de la plupart des paroles concernées est bien plus affirmé que leur dimension extra mondaine et il n'est pas explicitement dit que le Royaume ici visé se situe dans la sphère céleste. Il pourrait également s'agir d'un monde renouvelé », et il renvoie à la *παλιγγενεσία* de Mt 19 :28.

<sup>231</sup> *Idem.* p. 142, où on nous renvoie à Mc 4 :30-32 et parallèles ; Lc 13 :18-19 et Evangile de Thomas 20 ; Mt 11 :12 // Lc 16 :16.

<sup>232</sup> « le Royaume semble ne plus avoir d'autre centre, dans la prédication de Jésus, que le Maître et son message. En sa personne et en sa proclamation, harmonique de transcendance et harmonique de rayonnement se rejoignent et s'entrecroisent ». *Idem.* p. 177-178.

<sup>233</sup> Cf. aussi *Les Cantiques du sage* (4Q510, frag. 1 :2-3 ; 6-7), qui vient confirmer 4Q511, frag. 10 :3 (*Idem.* p. 173).

L'immanence du Royaume, attestée par la présence de la bonne semence, est toutefois associée à l'interdiction d'éradiquer l'ivraie : Jésus décourage clairement la localisation du Règne sur un plan spatial (cf. Lc 17 :20-21 // Evangile de Thomas 113)<sup>234</sup>.

Le fait même que les serviteurs ont repéré la présence de l'ivraie parmi le bon grain s'inscrit dans la dimension eschatologique telle qu'elle a été prêchée par Jésus.

A Qumran on rencontre des « violents », « une congrégation de Bélial » (*Hymnes* [1QH] 2 :22 ; cf. 1QH 2 :16) qui, *en temps eschatologiques* (1QpHab 2 :5-6), est hostile à Dieu, à son Alliance (*Commentaire d'Habacuc* [1QpHab] 2 :6) et à son Représentant (1QH 2 :11-21). Le Targum d'Ezéchiel 7, associe la révélation du Royaume et la manifestation des violents (vv. 10 et 11), surgis pour soutenir les impies, en temps eschatologiques. Jésus aussi associe la présence du Royaume à la présence de « violents » (Mt 11 :12-13 et Lc 16 :16)<sup>235</sup>.

Dans la parabole, il n'est pas dit que « les zizanies » soient à identifier aux violents, mais leur identification en tant que semence de l'ennemi et leur *manifestation* pourrait bien faire songer à l'avènement des temps eschatologique du Royaume tel qu'il a été annoncé par Jésus. Le Règne est présent ici et maintenant, tout en gardant la tension entre déjà et pas encore : la récolte de la zizanie se situe bien dans un temps futur.

La moisson se présente comme horizon eschatologique. Moisson, en tant que récolte de la zizanie, est synonyme de purification (du champ). Il n'est pas question explicitement de Jugement ici. Néanmoins il est presque naturel de considérer cette moisson à la lumière de l'harmonique de purification, harmonique prise en charge dans le présent par celle de la communion, mais qui va s'épanouir en toute sa portée lors du Jugement ultime, prélude de la pleine communion<sup>236</sup>.

Si d'une part Matthieu, en insistant sur la nécessité de porter du bon fruit, met l'accent sur la purification requise par une série d'exigences (Mt 8 :12 ; 13 :47-50 ; 18 :23 ; 16 :19) qui seront condition préalable pour recevoir le Règne en héritage (Mt 25 :34), la parabole, de l'autre, semble recentrer l'attention des auditeurs sur le

---

<sup>234</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus...* p. 174-176.

<sup>235</sup> *Idem.* p. 179.

<sup>236</sup> *Idem.* p. 183.

moment présent, sur l'actualité d'une purification déjà donnée, offerte ici et maintenant : la semence est bonne et restera bonne et en sécurité jusqu'à la moisson<sup>237</sup>.

La croissance du bon grain avec « les zizanies », à savoir la coexistence entre les fils de Dieu et l'armée du Diable, est, dans la prédication de Jésus, une réalité eschatologique. La manifestation de l'ennemi et de sa semence signent le début et l'inauguration des temps eschatologiques. A l'horizon se prospecte la défaite de Satan<sup>238</sup> et celle de ses fils, purification nécessaire à l'instauration manifeste, définitive et ultime du Royaume de Dieu. Néanmoins, la proximité des deux semences ne semble pas représenter un problème, car elles sont bien reconnaissables et sont déjà porteuses, potentiellement, de leur destinée finale. Le problème semble être plutôt de vouloir anticiper un Jugement déjà porté mais sur lequel on n'a aucun pouvoir.

La moisson, terme ultime des temps eschatologiques, n'est ni *anticipable* ni nécessaire pour reconnaître le bon grain de l'ivraie, mais elle est l'occasion de les séparer définitivement. Et cela n'est pas la tâche des hommes.

Une dynamique centrifuge (semence partout dans le champ) caractérise aussi bien le Royaume de Dieu que celui de l'ennemi, en faisant des deux groupes deux réalités, osons le terme, macro-millénaristes.

L'appel est un appel à reconnaître un Royaume qui se trouve partout, et qui pourtant est dans l'attente d'une manifestation finale. La prédication de Jésus, sa personne, annonce que le Royaume de Dieu est déjà ici et que, si l'on veut, on y est déjà accepté en tant que 'bon' (grain). Aucun rite n'est à accomplir pour en faire partie, aucune séparation n'est requise pour y être accepté, aucun lieu sacré dans

---

<sup>237</sup> Mc 4:11 et parallèles; Mt 4:23; 9:35; Lc 10:9; Mt 12:28 // Lc 11:20; Mt 18:23-27; 21:31; L'évangile de Jean offre un bel exemple de synthèse en liant intimement l'exigence requise (nouvelle naissance) et la purification conférée (don de l'Esprit). *Idem...* p. 184.

<sup>238</sup> En réalité le Règne de Satan a été déjà défait dès l'irruption du Royaume de Dieu préconisée par Jésus. Satan assiste impuissant au développement et au rayonnement du Royaume de Dieu sans pouvoir le contraster. Mt 12 :28 // Lc 10 :20 témoignent de Jésus exorciste dont « le doigt de Dieu » rappelle et renvoie à Ex 8 :15. Par ses actes d'exorcisme, Jésus se présente de façon inimitable comme le libérateur de l'homme de l'emprise de Satan. Lc 10 :18 affirme la simultanéité entre la manifestation du Royaume de Dieu et la défaite de Satan. Le « fort » de Mt 12 :29 // Mc 3 :27 trouve son équivalent dans les écrits qumrâniens, qui indiquent ainsi les puissances surnaturelles, Satan y compris : cf. Cantiques du Sage (4Q510, fragment 1 :1-8 et 4Q511, fragment 10 :7-12), où la célébration de la puissance et de la majesté de Dieu en tant que roi provoque la fuite des puissances démoniques. C. GRAPPE. « Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps ». In *Revue Biblique* 2 (2003). p. 178-198.

lequel se rassembler n'est demandé : tout le champ est concerné, partout il y a de la bonne semence. L'accent est donc mis sur l'acceptation de cette réalité *englobante*, gratuite et eschatologique.

La présence, dans la parabole, des serviteurs en tant que personnages *ambigus*, ou, peut-être mieux, en train de se positionner par rapport à leur influence sur la destinée du blé et de la zizanie, laisse une voie ouverte à la réflexion de ceux qui écoutent.

La simultanéité envisagée, par certains groupes juifs, entre la manifestation du Règne de Dieu et la déroute du Diable (*Testament de Moïse* 10 :1 ; *Testament de Dan* 5 :10-11 ; 1QM 6 :6), est reprise par Jésus mais en des termes originaux. Il ne s'agit plus d'une défaite des païens et des pécheurs, « mais de la défaite de Satan dans le combat de puissance qui l'oppose à Dieu »<sup>239</sup>.

Jésus garde le dualisme, mais écarte toute guerre eschatologique entre *filis de la lumière* et *filis des ténèbres* en vue de l'établissement du Royaume de Dieu. Le Royaume se déploie dans le présent sans que Satan ne puisse vraiment s'y opposer<sup>240</sup>, et il se déploiera dans le futur sans l'aide ni l'intervention des justes.

La guerre ultime, cosmique, a été remportée, et donc les serviteurs ne sont pas appelés à la combattre (éradiquer l'ivraie). Si telle est leur volonté, ils risquent de se situer du côté de ceux qui abîment la bonne semence, et donc du côté de l'ennemi. Ce n'est qu'en acceptant d'abord le privilège, déjà donné par Dieu, d'être considéré comme du bon grain, qu'on devient collaborateurs positifs du Royaume et de son Héraut.

## **Relecture de la parabole par la Tradition et par le rédacteur de l'évangile.**

Dans sa thèse de doctorat sur la notion de *jugement* dans l'Évangile de Matthieu, Daniel Marguerat remarque que « l'église mt est un "corpus mixtum" ; menacée par l'apostasie, tentée par l'incrédulité, elle se sait habitée par le mal<sup>241</sup> ».

---

<sup>239</sup> C. GRAPPE. *Le Royaume de Dieu...*p. 172.

<sup>240</sup> Cf. Lc 11:20 // Mt 12:28 et Lc 10:18. Voir *supra* p. 84, note 239.

<sup>241</sup> Cf. Mt 22 :9-14 ; 7 :15, 21-23 ; 5 :23s. D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu...*p. 424.

La tradition à laquelle Matthieu se réfère -et puise ses sources- semble avoir abordé cette situation difficile de manière singulière ; deux solutions opposées coexistaient au sein de la même communauté : la voie de la tolérance côtoie celle de l'excommunication<sup>242</sup>.

Matthieu 18 :15-17 est témoin de la deuxième approche. En cas de conflit avec l'un des membres de la communauté, la procédure disciplinaire requise se développe de manière à regagner le frère égaré. Selon la réponse du fautif, on peut envisager jusqu'à trois temps de la procédure disciplinaire, le troisième étant l'excommunication. Marguerat remarque que les versets 15 à 17 ne relèvent pas de Matthieu mais remontent à la tradition qui lui est antérieure<sup>243</sup>.

Il en est probablement de même du fondement eschatologique donné à l'autorité de l'église en matière disciplinaire (18 :18 ; cf. aussi 16 :19b). L'harmonique de transcendance ainsi exprimée<sup>244</sup> rappelle de près celle qui est déjà présente dans les écrits d'origine qumrânienne<sup>245</sup>, mais la nouveauté chrétienne consiste à investir l'église, et non pas « une hiérarchie institutionnelle », du droit d'excommunication<sup>246</sup>. De plus, la communauté matthéenne remplace la séparation graduelle de l'apostat, en vigueur dans le bas-judaïsme, par une séparation nette qui est, cependant, la toute dernière étape d'un long processus de 'récupération' qui voit le frère impliqué faire toujours partie, à plein titre, de la communauté (des sauvés)<sup>247</sup>.

La première approche (tolérance) de la problématique de la communauté en tant que *corpus mixtum* est attestée par la formulation de la parabole de l'ivraie.

La communauté matthéenne, ou au moins une partie d'elle, a lu cette parabole comme un appel à

une appréciation correcte du temps de l'Eglise : le présent doit être accepté comme le temps de la coexistence (συναυξάνεσθαι, 30a), et la communauté comme un cercle ambigu ou voisinant le bien et le mal, sans

---

<sup>242</sup> D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu...* p. 425.

<sup>243</sup> Le verset 17b, en mentionnant de manière négative le *païen* (ἔθνικὸς) et le *collecteur d'impôt* (τελώνης), s'accorde mal avec la perspective du rédacteur de Matthieu : son ouverture à la mission parmi les païens dépasse les catégories, mises en place en 17b, par un judéo-christianisme à lui antérieure et dont il refuse le particularisme. *Idem.* p. 425-426.

<sup>244</sup> "la juridiction ecclésiastique est ainsi investie du droit divin; ses arrêts anticipant la décision du jugement dernier, l'exclusion équivaut à une privation du salut". *Idem.* p. 426-427.

<sup>245</sup> 1QS 2 :25-3 :12 ; 6 :24-7 :25 ; 8 :16-9 :2 ; CD 9 :2-4, 16-23 ; 19 :32-20 :13. *Idem.* p. 427.

<sup>246</sup> *Ibidem.*

<sup>247</sup> *Idem.* p. 428.

que la souveraineté du maître soit en cause. [...] Notre parabole met en question toute tentative de réduire l'hétérogénéité de la communauté au moyen de mesures disciplinaires : ce serait usurper la prérogative du Dieu-Juge et faire main basse sur le salut<sup>248</sup> .

La communauté matthéenne se trouve partagée entre deux perspectives opposées recourant au même terme eschatologique : le Jugement dernier. Dans un cas, le Jugement ultime interdisait la pratique de l'excommunication, de l'autre il la justifiait.

Le rédacteur de Matthieu, en présence de ces « deux ecclésiologies parfaitement incompatibles<sup>249</sup> », n'a pas censuré ses sources, mais les a organisées de façon à les mettre au service sa propre vision.

En conclusion de son analyse, Marguerat affirme que la perspective matthéenne du 'bon usage' de la discipline ecclésiastique est la suivante :

L'Eglise n'est pas le conventicule des élus, punissant à sa guise ses membres réfractaires par la privation du salut. Si la procédure disciplinaire (18,15-18) est ratifiée, elle trouve son sens et sa légitimité dans un effort inlassable en faveur du frère égaré et dans la réalité du pardon partagé. La séparation des 'bons et des mauvais' reste l'apanage du Juge eschatologique : l'anticiper dans le présent ne contrevient pas seulement à la nécessité du pardon (18,21-35) ; l'Eglise s'avère inapte à extirper le mal sans porter du même coup atteinte à la vérité (13 :29). [...]Mt a cherché ainsi sa voie, entre la vérité et l'amour, dénonçant explicitement le mal qui ronge le cercle des croyants, mais déniait à quiconque le droit de s'intituler 'juste' avant que retentisse le verdict de Dieu (13,43). Lieu d'affrontements théologiques cinglants, l'Eglise est également appelée par Mt à reconnaître son ambiguïté comme une réalité constitutive de son existence dans le monde. *Ainsi, la question du salut est placée sous la réserve eschatologique du jugement. La séparation finale traversera l'Eglise, et cette perspective emporte avec elle tout sécurité sotériologique dont pourraient s'entourer les croyants<sup>250</sup> ».*

A cette conclusion, on arrive d'abord en reconnaissant, notamment avec Bonnard, Bornkam et Pesch<sup>251</sup>, que le contexte dans lequel Matthieu 18 :15-17 est

---

<sup>248</sup> D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu...* p. 429-430.

<sup>249</sup> *Idem.* p. 430.

<sup>250</sup> *Idem.* p. 446-447.

<sup>251</sup> P. BONNARD. « Composition et signification historique de Matthieu 18 ». In *Revue de Théologie et de Philosophie* 3 (1980). p. 111-120. G. BORNKAMM. « Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus ». In *Geschichte und Glaube* 2 (Ges. Aufsätze IV). In *Beiträge zur Evangelischen Theologie* 53 (1971). p. 35-50. W. PESCH. « Matthäus des Seelsorger ». In *Stuttgarter Bibelstudien* 2 (1966). Les trois cités par D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu...* p. 431.

inséré est rédactionnel et témoigne d'une réinterprétation du texte hérité de la tradition.

En renvoyant le lecteur à l'analyse de Marguerat<sup>252</sup>, il nous suffira ici de mentionner que la première partie du chapitre 18, celle qui précède la procédure d'excommunication (v. 15-17), se concentre sur l'humilité requise de la part des disciples et sur la nécessité d'accueillir les 'petits' (v. 1-5), puis sur une exhortation à un effort inlassable envers les frères égarés (v. 6-14).

Une telle section ne fait que réorienter la règle -à saveur halachique- des versets 15 à 17 pour la conformer à une ecclésiologie qui renseigne sur la sensibilité du rédacteur : la légitimité d'une expulsion est remise en question sur la base d'un questionnement inquiétant : « suis-je le scandale qui a causé la perte du frère ? Ai-je fait tout mon possible pour le récupérer ? » (notamment les versets 6-7, 11-14)<sup>253</sup>.

La suite du chapitre se montre cohérente avec ce qui précède : l'Eglise est appelée à envisager les conflits qui la déchirent sous l'angle de la prière (v. 18-20) et du pardon (v. 21-35)<sup>254</sup>, avant de se sentir « en droit d'user du pouvoir, dont elle se sent détentrice (18,18), de priver de salut le frère dans le péché<sup>255</sup> ».

Il reste maintenant à savoir comment Matthieu a réorienté l'interprétation la parabole de l'ivraie parmi le bon grain pour la mettre au service de sa théologie du jugement.

Deux observations nous semblent importantes :

1. Notre étude a montré que Matthieu, déjà au niveau de la rédaction de la parabole, opère une ré-interprétation de celle-ci, telle qu'il l'a reçue de la tradition ;
2. La présence de matthéismes stricts et relatifs dans l'explication, et surtout dans ce qui est appelé le *lexique* (v. 37-39), et une concentration de termes rédactionnels dans l'*apocalypse* (v. 41-43) laissent imaginer que c'est là qu'il faut rechercher la perspective personnelle matthéenne<sup>256</sup>.

---

<sup>252</sup> D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu...* p. 430-435.

<sup>253</sup> *Idem.* p. 433.

<sup>254</sup> *Idem.* p. 434.

<sup>255</sup> *Idem.* p. 435.

<sup>256</sup> Voir *supra* p. 45-47.



Matthieu hérite de la tradition une parabole qui est désormais perçue comme indiquant l'attitude que la communauté doit adopter à l'égard de ceux qui ne sont manifestement pas des disciples authentiques de Jésus.

Il nous est difficile d'affirmer avec certitude si cette parabole était comprise comme un appel à la tolérance à l'intérieur de l'Eglise même, ou si elle était comprise comme un appel à l'Eglise à ne pas avoir la prétention de se séparer du reste du 'monde' pour un souci de pureté (comme le faisaient les Qumrâniens ou le Pharisiens, bien que de manière différente).

Quoi qu'il en soit, il nous paraît plus probable que Matthieu a voulu utiliser cette parabole, dans sa perspective théologique et ecclésiologique telle qu'elle sera exprimée dans son chapitre 18, en l'appliquant *aussi* à la discipline ecclésiastique : le mal à l'intérieur de l'Eglise doit être envisagé sous l'angle de la prière, de l'amour, du pardon, de la remise en question de la communauté elle-même, et, en dernier ressort, par un acte disciplinaire.

Matthieu insiste, en retouchant la parabole, sur le fait que la zizanie se trouve au milieu (*ἀνὰ μέσον*) du bon grain et que la mauvaise plante a été ensemencée sur et parmi la bonne<sup>257</sup> ; que les serviteurs sont étonnés de la présence de la zizanie dans le champ<sup>258</sup>; que le 'fruit' (symbole des œuvres) indiquera la différence entre les deux plantes<sup>259</sup> ; que le péril est d'extirper le bon grain à cause des racines entremêlées<sup>260</sup> ; que le maître demande d'attendre (*ἀφίημι*), mot qui peut être aussi traduit par *pardoner* ou *permettre*<sup>261</sup>.

Si à ces traits rédactionnels nous ajoutons le fait que, à la différence de ce qui se produit chez Marc, chez Matthieu le Royaume des Cieux a une dimension communautaire<sup>262</sup> et le mot *οἰκοδεσπότης* (« maître de maison ») est appliqué non seulement à Jésus mais aussi aux chrétiens<sup>263</sup> et donc, par extension, à l'Eglise,

---

<sup>257</sup> Voir *supra* p. 61-62.

<sup>258</sup> Voir *supra* p. 63.

<sup>259</sup> Voir *supra* p. 62-63.

<sup>260</sup> Voir *supra* p. 51.

<sup>261</sup> Voir *supra* p. 67-68.

<sup>262</sup> Voir *supra* p. 58.

<sup>263</sup> Voir *supra* p. 65.

alors on perçoit une volonté de la part du rédacteur de lire la parabole comme livrant une ligne de conduite à l'Eglise pour la gestion d'une problématique interne : son status de *corpus mixtum*.

Une fois opéré ce glissement, Matthieu s'attache à l'explication.

Or, ce qui paraît problématique ici c'est l'absence d'une interprétation allégorique du personnage des "serviteurs". Au contraire, l'indécision, l'ambiguïté et la remise en question des serviteurs (l'Eglise pour la Tradition ?) sur l'attitude à adopter est effacé d'un coup en faveur d'une radicalité plutôt nette.

Comment expliquer cette prise de position matthéenne ?

Comme l'on a déjà remarqué<sup>264</sup>, il se peut que Matthieu hérite d'un lexique déjà (partiellement) composé par la Tradition. Mais la difficulté pourrait être dépassée en discernant ici un effort spécifique de la part du rédacteur : il harmonise l'ecclésiologie plus radicale, qui raisonne selon des catégories judéo-chrétiennes particularistes, avec celle qu'il défend, qui est probablement partagée par une partie de la communauté, et qui est également exprimée par la mise en contexte des versets 15-17 dans le chapitre 18.

De fait, Matthieu récupère et accepte le dualisme radical opposant les fils de Dieu et les fils du Malin, mais l'introduit dans un contexte original : le Royaume du Fils de l'homme (13 :41).

On rentre, dès lors, au cœur de la petite *apocalypse*. On y rencontre la notion de Royaume du Fils de l'homme, dans lequel les *scandales* et les *faisant l'iniquité* cohabitent avec ceux qui, ensuite, seront reconnus *justes* (dans un sens christologique<sup>265</sup>) et ont vocation à habiter le Royaume du Père.

Marguerat remarque qu' « il ne fait aucun doute que le titre de Fils de l'homme désigne Jésus en tant que Juge daniélique<sup>266</sup> » ; et Rigaux ajoute que pour Matthieu ce *Fils de l'homme* est aussi le *Fils de Dieu*, déjà dans sa vie terrestre, ainsi que le démontre la version matthéenne de la confession de Césarée : « que disent

---

<sup>264</sup> Ainsi M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie...p. 50. Même l'emploi au verset 40 de la particule οὖν – qui tire les conséquences de ce qui précède - pourrait plaider en faveur d'un lexique déjà hérité, et dont on veut donner une perspective nouvelle, à cause de la tension entre ce qui précède et ce qui suit la particule. Cf. D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu...*note 56, p. 439.

<sup>265</sup> *Idem.* p. 444-445.

<sup>266</sup> *Idem.* p. 437.

les hommes qu'est le Fils de l'homme ? [...] Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant » (Mt 16 : 13-16 ; cf. aussi Mt 11 : 18,19 // Lc 7 : 33-34)<sup>267</sup>.

L'action de 'semer' du *Fils de l'homme*, dans cette optique post-pascale, ne se borne plus seulement à sa vie historique, mais, en vertu de son exaltation en tant que *Fils de Dieu*, continue dans le présent.

La difficulté du texte est posée alors par la nature du Royaume du Fils de l'Homme (13 :41).

Sans prétendre être exhaustif, nous proposerons ici les trois principales interprétations du Royaume du Fils de l'homme telles qu'elles sont exposées par Dupont<sup>268</sup> :

1. *le Royaume du Fils de l'homme est l'Eglise* en tant que corpus mixtum : « si le champ de la parabole est identifié non seulement au Royaume du Fils de l'homme, mais aussi au monde (v. 38), c'est seulement en tant que le monde constitue le domaine dans lequel l'Eglise s'étend et où celle-ci déploie son activité<sup>269</sup> ».
2. *Le Royaume du Fils de l'homme est le monde*<sup>270</sup>, d'après la perspective de Matthieu en 28 :18-19 et en 25 :32, qui fait du fils de l'Homme un Juge universel<sup>271</sup> :

[...] le bons et les méchants restent mêlés dans le monde, à l'extérieur comme à l'intérieur de l'Eglise ; la séparation se fera lors du jugement (XXV, 32). Le point de vue

---

<sup>267</sup> Seul Matthieu introduit l'expression *Fils de l'homme* dans la question de Pierre, et seul Matthieu introduit l'expression *Fils du Dieu vivant* dans la réponse de Jésus. Marc lit dans la réponse : « *tu es le Christ* » (8 : 29) ; tandis que Luc a : « *le Christ de Dieu* » (Τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ, 9 : 20). cf. aussi 24 : 42 et 44 ; 25 : 31 et 37,44). Ainsi B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Matthieu...* p. 185-187.

<sup>268</sup> J. DUPONT. « Le point de vue de Matthieu ... p. 224-227

<sup>269</sup> *Idem.* p. 225.

<sup>270</sup> Dans ce cas le 'monde' n'as pas une connotation négative, comme par exemple on pourrait la retrouver en Jean 12: 31 et 8: 34, mais il est plutôt un terme équivalent à la tournure vétérotestamentaire « *ciel et terre* » ou « *toutes choses* » (cf. C. SENFT. « Monde ». In *Vocabulaire Biblique...* p. 180-184.). Cf. G. BORNKAMM. « End-expectation and Church in Matthew ». In G. BORNKAMM et al. *Tradition and Interpretation in Matthew*. London : SCM Press, 1963. p. 44ss, et H.E. TODT. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Edité par B.M. Barton. London : SCM Press, 1965. p. 69-73.

<sup>271</sup> Marguerat répond, d'après nous avec raison, à cette approche : « [...] la visée propre à Mt 25, 31-46 ne saurait être abusivement transférée sur 13, 40-43 ; alors que l'universalité du jugement s'inscrit en conformité avec l'horizon du discours apocalyptique de Mt 24 et la parénèse de la vigilance qui en est issue, 13, 40-43 applique les catégories du jugement au Royaume terrestre du Christ-Fils de l'homme, dans lequel la coexistence des bons et des mauvais est ressentie de manière problématique ». D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu...* p. 442.

de l'explication de la parabole de l'ivraie serait donc universel et strictement éthique : la seule chose qui comptera au jugement est de savoir si l'on a accompli la volonté de Dieu, méritant ainsi d'être appelé 'juste'<sup>272</sup>.

3. *Le Royaume du Fils de l'homme est une réalité eschatologique* : « [...] il s'agirait du Royaume qui doit commencer avec l'avènement du Fils de l'homme ; les mauvais en seront extirpés, en ce sens qu'ils en sont exclus : ils ne pourront y avoir part<sup>273</sup> ».

Sans vouloir cerner la question<sup>274</sup>, nous voyons dans le champ/monde (18 :24, 38) le *champ d'action de l'Eglise*, lecture qui pourrait très bien être parvenue jusqu'à Matthieu par le canal de la Tradition. Il est plus difficile d'expliquer la relation entre ce champ d'action et le Royaume du *Fils de l'homme*, réalité eschatologique (v. 41) qui par contre pourrait être en relation à toute la terre, car le *Fils de l'homme* est bien présenté comme celui qui a tout pouvoir dans le ciel et sur la terre (Mt 28 : 18).

L'idée de la présence des scandales et des faisant l'anomie à l'intérieur même du Royaume du Fils de l'homme se révèle être une attaque contre une sécurité sotériologique courante dans le bas judaïsme palestinien. Les *Psaumes de Salomon* témoignent de la *certitude* de l'Israélite de trouver grâce auprès de Dieu au grand jour du jugement<sup>275</sup>.

---

<sup>272</sup> Ainsi J. DUPONT. « Le point de vue de Matthieu ... p. 226, qui renvoie surtout à A. VÖEGTLE. « Das christologische und ekklesiologische Auliegen von Mt 28 :18-20 ». In F. L. CROSS (ed.). *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literature* (Bd. 87). Berlin : Alcademie-Verlag, 1964. p. 266-294.

<sup>273</sup> J. DUPONT. *Op. cit.* p. 227. Cf. aussi M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie...p. 44.

<sup>274</sup> La question se révèle être en effet plutôt compliquée et requiert, en plus d'une étude diachronique de la notion de « Royaume du Messie », une étude synchronique de certains terme comme scandales (voir par exemple E. BOSAIQ, « Σκάνδαλον ». In *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg - Paris : Winter's - Klincksieck ,1938), anomie (voir par exemple M. DE GOEDT. « L'explication de la parabole de l'ivraie ... p. 48.), justes (voir J.D. KINGSBURY. *The parable of Jesus in Matthew 13...* p. 100). A cela ajoutons les indications suggérées par B. PRZYBYLSKI. *Righteousness in Matthew and his World of Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1980. pp. 101-103). Nombreux sont les arguments contre ou en faveur de telle ou telle hypothèse. Nous nous bornerons à remarquer que, en dépit du sens donné par Matthieu au Royaume du Fils de l'homme, l'exhortation adressée à la communauté à ne pas chercher à se constituer en communauté pure et parfaite par des séries de séparations (du monde ou en éloignant des frères infidèles) reste toujours valide.

<sup>275</sup> Nous sommes débiteur, pour le développement qui suit, des pages 126-129 de l'article de D. MARGUERAT. « L'église et le monde en Matthieu 13 : 36-43 ». In *Revue de Théologie et de Philosophie* 110 (1978/2). p 111-129.

Le jugement était attendu comme une libération nationale, et la certitude de la miséricorde divine à l'égard d'Israël ne pouvait que faire songer à ce jour avec une attitude optimiste (*Psaumes de Salomon* 11 ; 17 : 8-31 ; 18).

A quoi était dû cet optimisme ?

Tout comme Matthieu, les *Psaumes de Salomon* n'emploient pas le mot δίκαιος dans sa seule connotation eschatologique, mais pour désigner les fils d'Israël en général (Ps. Sal. 15 : 6,7). La miséricorde de Dieu envers son peuple y est un fait acquis (Ps. Sal. 14 : 2s,6 ; 15 : 1-2,8,15), et le peuple, à cause de son élection, ne peut qu'accomplir la Loi (14 : 1 ; 15 : 5-6). Il est vrai qu'une conscience de la transgression existe, mais il est vrai aussi que toute transgression est expiée grâce à l'action divine réparatrice représentée par les différentes souffrances endurées par les justes Israélites (Ps. Sal. 8 : 29-32 ; 10 : 2-4 ; 13 : 5-11 ; 14 : 1 ; 17 : 5 ; cf. Hé 12 : 4-11).

Bref, la confiance en Dieu s'accompagne d'une confiance en soi-même du fait que l'on est le peuple élu ; et à l'appel à l'obéissance correspond de manière dialectique la certitude de la miséricorde divine envers les justes, à savoir son peuple souffrant.

Dans cet optimisme ambiant s'inscrit aussi l'apocalypse syriaque de Baruch, contemporaine de Matthieu :

« le croyant apocalyptique vit, ici encore, sous l'horizon du renouvellement cosmique ; l'insécurité sotériologique lui est étrangère, car il est à la fois le dépositaire de la sagesse apocalyptique et le pratiquant de la Loi<sup>276</sup> ».

Matthieu aussi reconnaît l'infinie miséricorde de Dieu (Mt 18 : 23ss), mais celle-ci est saisie comme un impératif engageant à l'imitation (18 : 35). L'optimisme d'appartenir à la nation élue est effacé par une autocritique serrée (7 : 1-5) et par une attaque en règle contre les guides spirituels du peuple (15 : 12-14). Par contre, l'imitation du Christ dans son obéissance au vouloir du Père est la voie pour arriver confiant au dernier jour (21 : 43 ; 15 : 13 ; 8 : 10 : 12 ; 21 : 28 – 22 : 14 ; etc.)

Cette insistance sur les bonnes œuvres semble rapprocher Matthieu du *Traité Abot*. Cependant la différence est frappante, car ce dernier écrit préconise une

---

<sup>276</sup> D. MARGUERAT. « L'église et le monde en Matthieu 13 : 36-43 »... p. 127. Cf. *Apocalypse syriaque Baruch* 14 : 2,12-13 ; 15 : 7 ; 51 : 1ss ; 16 : 1-17 : 4 ; 48 : 12ss ; 75 : 5ss.

quantification des bonnes œuvres<sup>277</sup>. Le jugement est vu alors comme une rétribution donnée aux hommes, un salaire pour leur obéissance (Traité Abot 4 : 11a ; 2 : 16 ; 3 : 11 ; 6 : 9b)<sup>278</sup>.

Matthieu ne tente jamais une quantification des œuvres, même s'il insiste sur l'aspect éthique et pratique de la foi (cf. Mt 16 : 27). Il sait très bien que le salut ne dépend pas de la quantité des œuvres : à ce propos il suffit de lire la parabole des travailleurs embauchés à diverses heures au chapitre 20, notamment le v. 12 : « ces derniers venus n'ont fait qu'une heure, et tu les traites à l'instar de nous, qui avons supporté le poids du jour et la chaleur ! ».

Un autre écrit où l'on trouve des idées très proches de Matthieu est la *Règle de la Communauté* de Qumran (désignée par le sigle 1QS), notamment de 3 : 13 à 4 : 26<sup>279</sup>. Le domaine est ici celui du dualisme.

1QS 3 : 17-19 lit : « il créa l'homme pour dominer le monde, et lui remit deux esprits [...]. Ce sont les esprits de vérité et de perversité. »

Le dualisme cosmique pénètre dans la nature même de l'homme (1Qs 4 : 23) ; les humains ne peuvent pas éviter ce conflit (4 : 15-16) et sont confrontés à un choix qui n'admet pas de compromis (4 : 18)<sup>280</sup>.

Un temps a été fixé par Dieu, à l'horizon eschatologique, pour visiter les hommes et révéler de quel esprit ils étaient animés (4 : 18-26).

Même si nous trouvons des parallélismes intéressants avec le premier évangile<sup>281</sup>, il est une différence qu'il faut absolument remarquer : en 1QS la désignation « fils de la vérité » ne se réfère qu'aux adeptes de la secte.

« Le dualisme qumrânien vise donc non à élucider une situation de mixité de la communauté, mais –dans la mesure où l'esprit de perversité menace les sectaires (3 : 21-24)- à sanctionner l'état de la pureté de la communauté et à justifier la séparation sectaire<sup>282</sup>. »

---

<sup>277</sup> Dans le *Traité Abot* 3 : 15 nous lisons: « avec bonté sera jugé le monde, et pourtant tout dépend de la quantité des œuvres ». *Idem.* p. 126.

<sup>278</sup> D. MARGUERAT. « L'église et le monde... » p. 126.

<sup>279</sup> Les citations sont tirées de D. MARGUERAT. *Op. cit.* p. 128.

<sup>280</sup> *Ibidem.*

<sup>281</sup> Comme dans Matthieu, le dualisme est exprimé par des catégories éthiques ; 1QS 4 : 2-8 (cf. Mt 14 : 43 ; 25 : 35-40, 46) décrit les œuvres de l'esprit de vérité et la destinée eschatologique des 'sages' ; 1QS 4 : 9-14 (cf. Mt 13 : 41 ; 25 : 41-46) révèle par contre le œuvres de l'esprit de perversité et le destin des hommes animés par lui. *Ibidem.*

<sup>282</sup> *Idem.* p. 128-129.

En revanche Matthieu 13 : 24-30, 36-43 refuse toute anticipation du jugement eschatologique : tandis que 1QS, l'*Apocalypse syriaque de Baruch* et les *Psaumes de Salomon* mettent la communauté à l'abri du jugement de Dieu, Matthieu fait du Royaume du Fils de l'homme le théâtre de ce jugement. En cela Matthieu suit la tradition d'Ezéchiel 9 : 6 (« *commencez par mon sanctuaire !* ») et Ezéchiel 12 : 2 (cf. aussi Mt 13 : 13-16 et Es 6 : 9-10) : c'est justement le peuple de Dieu, en tant qu'Israël, mais aussi en tant qu'*Eglise du Christ*, qui sera passé au crible<sup>283</sup>.

De plus, si 1QS fait remonter la présence de mauvaises tendances dans le cœur de l'homme à une volonté de Dieu, Matthieu précise que c'est le résultat de l'action du malin et qu'il s'agit d'une plante non plantée par le Père (Mt 13 : 25, 37, 39 ; 15 : 10-20).

En concluant ce panorama, on s'aperçoit qu'à la *certitude* du salut due à une miséricorde divine particulière envers le peuple élu, à la *quantification des bonnes œuvres* en vue d'une rétribution proportionnée, à un *dualisme* qui trouve son origine en Dieu lui-même et à une *anticipation* du jugement eschatologique, Matthieu répond par une invitation à l'imitation et à la pratique de la Loi dans sa nouvelle formulation en Christ, où le principe de l'amour donne à l'action éthique et historique sa valeur spirituelle. L'incertitude est dépassée par la confiance en la miséricorde de Dieu mise en tension avec la nécessité d'agir, tout en sachant que ce n'est pas la quantité des œuvres qui pourra gagner la vie éternelle. Le dualisme cosmique et anthropologique est perçu comme le reflet de la lutte entre le Bien et le mal qui n'a pas son origine en Dieu, mais dans la présence d'une force à l'œuvre en parallèle à celle de Dieu. Enfin, le jugement ne sera pas limité aux 'autres', c'est-à-dire à ceux qui n'adhèrent pas à telle ou telle secte ou à tel ou tel *credo*, mais il touchera le monde dans sa totalité sous l'autorité du Ressuscité.

La prédication chrétienne prend ainsi ses distances par rapport aux mouvements apocalyptiques ambiants, à la pensée rabbinique et à l'orientation radicale de la communauté de Qumran. Que la communauté matthéenne ait été exposée à de tels mouvements est fort probable, et si la réponse du premier Évangile est si nette, elle a dû aussi faire face aux tentations de réduire le christianisme à un simple mouvement sectaire ou à un sous-produit de la spéculation rabbinique.

---

<sup>283</sup> D. MARGUERAT. « L'église et le monde... » p. 129.

La perspective matthéenne nous semble être donc celle-ci : l'aspect ecclésial de la présence de 'méchants' dans l'Eglise est abordé en vue d'un conflit cosmique qui investit la terre et n'a qu'une solution eschatologique. Le message est clairement adressé à la communauté des croyants : la problématique de la discipline ecclésiastique ne peut faire abstraction du conflit cosmique entre Jésus et Satan et de l'inlassable effort de Dieu pour sauver les 'brebis perdues'. Le Jugement final qui traversera « son Royaume » marque l'abandon de « toute sécurité sotériologique dont pourraient s'entourer les croyants<sup>284</sup> » et même de toute tentative de se constituer en communauté sectaire.

---

<sup>284</sup> D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu...* p. 447, mais en parlant du jugement qui traversera l'Eglise.



# Conclusion

La parabole de l'ivraie et son explication demeurent un champ de recherche suggestif. On y rencontre au moins trois stades de développement successif du texte et –surtout– de sens : prédication de Jésus, appropriation par la Tradition à la lumière de sa situation missionnaire et communautaire, remise en contexte par l'évangéliste.

Après avoir étudié dans leur contexte la parabole et son explication, et avoir saisi la différence d'auditeurs que l'organisation du chapitre 13 de Matthieu réserve à la parabole (adressée à la foule) et à l'explication (adressée aux disciples), on s'est penché sur l'analyse de la structure des deux récits.

L'analyse structurelle fait ressortir, déjà au niveau de la rédaction de la parabole, une volonté de préparer l'interprétation allégorique.

L'analyse synchronique se poursuivant, la tension déjà remarquée entre les deux unités narratives par l'analyse structurelle, a été mieux mesurée au moyen des outils fournis par la critique narrative.

La main du rédacteur est bien visible dans le choix des verbes, le jeu des temps, l'emploi de termes résolument susceptibles d'être perçus comme allégorisants. Matthieu *prépare* l'interprétation allégorique tout en permettant aux lecteurs de la parabole de s'identifier aux serviteurs et de remettre en question leur attitude à l'égard de la 'mauvaise herbe' par une parole actuelle et revêtue d'autorité du Maître.

Matthieu semble respecter sa source en gardant l'attitude *oscillante*, presque neutre, des serviteurs, qui ne savent pas tout à fait comme se conduire pour le bien. De la même source il hérite l'attente d'une 'moisson' symbolisant le jugement eschatologique.

Bien différente en teneur est l'explication, qui voit un déplacement de pointe et d'accent : à l'appel à l'attente et au motif de la coexistence des semilles jusqu'à la moisson se substitue un accent marqué sur la destinée des méchants, sur l'inéluctabilité de leur présence parmi les justes. Sur le plan temporel, l'accent réside sur le Fils de l'homme dans son effort constant et actuel à semer la bonne semence.

A la lumière de ces tensions, par la confrontation avec le texte de la parabole conservé par l'Évangile selon Thomas, et par l'analyse de certaines expressions caractéristiques du texte matthéen, nous avons essayé d'abord de

remonter, autant que possible, et, nous le savons bien, de manière hypothétique, à une formulation de la parabole proche de l'original.

Une fois atteint ce stade, nous avons essayé de constater si un tel résultat tenait la route et était compatible avec la prédication du Jésus historique telle qu'elle est attestée par les sources et les *logia* les plus anciens.

D'après Chilton, Jésus ne s'identifie pas au Fils de l'homme de Daniel 7, mais exprime son intimité avec lui. Jésus, qui est homme (bar 'enaša'), annonce l'irruption du Royaume de Dieu et la *participation* et l'accès de ses disciples aux cohortes célestes. La réalité ontologique de ce que prêchait Jésus était confirmée par la présence de l'être 'comme un fils de l'homme' (kebar 'enaša', Daniel 7) dans les cieux<sup>285</sup>. Hengel, dans le même sillage, affirme que «Le Royaume de Dieu, en dépassant le vieil éon et le Royaume du Malin, n'est pas seulement proche, mais présent dans le ministère de Jésus. Lorsque Jésus parle du Fils de l'homme terrestre d'un côté, et du Fils de l'homme qui vient de l'autre, la tension entre les deux correspond à la tension entre la présence du Royaume dans son ministère –qui subit et supporte des épreuves- et son avènement en puissance<sup>286</sup> ».

La parabole de la zizanie parmi le blé, dans son intention originale, témoigne de la conscience d'un développement centrifuge du Royaume dans des termes macro-milléaristes. Ce Royaume se retrouve habité par des mauvaises herbes qui, par leur apparition même, témoignent du début des temps eschatologiques. Mais leur coexistence avec la bonne semence à l'intérieur même du champ démontre aussi, et paradoxalement, l'impuissance du Malin à arrêter le développement dudit Royaume. En même temps, la parabole, tout en mettant en garde les hommes de vouloir anticiper le Jugement à venir, et assumer ainsi les prérogatives divines, anticipe dans le présent le temps de communion du pas encore par une purification obtenue par le seul fait d'accepter d'être partie intégrante du champ de Dieu et d'être de la bonne semence.

---

<sup>285</sup> B.D. CHILTON. « (the) Son of (the) Man and Jesus ». In B.D. CHILTON and C.A. EVANS (éd.). *Authenticating the Words of Jesus* (New Testament Tools and Studies XXVIII, 1). Boston : Brill, 1999. p. 284-285.

<sup>286</sup> « The Kingdom of God. Overcoming the old eon and the kingdom of Evil, is not only near, it is present in Jesus' ministry. When Jesus speaks of the earthly Son of Man on the hand, and the coming Son of Man on the other, the tension between the two corresponds to that between the presence of the kingdom in his ministry –which undergoes testing and trial – and his coming in power ». M. HENGEL. « Jesus, the Messiah of Israel. The debate about the "Messianic Mission" of Jesus ». In B.D. CHILTON and C.A. EVANS (éd.). *Authenticating the Activities of Jesus* (New Testament Tools and Studies XXVIII, 2). Boston : Brill, 1999. p. 345.

La purification à venir, condition nécessaire à l'établissement de la communion, trouve son anticipation et sa préparation dans une purification présente rendue possible non pas par la destruction des méchants, mais par la simultanéité entre la manifestation du Royaume de Dieu et la défaite de Satan. Accepter la réalité englobante, gratuite et irrésistible du Royaume évite toute guerre entre fils de Dieu et fils du Malin, car la victoire a été déjà remportée et on n'attend que la manifestation finale et en gloire d'un tel fait.

A la place des rites est requise une attitude d'humilité, d'écoute et de collaboration : les serviteurs incarnent chaque auditeur de la Parole qui est appelé à se positionner en sa faveur et donc à s'allier à la volonté du maître, qui est pour le bien du bon grain et qui a été déjà arrêtée.

Il se peut très bien que Jésus ait voulu ici entrer en polémique contre les Pharisiens et les Esséniens qui se considéraient eux-mêmes des « cercles fermés »<sup>287</sup>.

L'analyse s'est poursuivie brièvement en remontant à la lecture post-pascale que la Tradition a faite de cette parabole.

La résurrection de Jésus permet à la communauté de Jérusalem d'identifier Jésus avec le Fils de l'homme daniélique<sup>288</sup>.

A la lumière de cette relecture et de son expérience missionnaire et communautaire, la Tradition a utilisé la parabole pour justifier l'origine du mal au sein même du 'champ de Dieu', expression paulinienne (1 Cor 3 :9) –jamais utilisée par Matthieu- indiquant la communauté locale des croyants, et probablement pour donner une explication à l'échec missionnaire. En plus elle a ajouté le thème du rôle des anges au jour du Jugement.

Matthieu reprend ce trésor traditionnel et l'insère –grâce à son travail rédactionnel- dans une perspective plus radicale (dualiste), il est vrai, touchant la direction à suivre dans la résolution de problématiques particulières à l'intérieur de la communauté ecclésiastique (application de la norme disciplinaire) en le rendant compatible avec un autre matériel exprimant une ecclésiologie opposée (Mt 18 :15-17), sans d'ailleurs transformer la parabole ni l'explication en une norme éthique.

---

<sup>287</sup> W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew...* p. 410.

<sup>288</sup> B.D. CHILTON. « (the) Son of (the) Man and Jesus »... p. 285-287.

Matthieu, en reprenant en 13 :24-30 la perspective de 5 :45 (don de la pluie élargi par Dieu sur les justes et sur les injustes) et de 11 :6 (patience de la part de Dieu à l'endroit du mal et Jugement réservé au futur)<sup>289</sup>, donne une perspective claire pour l'autorité ecclésiastique : suivre l'exemple d'amour donné par Dieu, toujours prêt à la réconciliation. Mais, en introduisant le thème du Royaume du Fils de l'homme dans l'explication, Matthieu explicite aussi qu'une telle autorité se fonde sur la conscience que dans les temps eschatologiques, lorsque le Fils de l'homme se manifesterà en puissance, le présence du mal sera encore une réalité à l'intérieur même du Royaume du Fils de l'homme, et que seule son intervention ultime en tant que Juge daniélique pourra inaugurer l'entrée des justes dans le Royaume du Père.

Pour Matthieu, l'impératif d'un effort inlassable à l'égard des faibles et/ou des apostats, à l'instar de l'attitude adoptée par Dieu, se conjugue avec le manque de toute sécurité sotériologique et l'abandon de toute tentation de se retirer en communautés dépourvues de toute souillure.

Jésus se préoccupait de ce que le Royaume apportait concrètement et existentiellement à l'homme de son temps, *hic et nunc*<sup>290</sup>. La communauté s'interrogeait sur le pourquoi d'un échec et cherchait à trouver une solution dans un horizon apocalyptique. Matthieu demande à l'Eglise de vivre le salut comme un privilège, l'obéissance comme une occasion et l'autorité comme une responsabilité missionnaire -touchant aussi les frères égarés- en conjuguant l'attente du Juge daniélique avec la vision du Fils de l'homme dans sa fonction actuelle de Semeur<sup>291</sup>. Tel nous paraît avoir été le parcours du sens de la parabole de la zizanie parmi le bon grain depuis sa formulation par le Jésus historique jusqu'à sa cristallisation dans l'évangile de Matthieu.

---

<sup>289</sup> W.D. DAVIES et D.C. ALLISON. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*.... p. 411.

<sup>290</sup> H. KÜNG. *La Chiesa*... p. 69.

<sup>291</sup> Cf. 16 :3 (activité terrestre) et 10 :23 ; 19 :28 ; 24 :30 ; 25 :31 (Juge daniélique). Cf. aussi 26 :2 (destinée souffrante). Ainsi D. MARGUERAT. « L'église et le monde en Matthieu 13 : 36-43 »... p. 116-117.

# Bibliographie

## **Textes et sources**

- AMPHOUX C.B. *L'évangile selon Matthieu. Codex de Bèze. Edition, annotation et traduction du grec par Christian-Bernard Amphoux.* L'Isle Sur Sorgue : Le bois d'Orion, 1996.
- Bibbia (La). Traduzione interconfessionale in lingua corrente.* Torino : LDC-ABU, 1985.
- ERBETTA M. (a cura di). *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento.* Vol. I/1-2 : Vangeli. Roma : Marietti, 1975. p. 260-261.
- GIANOTTO C. *Evangile selon Thomas.* In F. BOVON et P. GEOLTRAIN (sous la direction de). *Ecrits apocryphes chrétiens.* T. 1. Index établis par S.J. VOICU (Bibliothèque de la Pléiade 442). Paris : Gallimard, 1997. p. 23-53.
- GRONDIN M. *Grondin's Interlinear Coptic/English Translation of the Gospel of Thomas.* [On-line]. [consulté le 5.2.2005]. Available from Internet : <URL : [http://www.geocities.com/Athens/9068/x\\_transl.htm](http://www.geocities.com/Athens/9068/x_transl.htm)>.
- Les quatre évangiles. Traduction de la Bible de Jérusalem.* Paris : Cerf, 1960.
- Nouvelle Bible Segond. Edition d'étude.* Alliance Biblique Universelle, 2002.
- Novum Testamentum Graece.* Edité par Barbara et Kurt Aland. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1999<sup>27</sup>.
- The Gospel According to Thomas. Coptic Text Established and Translated by A. GUILLAUMONT, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL & † YASSAH 'ABD AL MASĪH.* New York : Harper & brothers : 1959.
- TOB. *Nouveau Testament.* Paris : Cerf, Les Bergers et les Mages, 1975.

## **Instruments de travail**

- ALAND K. (éd.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit.* Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1985 (1963<sup>1</sup>).
- ALLMEN J.-J. (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique.* Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1954.
- BENOIT P. et BOISMARD M.-E. *Synopse des quatre évangiles en français, avec parallèles des apocryphes et des Pères. Tome I : Textes.* Paris : Cerf 1990<sup>5</sup> (1<sup>e</sup> éd. : 1965).

- Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle - Aland, 26<sup>th</sup> Edition, and to the Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> Edition.* Edited by the Institute for New Testament Textual Research and the Computer Center of Münster University. With the collaboration of H. Bachmann and W.A. Slaby. Berlin / New York : Walter De Gruyter, 1987<sup>3</sup>.
- Encyclopédie de la Bible.* Paris-Bruxelles : Séquoia, 1961.
- FOHRER G. (éd.). *Dizionario di ebraico e aramaico dell'Antico Testamento.* En collaboration avec HOFFMANN H. W., HUBER F., VOLLMER J., WANKE G. Casale Monferrato : Piemme, 1996.
- HEPPER F. N. *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants.* Michigan : Grand Rapids / Backer Book, 1992.
- JAY E.G. *Grammatica greca del Nuovo Testamento.* Casale Monferrato (Italie) : Piemme Teologica, 1994<sup>2</sup>.
- LEON-DUFOUR X. (sous la dir. de). *Vocabulaire de Théologie biblique.* Paris : Cerf, 1962.
- LEON-DUFOUR X. *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Livre de vie 131). Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris : Seuil, 1996.
- LOUW J. & NIDA E.A. (editors). *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains.* Vol. 1 : Introductions and Domains & vol 2 : Indices. New York : United Bible Societies, 1998.
- NEIRYNCK F. & Van SEGBROECK F. (éd.). *New Testament Vocabulary. A Companion Volume to the Concordance* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium LXV), with the collaboration of H. LECLERQ. Leuven (Belgium) : University Press, 1984.
- SCHENKL F. - BRUNETTI F. *Dizionario Greco-Italiano Italiano-Greco.* Genova : Polaris, 1990.
- SPICQ C. *Notes de lexicographie néo-testamentaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 22/1). Tome 1. Fribourg : Editions Universitaires / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- SPICQ C. *Notes de lexicographie néo-testamentaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 22/2). Tome 2. Fribourg : Editions Universitaires / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Synopse Grecque des Evangiles. Méthode nouvelle pour résoudre le problème*

*synoptique*. M<sup>9r</sup> de Solages. Leyde : E.J. Brill / Toulouse : Institut Catholique, 1959.

VIGOUROUX F. (publié par). *Dictionnaire de la Bible*. Fascicule XVI, 2<sup>e</sup> partie : G. Gazer. Paris : Letouzey et Ané, 1899.

WAGNER G. (éd.). *An Exegetical Bibliography of the New Testament*. Macon (USA) : Mercer University Press, 1983.

### **Commentaires de l'évangile de Matthieu**

BONNARD P. *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament I). Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1963.

DAVIES W.D. et ALLISON D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 2 (*The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old Testament and New Testament*). Edinburgh : T&T Clark, 1991.

MELLO A. *Évangile selon Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*. Paris : Cerf, 1999.

RIGAUX B. *Témoignage de l'évangile de Matthieu*. L'Orée de l'Isle : Desclée de Brouwer, 1967.

### **Autres ouvrages**

BLACK S.L. *Sentence Conjunctions in the Gospel of Matthew*. Sheffield (UK): Sheffield Academic Press, 2002.

CASALINI N. *Il Vangelo di Matteo come racconto teologico. Analisi delle sequenze narrative* (SBF Analecta 30). Jerusalem : Franciscan Printing Press, 1990.

CHILTON B. *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*. Grand Rapids : Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

CHILTON B. and McDONALD J.I.H. *Jesus and the Ethic of the Kingdom*. Michigan : Grand Rapids, 1988 (1987<sup>1</sup>).

DAHL N.A. *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*. Minneapolis : Fortress Press, 1991.

DALMAN G. *Die Worte Jesu ; mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert*. Leipzig : Hinrichs, 1930 (1<sup>e</sup> éd : 1898).

- DIDIER M. (éd). *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (BETL XXIX). Gembloux (Belgique) : Duculot, 1972.
- DODD C.H.. *Les paraboles du Royaume de Dieu. Déjà là ou pas encore ?* (Parole de Dieu 14). Paris : Seuil, 1977 (1961<sup>1</sup>).
- FUNK R. W., HOOVER R. W. and The Jesus Seminar (éd). *The Five Gospels : The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York : Macmillan, 1993<sup>1</sup>.
- GERACI R. M. *Revolution in Early Christianity : The Gospel of Thomas*. Honoris Thesis, Plan II Honoris Program. The University of Texas at Austin, May 1999.
- GOURGUES M. *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo. Dalla sorgente alla foce*. Torino : Elledici, 2002.
- GRAHAM S. (éd.). *The interpretation of Matthew* (Issues in Religion and Theology 3). London : SPCK, 1983.
- GRAPPE Ch. *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus* (Le Monde de la Bible 42). Montréal : Labor et Fides, 2001.
- GUILLEMETTE N. *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*. Paris : Cerf, 1980.
- JEREMIAS J. *Les paraboles de Jésus* (Livre de vie 85-86). Le Puy (France) : Xavier Mappus, 1962.
- JEREMIAS J. *Théologie du Nouveau Testament. Tome 1 : La prédication de Jésus* (Initiation bibliques). Paris : Cerf, 1996 (1<sup>e</sup> éd. allemande 1971).
- JOHNSON L.T. *Jésus sans parti pris. La quête chimérique du Jésus historique et la vérité des évangiles*. Paris : Cerf, 2000.
- KINGSBURY J.D. *The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-criticism*. London : SPCK, 1969.
- KÜNG H. *La Chiesa* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 3). 3<sup>e</sup> éd. Brescia : Queriniana, 1972.
- LOCKYER H. *All the Parables of the Bible. A Study and Analysis of the more than 250 Parables in Scripture*. Michigan : Grand Rapids – Zondervan P.H., 1964.
- LÜDEMANN G. *Jesus After 2000 Years : What He Really Said and Did*. London : SCM Press, 2000.
- MARGUERAT D. – BOURQUIN Y. *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*. London – Genève – Montréal : Cerf - Labor et Fides – Novalis, 1998.



- MARGUERAT D. *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible 6). 2<sup>e</sup> éd. augmentée (1<sup>e</sup> éd. : 1981). Genève : Labor et Fides, 1995.
- MARGUERAT D. (éd.). *Introduction au Nouveau Testament* (Monde de la Bible 41). Genève : Labor et Fides, 2000<sup>1</sup>.
- MORA V. *La symbolique de Matthieu*. vol. II : *Les groupes*. Paris : Cerf, 2001.
- PATTERSON S.J. *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma (California) : Polebridge Press, 1993.
- POWELL M.A. *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- RICCIOTTI G. *Vita di Gesù Cristo* (Religioni. Oscar Saggi Mondadori 385). Cles (Italia) : Mondadori, 1941<sup>1</sup>.
- ROLLAND Ph. *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*. (Lectio Divina 116). Paris : Cerf, 1984.
- SIM D.C. *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 88). Cambridge University Press, 1996.
- STENDAHL K. *The School of St. Matthew* (ASNU XX). Uppsala : C.W.K. Gleerup-Lund, 1954.
- TURNER H.E.W. & MONTEFIORE H. *Thomas and the Evangelists* (Studies in Biblical Theology 35). London : SCM Press Ltd, 1962.
- WALKER R. *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- WILSON R. McL. *Studies in the Gospel of Thomas*. London : A.R. Mowbray & Co. Limited, 1960.
- ZUMSTEIN J. *La condition du croyant dans l'évangile selon saint Matthieu* (OBO 16). Fribourg : EUFS, 1977.

### **Articles et contributions**

- BERNOULLI M. « Disciple ». In ALLMEN J.-J. (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1954. p. 73-74.
- BIBER C. « Foule ». In ALLMEN J.-J. (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1954. p. 108.
- BORNKAMM G. « End-expectation and Church in Matthew ». In BORNKAMM G. et al. *Tradition and Interpretation in Matthew* (New Testament Library). London : SCM Press, 1963. p. 15-51.

- BOUQUIER M. « Les paraboles du Maître dans la tradition synoptique ». In *Etudes Théologiques et Religieuses* 48/2 (1973). p. 175-195.
- CATCHPOLE D. R. « John the Baptist, Jesus and the Parable of the Tares ». In *Scottish Journal of Theology* 31 (1978). p. 557-570.
- CHILTON B. « The Reign of Forceful Grace ». In NEUSNER J., CHILTON B. *Jewish-Christian Debates. God, Kingdom, Messiah*. Minneapolis : Fortress Press, 1998. p. 133-148.
- DAUBE D. « Public Pronouncement and Private Explanation in Gospels ». In *Expository Times* 57 (1945). p. 175-177.
- DE GOEDT M. « L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt. XIII : 36-43) ». In *Revue Biblique* LXVI (1959). p. 32-54.
- DEBERGE P. « Les paraboles de Jésus ». In QUESNEL M. et GRUSON P. (sous la dir. de). *La Bible et sa culture*. Paris : Desclée, 2000. p. 107-115.
- DUPONT J. « Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles ». In DIDIER M. (éd). *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (BETL XXIX). Gembloux (Belgique) : Duculot, 1972. p. 221-259.
- EVANS C.A. « The Misplaced Jesus. Interpreting Jesus in a Judaic Context ». In CHILTON B., EVANS C.A., NEUSNER J. *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*. Boston : Brill Academic Publishers, Inc., 2002. p. 11-39.
- GRAPPE Ch. « Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps ». In *Revue Biblique* 2 (2003). p. 178-198.
- GRAPPE Ch. « L'apport de l'essénisme à la compréhension du Christianisme naissant : une perspective historique ». In *Etudes Théologiques et Religieuses* 77/4 (2002). p. 517-536.
- GREEN H. B. « The Structure of Saint Matthew's Gospel ». In CROSS F.L. (éd.). *Studia Evangelica*. Vol. IV : Papers presented to the 3rd International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Part 1: The New Testament Scriptures (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 102). Berlin: Akademie Verlag , 1968. p. 47-59.
- HENGEL M. « Jesus, the Messiah of Israel. The Debate about the "Messianic Mission" of Jesus ». In CHILTON B. and EVANS C.A. (editors). *Authenticating*

- the Activities of Jesus* (New Testament Tools and Studies XXVIII, 2). Boston : Brill, 1999. p. 322-349.
- LEVESQUE E. « Ivraie ». In VIGOUROUX F. (publié par). *Dictionnaire de la Bible*. Fascicule XVI, 2<sup>e</sup> partie : G. Gazer. Paris : Letouzey et Ané, 1899. coll. 1046-1048.
- MAILLOT A. « Méchant ». In ALLMEN J.-J. (sous la dir. de). *Vocabulaire biblique*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1954. p. 169-170.
- MALINA B.J. « Criteria for Assessing the Authentic Words of Jesus : some Specifications ». In CHILTON B. and EVANS C.A. (editors). *Authenticating the Words of Jesus* (New Testament Tools and Studies XXVIII, 1). Boston : Brill, 1999. p. 27-45.
- MARGUERAT D. « L'Eglise et le monde en Matthieu 13 : 36-43 ». In *Revue de Théologie et de Philosophie* 110 (1978/2). p. 111-129.
- MARGUERAT D. « L'exégèse biblique à l'heure du lecteur ». In MARGUERAT D. (éd.). *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)* (Le monde de la Bible 48). Geneve : Labor et Fides, 2005<sup>2</sup>. p. 13-40.
- PATTERSON S.J. « Understanding the Gospel of Thomas Today ». In PATTERSON S. J., ROBINSON J.M., With a New English Translation by BETHGE H.-G et al. *The Fifth Gospel : The Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisbury (Pennsylvania) : Trinity Press International, 1998. p. 33-75.
- QUISPEL G. « L'évangile selon Thomas et le Diatessaron ». In *Vigiliae Christianae* 5 (1959). p. 87-117.
- URO R. « Thomas at the crossroads. New perspectives on a debated Gospel ». In URO. R. (éd.). *Thomas at the Crossroads : Essays on the Gospel of Thomas* (Studies of the New Testament and Its World). Edinburgh : T&T Clark, 1998. p. 1-7.
- URO R. « Thomas and Oral Gospel Tradition ». In URO. R. (éd.). *Thomas at the Crossroads : Essays on the Gospel of Thomas* (Studies of the New Testament and Its World). Edinburgh : T&T Clark, 1998. p. 8-32.
- VOEGTLE A. « Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt. 28, 18-20 ». In CROSS F. L. (éd.). *Studia Evangelica*. Vol. II : Papers presented to the second international Congress on New Testament studies held at Christ Church, Oxford, 1961 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

altchristlichen Literatur 87). Berlin: Akademie Verlag, 1964. p. 266-294.  
WILKENS W. « Die Redaktion des Gleichniskapitels Markus 4 durch Matth. ». In *Theologische Zeitschrift* 20 (1964). p. 304-327.