

Scriptura:

Nouvelle Série

vol. 9 n° 2

Revue biblique des étudiants des cycles supérieurs de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

Publiée deux fois par année.

<i>Rédacteur en chef</i>	Francis Daoust
<i>Rédacteur adjoint</i>	Jean-François Breton
<i>Comité de lecture</i>	Jean-François Breton, Francis Daoust, Sébastien Falardeau, Sylvie Paquette Lessard, Sara Parks Ricker, J.-S. Viard.
<i>Infographie</i>	Jean-Sébastien Viard, Sabrina Di Matteo.
<i>Trésorier</i>	Sébastien Falardeau
<i>Abonnements</i>	Jean-François Breton
<i>Collaborateurs</i>	Béatrice Bérubé (UQAM) Pierre Cardinal (Université Laval) Gaétane Forget (Université Saint-Paul) Janet Lamarche (Concordia University) Sara Parks Ricker (McGill University) Thérèse Savard (Univ. de Sherbrooke) Hervé Tremblay, o.p. (Collège Universitaire Dominicain)

www.ftsr.umontreal.ca/scriptura

Scriptura: Nouvelle Série
Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal - C.P. 6128, succ. Centre-Ville
Montréal (Québec), Canada, H3C 3J7
courrier électronique : francis.daoust@umontreal.ca

Les articles publiés ne reflètent pas nécessairement l'opinion de l'éditeur.

Envoi de publication canadienne - Contrat de vente N° 0203440

Bibliothèque nationale du Québec

Bibliothèque nationale du Canada

ISSN 1495-9313

RÉCITS DE L'ENFANCE
ET
FILIATION DE JÉSUS

Sous la direction de

Jean-Sébastien Viard

U ne réunion du comité de rédaction de *Scriptura* avait lieu dans un resto, afin de souligner la rentrée académique. Au fil des discussions et des nouvelles, un membre partage au groupe qu'un ami s'est enlevé la vie durant l'été.

Généalogie de Jésus

Par Ian Boulanger et Patrick Castro-Rebelo *

Pour les Juifs, la progéniture est quelque chose de capital pour assurer les prochaines générations, mais surtout pour répartir l'héritage familial¹. La généalogie semble avoir plusieurs symbolismes. L'étude des généalogies a montré qu'elles servent à des fins diverses : économiques, tribales, politiques, et parfois pour simplement faire état des liens familiaux et géographiques qui unissent certains individus². Selon Donald Hagner, la généalogie établit l'identité individuelle en réfléchissant et en établissant son statut dans une structure sociale définie³. La généalogie biblique n'établira pas nécessairement les liens familiaux légitimes de l'individu, mais tentera plutôt de dépeindre son portrait en démontrant ses origines.

Bien que nous sachions que l'évangile selon Marc est le plus ancien des quatre évangiles, des traces de généalogie n'apparaissent que dans les évangiles de Matthieu et de Luc. Les deux évangélistes tentèrent de légitimer le messianisme de Jésus à travers leur généalogie. Pour certains Juifs, la figure messianique espérée avait un caractère sacerdotal (Za 4) : l'« Oint » par excellence, la descendance promise au roi David. Quelques individus reconnurent en Jésus cet « Oint de Dieu ». Une secte juive prenait alors graduellement naissance dans le bassin méditerranéen.

Ce travail sur la généalogie de Jésus a débuté par une volonté d'approfondir nos connaissances sur un passage biblique.

* Les auteurs sont étudiants au premier cycle en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal. Leur article a été récompensé par le prix annuel *Scriptura : Nouvelle série* d'écriture au premier cycle.

¹ Nous pensons par exemple à la coutume du droit d'aînesse.

² A. KUEN, *Encyclopédie des difficultés bibliques. Évangiles et Actes*, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 2002, p. 11.

³ D. HAGNER, *Word biblical commentary*, Éd. Word Books Publisher, Dallas, 1993, p. 2.

I. BOULANGER ET P. CASTRO-REBELO

Constatant que le canon chrétien s'ouvrait sur une énumération généalogique, nous avons donc entrepris d'étudier l'importance de cette tradition généalogique pour les évangiles. Nous présenterons ici le résultat de nos recherches, en exposant la généalogie de Jésus selon les deux plans qui sont disponibles dans les évangiles, à savoir celui de Matthieu et celui de Luc. Nous verrons en quoi les deux évangélistes divergent dans leur présentation, sur les plans tant politique, que théologique et même graphique.

Selon Matthieu

On date l'Évangile selon Matthieu vers l'an 80, environ une décennie après la destruction du temple⁴. Les Juifs et les judéo-chrétiens s'éparpillent une fois de plus en diaspora et le problème de la conversion des païens⁵ d'origine hellénistique devint assez difficile. L'auteur de la généalogie mathéenne semble nous présenter cette réalité pour montrer à la nouvelle et future Église que le dessein de Dieu est bel et bien pour tous.

Pour attester l'autorité des prophètes et des prêtres, les juifs tentaient, lors de la rédaction de leurs généalogies, de les relier à des ancêtres connus de la tradition rabbinique. Pour que Jésus ait eu un certain pouvoir par rapport à ses contemporains, il devait être d'une lignée digne de son devoir divin. Le premier qualificatif utilisé pour décrire Jésus dans cet évangile est celui de « fils de David, le fils d'Abraham » (Mt 1,1). Il se voit alors automatiquement l'héritier du « trône⁶ » de David, lui-même considéré comme le « Messie de Dieu », l'« Oint ». Comme l'a écrit Trilling, il devait être l'« Oint » par excellence⁷. Dès lors, l'appellation « fils de David » devient le titre prédominant pour décrire le Messie attendu qui assumerait la reprise du trône de

⁴ Le temple fut détruit en 70 ap. J.-C. par l'assiégeant romain.

⁵ Voir notamment les chapitres 16 et 18 de Matthieu.

⁶ Voir 2 Sm 7,-12ss.

⁷ W. TRILLING, *L'évangile selon Matthieu*, Paris, Desclée, 1971, p. 23 ; B. BIDAUT, *Les quatre évangiles*, Montréal, Médiaspaul, 1998, p. 12.

GÉNÉALOGIE DE JÉSUS

David. Ce titre est d'ailleurs employé dix fois dans l'évangile de Matthieu pour décrire Jésus⁸, puis une fois encore en Mt 22,42, lorsque Jésus interroge les pharisiens sur le statut du Christ.

Par cette généalogie, l'Écriture témoigne que Jésus est l'héritier d'une famille sacerdotale par Joseph, son père selon la Loi. Vraisemblablement, la généalogie de Jésus n'est pas complète d'un point de vue biographique. Le résultat de la composition de la généalogie de Jésus selon Matthieu est détaillé d'après la mentalité midrashique. L'intention de l'évangéliste est donc plus théologique qu'historiographique⁹.

Matthieu devait forcément consulter le livre de Ruth pour constituer les versets 3 à 6a de son évangile, soit l'énumération des générations de Pharès jusqu'à David (voir Rt 4,17-22). Le récit de la Genèse nous donne la référence de la descendance d'Abraham à Jacob (voir Gn 25,19), mais aucun lien n'est mentionné entre Israël et Pharès, son petit-fils. Matthieu devait donc détenir aussi les livres des Chroniques, puisque les chapitres 1 et 2 du premier livre semblent être indispensables pour la construction de la première série de 14 générations de sa généalogie (voir 1Ch 1,34 ; 2,1-15). Si Matthieu s'est inspiré d'informations contenues dans l'Ancien Testament¹⁰ pour construire les deux premières parties de sa généalogie (Mt 1,2-11), la troisième partie semble avoir été construite à partir de textes inclus dans les registres publics.

Ainsi, dans la seconde partie de cette généalogie, soit de David jusqu'à la déportation de Babylone, Matthieu propose les noms de grands personnages ayant marqués l'histoire d'Israël¹¹. Déjà, une trentaine d'années avant la rédaction des évangiles, Paul écrivait que Jésus était fils de la chair de David (Rm 1,2-5). Il

⁸ Mt 1,1 ; 1,20 ; 9,27 ; 12,23 ; 15,22 ; 20,30 ; 20,31 ; 21,9 ; 21,15.

⁹ A. MELLO, *Évangile selon Matthieu*, Paris, Cerf, 1999, p. 59.

¹⁰ Gn 5,1-32 ; 11,10-32 ; 35,23-29 ; Rt 4,18-22 ; 1 Ch 1-9.

¹¹ MELLO, *Évangile selon Matthieu*, p. 60.

I. BOULANGER ET P. CASTRO-REBELO

voyait donc en Jésus le « rejeton de David ¹² » qu’avaient annoncé les prophètes Isaïe et Jérémie. Matthieu a subdivisé la généalogie de Jésus en trois périodes de quatorze générations. Alberto Mello en déduit que la deuxième période représenterait la montée du « royaume » de David jusqu’à la chute de celui-ci pour finalement se terminer par la restauration messianique avec Jésus¹³. David est d’ailleurs cité cinq fois dans la généalogie et il est le seul à qui le titre de roi fut attribué (Mt 1,6). C’est probablement pour signifier l’importance de relier la descendance de Jésus au roi David que Matthieu cite ce dernier à la fin de la première génération et au début de la seconde.

La répétition du nom de David comme conclusion de la première section et introduction de la seconde est significative de la volonté de Matthieu de relier Jésus à la royauté. En revanche, la répétition de Jéchonias comme dernière génération de la deuxième partie et comme premier nom de la troisième partie semble être vide de sens et réduit la dernière section à seulement treize noms en incluant celui de Jésus. Il est dit dans la généalogie de Matthieu que « Josias engendra Jéchonias et ses frères » sans aucune mention d’une génération intermédiaire. Pourtant, dans 1Ch 3,15, il est dit : « Fils de Josias : le premier-né ; Yohanân, le second, Yoyaqim [...] Fils de Yoyaqim : Yekonyas (Jéchonias) son fils. » Le chapitre 24 du deuxième livre des Rois décrit le règne du dernier roi de Judée au temps de la déportation de Babylone. Dans ce récit, Jéchonias est appelé Yoyakîn fils de Yoyakim, ce qui laisse croire que, comme pour les rois Achazias et Amasias que Matthieu aurait amalgamés pour devenir Ozias, les rois Yoyakim et Yoyakîn n’auraient fait qu’un dans la personne de Jéchonias.

Dans la deuxième partie de la généalogie, Matthieu situe la génération de Jéchonias se passant « au temps de la déportation de Babylone » et le Jéchonias de la troisième partie est situé dans le temps « après la déportation de Babylone », ce qui prouve que

¹² Is 11,1 ; Jr 23,5 voir aussi Ap 5,5 ; 22,16.

¹³ MELLO, *Évangile selon Matthieu*, p. 61.

GÉNÉALOGIE DE JÉSUS

l'on parle respectivement du père (Yoyakim) et du fils (Jéchonias alias Yoyakîn). Nous aurions alors 14 générations de David à la déportation de Babylone et 14 générations de la déportation de Babylone jusqu'à Jésus, si on inclut ce dernier¹⁴. Toutefois, nous n'avons aucune source qui confirme la cohérence des noms qui sont cités à partir de l'exil de Babylone¹⁵. En Jérémie 22,30, le prophète affirme que le roi Jéchonias sera stérile. C'est en réalité de descendance royale dont sera privé Jéchonias, alias Yoyakîn, puisqu'il y eut la déportation de Babylone sous son règne¹⁶.

En Matthieu 1,11, Jéchonias est présenté avec « ses frères ». Si l'on compare à 1 Ch 3,16, on s'aperçoit qu'il n'a qu'un frère. Le texte grec dit : « 'Iekonian kai tous adelphous autou adelphous—», où adelphous est utilisé au sens de *ahim* en hébreu, ce qui veut dire « parents¹⁷ ». André Paul y voit plutôt un thème théologique, où les « frères » de Jéchonias désigneraient toute la maison d'Israël. Ils sont la réplique des frères de Juda, les uns et les autres représentant la même entité¹⁸. C'est tout le peuple qui partit en exil à Babylone¹⁹.

Selon Luc

L'évangéliste Luc a aussi voulu faire passer un message à travers l'énumération de la généalogie de Jésus. Toutefois, le message de Luc diffère beaucoup de celui de Matthieu, tout d'abord en ce qui concerne le type de lecteurs ciblé. Matthieu s'adresse en effet à un auditoire juif et il veut probablement, à travers sa généalogie, exposer les racines royales de Jésus, montrant ainsi

¹⁴ P. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1927, p. 8.

¹⁵ TRILLING, *L'évangile selon Matthieu*, p. 26.

¹⁶ A. DURAND, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, Beauchesne, 1924, p. 3 ; LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, p. 5.

¹⁷ A. PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1984, p. 24.

¹⁸ PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu* p. 25.

¹⁹ Ceci est une affirmation symbolique, puisque l'archéologie a démontré que ce n'est que la classe dirigeante qui partit en exil à Babylone.

I. BOULANGER ET P. CASTRO-REBELO

que ce dernier est le messie attendu. Luc s'adresse plutôt aux non-juifs et tend à démontrer l'humanité de Jésus en prolongeant sa généalogie jusqu'à la création du premier homme : Adam. Ce faisant, il clôt son interprétation de la généalogie de Jésus en qualifiant Adam de « fils de Dieu » (Lc 3,38). Dans le contexte d'une énumération généalogique aboutissant à Jésus, ce concept peut amener un certain questionnement, puisque chez les chrétiens contemporains, cette expression n'est consacrée qu'à la personne de Jésus. Plus loin dans son évangile, Luc donne à cette appellation une portée encore plus large : « Ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts ne prennent ni femme, ni mari. C'est qu'ils ne peuvent plus mourir, car ils sont pareils aux anges. Ils sont fils de Dieu puisqu'ils sont fils de la résurrection » (20,35-36).

Ce passage nous permet de nous pencher sur une question controversée, qui porte sur la signification de l'appellation « fils de Dieu », selon les évangiles. Dans cet extrait, Luc semble laisser croire que cette désignation analogique serait inclusive de toute l'humanité ou, du moins, de la communauté chrétienne grandissante de son époque. La nature divine de Jésus n'était toutefois pas une conception clairement définie par les adeptes du christianisme de la deuxième moitié du premier siècle. Cette question soulèvera des passions pendant les premiers siècles du christianisme et sera d'ailleurs l'enjeu central du concile de Nicée (325 ap. J.-C.). La question sera à nouveau débattue au concile d'Éphèse, un siècle plus tard (431 ap. J.-C.)²⁰.

Contrairement à Matthieu qui commence son évangile par la généalogie de Jésus, Luc n'amorce l'énumération de sa généalogie qu'en 3,23. Cette décision montre que le Jésus historique et son oeuvre l'intéressent davantage que le Jésus messianique et théocratique. Il commence donc sa généalogie au moment du récit où Jésus devient « mature », où il entre en scène en tant que sauveur. Il en est de même pour Moïse dans l'Exode,

²⁰ A. CORBIN, *Histoire du Christianisme*, Paris, Seuil, 2007, p. 81-82.

GÉNÉALOGIE DE JÉSUS

l'énumération de sa généalogie commençant seulement au moment où il se présente devant Pharaon²¹.

À première vue, Luc ne semble pas se soucier d'une structure numérogique symbolique pour sa généalogie, comme le fait Matthieu. Pourtant, en décortiquant la structure, un symbolisme, qui ne peut être le fruit du hasard, semble avoir été utilisé²². Comme en Matthieu, l'utilisation du chiffre sept semble être un élément important pour déchiffrer la structure cachée de la généalogie lucanienne. Premièrement, si l'on divise la généalogie en groupes de sept, le nom « Joseph » est le premier et le dernier nom d'un même groupe et il en est de même pour le nom « Mattathias » dans le groupe suivant. De plus, Luc inclut dans sa généalogie un ancêtre de Jésus qui aurait eu le même nom que lui. Ce Jésus ancestral (v. 29) se situe 28 générations (quatre fois sept) avant Jésus (v. 23) et 28 générations après Abraham (v. 34). L'utilisation de ce système de séparation en tranche de 28 générations semble relier d'autres individus portant le même nom, tels que : Matthat (v. 23 et 29), Lévi (v. 24 et 29), Joseph (v. 24 et 30), Mattathias (v. 25 et 31). Finalement, en divisant la généalogie en groupe de sept générations et en commençant par la fin (ordre chronologique), on obtient notamment, en septième position, les noms de Enoch (v. 37), Abraham (v. 34), David (v. 31), Joseph (v. 30), Jésus (v. 29), Joseph (v. 24) et, bien sûr, Jésus (v. 23). Il est donc apparent que, même si Luc n'a pas clairement exposé un ordre numérogique dans sa généalogie à la manière de Matthieu, il a quand même pris soin d'établir une certaine logique symbolique tournant autour du chiffre sept.

²¹ F. GODET, *Commentaire de l'évangile de Saint Luc*, Paris, Fischbacher, 1902, p. 267.

²² J. NOLLAND, *Luke 1–9:20*, (WBC 35A), Dallas, Word Books, 1989, p. 168.

Comparaison

Depuis le troisième siècle de notre ère, beaucoup de théologiens et de penseurs se sont prononcés sur les différences entre les généalogies incluses dans les évangiles de Matthieu et de Luc. Plusieurs ont essayé de faire concorder les deux écrits, ou simplement d'en justifier les différences. On note même des différences en ce qui a trait à la forme de présentation utilisée pour expliquer leur généalogie. Par exemple, Matthieu commence par Abraham et termine par Jésus, alors que Luc fait complètement l'opposé : il commence par Jésus et remonte jusqu'à Adam. Nous retrouvons dans le livre des Chroniques des schémas de généalogies qui suivent les mêmes modèles que les deux évangélistes. Luc utilise le schéma qui revient le plus souvent dans les Chroniques, soit : B, fils de A, tandis que Matthieu opte pour l'approche chronologique, soit : A engendre B (notamment en 1Ch 2,10ss).

La généalogie selon Luc contient 77 noms, tandis que celle de Matthieu n'en comprend que 42. Les noms à partir d'Abraham jusqu'à David sont presque les mêmes dans les deux généalogies, sauf pour quelques différences d'épellation. On remarque aussi l'ajout d'une génération supplémentaire dans la version de Luc. De plus, on retrouve aux versets 3 et 4 de la généalogie de Matthieu l'énumération suivante : « Esrom engendra Aram ; Aram engendra Aminadab... », par rapport à la généalogie de Luc, où l'on retrouve, en 3,33, la succession suivante : « fils d'Aminadab, fils d'Admin, fils d'Arni, fils d'Esrom... » Les deux généalogies diffèrent complètement à partir de David jusqu'à Salathiel, ainsi que de Zorobabel jusqu'à Jésus.

Plusieurs Pères de l'Église²³ ont affirmé que Luc aurait fait passer sa généalogie par Marie plutôt que par Joseph. Les deux généalogies s'accordent pour faire de Joseph le père légal de

²³ Irénée, Justin Martyr, Tertullien, Athanase, Origène.

GÉNÉALOGIE DE JÉSUS

Jésus²⁴. Matthieu n'a alors pas hésité à faire des descendants de Joseph la famille légitime de Jésus, puisque Joseph était le chef de la famille où Jésus est né²⁵. Luc aurait voulu souligner la naissance virginale de Jésus en faisant passer sa version de la généalogie de Jésus par Héli, le père de Marie²⁶. Cette affirmation serait cautionnée par le Talmud²⁷. D'autre part, le livre des Nombres stipule que « lorsqu'un homme mourra sans avoir de fils, vous ferez passer son héritage à sa fille » (Nb 27,8). En contrepartie, une autre loi juive indique que lorsqu'un homme n'a pas engendré de fils, le mari de sa première fille, en l'occurrence Joseph, deviendrait alors son fils légal²⁸. Joseph serait alors le fils physique de Jacob et le fils légal d'Héli. Donc, si l'on se base sur cette théorie, « Jésus serait à la fois légalement et physiquement descendant de David²⁹ ». Bien que ce concept soit porteur d'une certaine crédibilité, il a été l'objet de beaucoup de débats. Les théologiens contemporains s'accordent généralement pour dire que la généalogie selon Luc relie Jésus à Joseph, son père selon la loi³⁰.

Conclusion

Ce qui semble n'être qu'une énumération de noms et de générations renferme en fait un symbolisme des plus complexes. Nous avons vu, à travers ce dédale d'interprétations et de confrontations, différentes visions de ce qu'était le judéo-christianisme au temps des premiers chrétiens. Il est intéressant de voir à quel point les évangélistes tiennent à relier le mystère de Jésus-Christ à la grande histoire du peuple juif. En plus de l'étude des différences et des convergences relatives aux généalogies des deux évangélistes, ce travail nous a permis de mettre en parallèle des interprétations proposées par des exégètes

²⁴ D. HAGNER, *Matthew*, (WBC 33), Dallas, Word Books, 1993, p. 6.

²⁵ KUEN, *Encyclopédie des difficultés bibliques*, p. 11.

²⁶ NOLLAND, *Luke 1-9:20*, p. 169.

²⁷ KUEN, *Encyclopédie des difficultés bibliques*, p. 11.

²⁸ KUEN, *Encyclopédie des difficultés bibliques*, p. 11.

²⁹ KUEN, *Encyclopédie des difficultés bibliques*, p. 11.

³⁰ KUEN, *Encyclopédie des difficultés bibliques*, p. 12.

I. BOULANGER ET P. CASTRO-REBELO

anciens et modernes. On constate alors nombre de divergences et de contradictions, dues tant à des facteurs culturels, que temporels ou géographiques. Ces nombreuses différences nous rappellent ainsi la difficulté, voire l'impossibilité d'affirmer sans nuance l'intention de l'auteur.

Résumé

Ce travail s'intéresse au procédé de discours généalogique que Matthieu et Luc ont en commun, pour éclairer les origines de Jésus, considéré comme le Messie. Nous appuyant sur les travaux d'exégètes modernes, nous étudions les deux généalogies séparément, avant de les confronter. Il ressort notamment que la légitimation du messianisme de Jésus s'opère à travers l'histoire de la monarchie « juive », puisque l'« Oint » de Dieu se devait d'être un descendant du roi David.

Abstract

This paper focuses on the genealogical discourse used both in Matthew and Luke to explain Jesus' origins, ~~who he how~~ is considered to be the Messiah. Drawing from several modern scholars, it studies each genealogy separately, before comparing them. It ~~is shows~~ that the royal Jewish lineage is used to legitimate Jesus' messianic status, since the Messiah had to be from Davidic descent.

Le rôle de Joseph en Mt 1,18-25 : un contre-modèle patriarcal

*Par Jean-Sébastien Viard**

En face de Marie, mère de Jésus, la figure de son époux, Joseph, apparaît bien effacée. Aucune parole ne lui est d'ailleurs attribuée dans la tradition scripturaire chrétienne, qui limite son apparition à quelques récits d'enfance, dans lesquels son rôle semble minime. Étouffé, peut-être, par les figures imposantes de l'Enfant Divin et de la Mère de Dieu, Joseph disparaît totalement de la vie de Jésus, telle que décrite pendant la période de son « ministère ». Un tel effacement est d'autant plus surprenant, qu'il tranche radicalement par rapport au rôle central que joue le père de famille dans les sociétés patriarcales, parmi lesquelles on peut inclure le judaïsme palestinien du I^{er} siècle. Notre article tentera donc d'interroger cette figure, non seulement dans son cadre scripturaire, mais aussi sur l'arrière-fond des attentes masculines contemporaines, afin d'évaluer si celle-ci peut encore avoir une certaine pertinence pour la réflexion éthique chrétienne.

Nous débuterons avec une analyse de Mt 1,18-25, seul passage du Nouveau Testament qui mette quelque peu en scène Joseph, ce qui nous permettra de juger du rôle qui lui est donné par le récit matthéen. Cette analyse s'intéressera non seulement à la construction narrative du texte, mais aussi au rôle d'un homme comme Joseph, dans le contexte social auquel on peut l'associer. Nous mettrons ainsi en évidence le caractère peu attirant d'un tel personnage, aux yeux de l'homme moderne, attiré par d'autres genres de modèles masculins. Puis, après avoir exploré les conditions du rejet de Joseph en tant que modèle masculin, nous terminerons en proposant d'exploiter le pouvoir de contestation qu'il offre, précisément à partir du lieu de ce rejet.

* L'auteur vient d'achever un doctorat en études bibliques à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

Mt 1,18-25 : une analyse narrative

Nous reproduisons ci-dessous le texte de Mt 1,18-25, tel que proposé par la TOB :

¹⁸ Voici quelle fut l'origine de Jésus Christ. Marie, sa mère, était accordée en mariage à Joseph ; or, avant qu'ils aient habité ensemble, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint. ¹⁹ Joseph, son époux, qui était un homme juste et ne voulait pas la diffamer publiquement, résolut de la répudier secrètement. ²⁰ Il avait formé ce projet, et voici que l'ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse : ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint ²¹ et elle enfantera un fils auquel tu donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » ²² Tout cela arriva pour que s'accomplisse ce que le Seigneur avait dit par le prophète : ²³ « ²³Voici que la vierge concevra et enfantera un fils auquel on donnera le nom d'Emmanuel », ce qui se traduit : « Dieu avec nous ». ²⁴ À son réveil, Joseph fit ce que l'Ange du Seigneur lui avait prescrit : il prit chez lui son épouse ²⁵ mais il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté un fils auquel il donna le nom de Jésus.

Ce texte met en scène un moment clé de la vie de Joseph : l'annonce de la conception de Jésus par Marie¹. Devant la grossesse inattendue de Marie, sa fiancée avec laquelle il n'habite pas encore, Joseph décide dans un premier temps de la répudier (v. 19). Or, malgré l'importance de l'événement, ce qui frappe avant tout le lecteur, nous semble-t-il, c'est le dépouillement dont témoigne la narration. Dépouillement, tout d'abord, dans l'absence de repères spatiaux et temporels. Aucun indice temporel n'apparaît en effet dans ce récit. Ce n'est qu'à l'extérieur du récit que de tels indices nous sont donnés, notamment juste après, avec la mention du règne d'Hérode. Avant le récit, nous trouvons également la longue généalogie, qui inscrit donc l'avènement de Jésus au sein d'une lignée, plutôt que dans un temps précis. Du côté de la spatialité, aucun indice

¹ En ce qui concerne l'analyse narrative, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 2002.

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

non plus, hormis la mention du foyer, la maison de Joseph dans laquelle doit être accepté Jésus. Le lieu de la naissance, Bethléem, n'étant donné qu'après notre passage (2,1).

Dépouillement, aussi, au niveau de l'action, construite de façon linéaire. Tellement linéaire, que deux des personnages, Marie et Joseph, n'ont pas la parole. Marie, qui plus est, n'est ici investie que d'un rôle « cosmétique », dans le sens où elle n'initie aucune action, contrairement à Joseph qui apparaît comme un personnage pensant et agissant. La différence de traitement accordée aux deux époux est particulièrement évidente dans les tournures passives associées à Marie : « accordée en mariage », « se trouva enceinte » (v. 18). Joseph, en revanche, est le sujet d'actions qui se déclinent à l'actif : « ne voulait pas », « résolut » (v. 19), « fit », « prit chez lui » (v. 24), etc. Le véritable moteur de l'action demeure pourtant l'Ange du Seigneur, qui permet, par son intervention, de débloquent une situation dramatique, la transformant en un accomplissement de la volonté divine.

La structure proposée par ce récit linéaire est donc fort simple : 1) les vv. 18-19 exposent la situation initiale des deux personnages ; 2) les vv. 20-23 voient l'entrée en scène de l'Ange, qui débloquent l'action et lui donne un sens cosmique ou sotériologique² ; 3) les vv. 24-25 confirment l'accomplissement de la volonté divine par Joseph. Notons que l'Ange guidera de la même façon les pas de Joseph jusqu'à la fin du chapitre 2, l'envoyant en Égypte avec sa famille (2,13-15), puis le faisant revenir à Nazareth (2,19-23). L'absence de contestation ou même d'hésitation de la part de Joseph, ainsi que la présence du verbe *prostassô* (ordonner, v. 24), semblent donc reléguer ce personnage dans un rôle subalterne, celui de simple exécutant de la volonté divine. Même si, contrairement à Marie, Joseph est un

² Notons que l'explication prophétique constitue une *intrusion du narrateur* et n'est donc pas attribuable à l'Ange lui-même. Joseph ne connaît donc pas les raisons qui sont en arrière du geste qu'on lui demande d'accomplir : voir à ce sujet E. CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005, p. 63.

JEAN-SÉBASTIEN VIARD

personnage *actif*, le récit ne lui laisse pas l'espace nécessaire pour que le lecteur distingue en lui un rôle décisionnel.

En ce qui concerne maintenant la caractérisation des personnages, notons la neutralité du texte, qui ne porte aucun jugement sur la condition de Marie, alors qu'elle se trouve enceinte de façon inexplicquée. Le seul élément de valeur que l'on peut dégager du texte, mais qui ne représente pas un jugement directement porté par le narrateur, est la mention d'une diffamation publique au v. 19. Joseph, de son côté, est simplement désigné comme un homme « juste », ce qui constitue une appréciation positive de sa personne. Il convient, pour comprendre ce qualificatif, de suivre Brown³, qui propose de le voir comme le signe d'une observation scrupuleuse de la loi juive et non, comme cela a souvent été le cas dans les cercles catholiques, de le rattacher à la décision de ne pas répudier publiquement Marie. Bien au contraire, c'est précisément parce qu'il est juste qu'il souhaite tout d'abord la répudier, selon ce que prescrivait la loi en pareille circonstance. Si l'on veut deviner sous son geste une intention généreuse, il faut plutôt se tourner vers le fait de procéder « secrètement⁴ », alors qu'il aurait pu tenter un procès public à la famille de sa fiancée⁵.

Au terme de cette analyse narrative, il ressort que nous avons en Mt 1,18-25 un récit qui est étonnamment dépourvu de coordonnées spatiales et temporelles, en plus de mettre en scène

³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, (ABRL), New updated edition, NY, Doubleday, 1993 (1977). Pour d'autres interprétations de la « justice » de Joseph, voir A.B. CALKINS, « The Justice of Joseph Revisited », dans *KECHARITOMENE (F.S. R. Laurentin)*, *éditeurs ?* Paris, Desclée, 1990, p. 165-177. Aussi CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu*, p. 58-61.

⁴ Une telle chose étant par ailleurs impossible... Voir S. LEGASSE, « Joseph pouvait-il répudier Marie 'en secret' ? », *BLE Mettre le titre complet de la revue puisque nous n'avons pas de section d'abréviation* 99 (1998), p. 369-372.

⁵ Il faut bien comprendre que sa décision impliquait qu'il devait renvoyer Marie avec une importante somme d'argent, ce qu'un procès public aurait pu lui éviter de faire. Voir A. TOSATO, « Joseph, Being a Just Man », *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), p. 547-551.

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

des personnages qui ne semblent pas participer de façon active au déploiement de l'action. Deux points importants apparaissent toutefois : la focalisation du récit sur Joseph et l'acceptation de Marie par son époux. C'est d'ailleurs autour de ce dernier enjeu que tout semble se jouer, puisque de sa résolution dépend l'inclusion ou non de Jésus au sein de la maison de Joseph et donc le rattachement de celui-ci à la lignée davidique.

Rôle et attitude de Joseph au regard des pratiques patriarcales

Notre analyse narrative nous renseigne donc sur la construction du récit, ce qui constitue une aide précieuse afin d'éclairer les effets que ce texte peut produire sur le lecteur⁶. La rencontre entre le texte et le lecteur implique toutefois d'autres facteurs, qu'une simple « mécanique » narrative et il serait donc imprudent de tirer dès maintenant certaines conclusions, sans avoir auparavant prêté attention à d'autres pôles de la lecture que sont le cadre référentiel du texte et le lieu herméneutique du lecteur. Si nous débutons avec l'exploration du cadre référentiel, nous repousserons toutefois le second pôle à un moment ultérieur de l'étude, après avoir considéré certains effets de rencontre entre le lecteur moderne et le personnage de Joseph.

La reconnaissance du cadre référentiel dans lequel s'inscrit Mt 1,18-25 est d'autant plus importante, que la lecture contemporaine des textes bibliques est informée depuis longtemps par la recherche historique. Aussi, nous ne pourrions prétendre comprendre aujourd'hui ce texte en dehors de son enracinement historique, qui influence notre lecture par de nombreuses précompréhensions. Or, il est clair, pour le lecteur contemporain, que la société juive était organisée selon une

⁶ Notre attention à l'effet produit sur le lecteur provient de notre question initiale concernant la pertinence de Joseph pour le lecteur contemporain.

JEAN-SÉBASTIEN VIARD

structure patriarcale⁷. En témoigne, par exemple, cette longue généalogie placée au début de Matthieu, dans laquelle se sont difficilement glissées quatre femmes – dont la présence serait d'ailleurs attribuable à des intérêts rédactionnels, plutôt qu'à une coutume généalogique. La centralité de Joseph dans le récit de Mt 1,18-25 prend alors tout son sens, Marie ne représentant nullement une instance décisionnelle dans un cadre social patriarcal.

Si l'on replace un personnage tel que Joseph dans ce cadre social, il apparaît en effet sous un tout autre jour. Selon les coutumes de l'époque, les époux, mariés très jeunes, devaient attendre un an avant de faire domicile commun. C'était alors le mari qui accueillait son épouse en sa maisonnée :

Les fiançailles [...] qui scellent l'engagement en vue du mariage, avaient lieu très tôt (douze ans et demi chez la jeune fille). Alors la fiancée, quoique demeurant encore sous le toit de ses parents, était considérée comme appartenant à son fiancé et soumise à son autorité. Si celui-ci mourait, elle comptait comme veuve ; si elle le trompait, elle devenait adultère. La répudiation se faisait selon les règles du divorce. Mais les rapports sexuels étaient exclus et les deux jeunes gens ne devenaient mari et femme qu'au bout d'un an après le contrat de mariage, quand l'épousée s'établissait dans la maison de son mari⁸.

Ceci correspond bien à la situation décrite en Mt 1,18-25, où l'on mentionne que les époux n'habitaient pas encore ensemble (18) et où tout l'objet de l'intervention angélique est de permettre l'acceptation de Marie dans la maisonnée de Joseph : « ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse » (20). Joseph, dans un cadre patriarcal, assume donc une position d'autorité, puisque sa nature masculine lui permet de jouir de certaines prérogatives sociales, avec le pouvoir qui leur est associé.

⁷ Sur le statut de la femme juive, voir notamment J.R. WEGNER, *Chattel or Person ? The Status of Women in the Mishnah*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988.

⁸ LEGASSE, « Joseph pouvait-il répudier Marie 'en secret' ? », p. 370.

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

Insistons, par exemple, sur le fait qu'il se trouve être, de par son contrat de mariage, le *propriétaire* de son épouse. Celle-ci, ayant quitté l'autorité paternelle, est passée sous l'autorité de son mari, même si les époux n'habitent pas encore ensemble. Si Joseph a légitimement des raisons de se sentir trompé ou lésé par son épouse, la loi lui donne ainsi le droit de la répudier en demandant réparation à sa famille. Ensuite, on attend d'elle une descendance légitime et il va sans dire qu'une grossesse imprévue est une violation des droits d'époux et de propriétaire. Joseph pourrait donc parfaitement la répudier, l'exposant ainsi à l'opprobre public et la condamnant de fait à une vie de misère et de prostitution, au banc de la société. Enfin, selon le texte matthéen, son lignage apparaît d'une importance capitale pour la destinée de Jésus, puisque c'est à travers Joseph que ce dernier se trouve rattaché à la lignée davidique, ce qui est capital dans le cadre de certaines attentes messianiques. Il est donc en position de pouvoir, même en ce qui concerne l'accomplissement des prophéties qui nous sont révélées⁹. S'il n'acceptait pas de reconnaître cet enfant et d'en faire son fils légitime, le dessein divin ne pourrait donc s'accomplir¹⁰.

D'un point de vue patriarcal, nous avons donc, en ce texte, une figure bien surprenante, pour ne pas dire décevante. Tandis que sa condition masculine le place en position de pouvoir, que ce soit d'un point de vue social, légal/religieux ou même sexuel, l'attitude de Joseph en Mt 1,18-25 est en rupture totale avec les usages de son temps. C'est ainsi que le texte se clôt sur sa virginité implicite, son acceptation d'une épouse « suspecte » aux yeux de la société et son adoption d'un enfant qui n'est pas de sa lignée : « il prit chez lui son épouse et ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle enfanta un fils et il lui donna le nom de Jésus

⁹ Rappelons que Joseph n'est pas le destinataire des révélations, puisque cet élément de « dialogue » se passe entre le narrateur et les narrataires ou lecteurs.

¹⁰ K.A. PLANK, « The Human Face of Otherness: Reflections on Joseph and Mary (Mat 1:18-25) », *Faith and History*, (F.S. Meyer), [éditeurs?](#) Atlanta, Scholars, 1990, p. 55-73. Il signale le rôle central de Joseph dans le récit, notamment pour l'accomplissement du dessein divin.

(24-25) ». Notons d'ailleurs que sa décision pourrait avoir de graves conséquences, puisqu'une femme dans la situation de Marie était considérée comme *zôna*, c'est-à-dire ni plus ni moins comme une prostituée¹¹. Bien sûr, sa non répudiation permet de lever une partie de la suspicion qui pèse sur elle, mais la réputation de ce couple risque fort de rester entachée dans la rumeur publique par cet étrange épisode.

Un modèle masculin ?

Le paradoxe que nous offre la figure de Joseph nous conduit à ne pas étudier tout de suite la question du lieu herméneutique du lecteur pour observer plutôt certaines réactions des lecteurs modernes, lorsque confrontés à la figure de Joseph ; il s'agit, en d'autres termes, de la *réception* de cette figure par le lecteur. Or, de ce côté, le constat est quelque peu inquiétant, puisqu'en plus de céder le pas devant le culte impressionnant qui a toujours été rendu à Marie, Joseph semble avoir été victime d'un certain désaveu, au siècle dernier, de la part de la communauté chrétienne masculine¹². Certaines tentatives, qui visèrent en effet à lui associer une image de bon père de famille, d'époux exemplaire ou de travailleur, se soldèrent ainsi par un rejet massif. Rapportons à ce sujet les propos de Roussel, que nous rendons dans une traduction libre :

Joseph devint un modèle pour le rôle de l'homme dans la famille et le saint patron des travailleurs, des maris et des pères. Ses caractéristiques étaient représentées dans le choix de l'humble et pure Marie pour être sa femme, et dans son retrait des passions. Il était silencieux, obéissant, généreux, humble, et doté d'une riche vie intérieure.

Il poursuit :

¹¹ Le ton rassurant de l'Ange rappelle implicitement le risque encouru par Joseph : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse » (v. 20). Ainsi CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu*, p. 62. Sur l'arrière-fond vétérotestamentaire des lois relatives au divorce, telles que Dt 22,23-27, voir TOSATO, « Joseph, Being a Just Man ».

¹² Nous nous concentrerons surtout ici sur l'attitude de la communauté catholique québécoise.

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

Les hommes en général n'avaient aucun point commun avec cette figure démasculinisée. Il était la combinaison parfaite de la générosité, du renoncement à soi et de la tempérance, en somme une figure modèle du clerc. La figure de Joseph comme modèle de masculinité est moins crédible. Joseph comme modèle des travailleurs devait finalement être critiqué comme humble, soumis et incapable de représenter l'aliénation inacceptable des travailleurs¹³.

Ce jugement sévère est indirectement confirmé par certains propos qu'avait déjà tenus Paul VI : « on dirait que sa vie n'est qu'une vie obscure, celle d'un simple artisan, dépourvue de tout signe de grandeur personnelle. » Ou encore : « De la famille, il a accepté la condition, la responsabilité et le poids, mais en renonçant à l'amour naturel conjugal qui la constitue et l'alimente, en échange d'un amour virginal incomparable¹⁴. » Difficile, effectivement, de faire reconnaître un tel modèle comme un idéal de la vie conjugale, étant donné que les maris chrétiens n'aspirent certainement pas à un « amour virginal incomparable » et auraient tout autant de réticence à s'identifier à une figure humble, soumise et obéissante.

Or, cette identification *a priori* impossible, entre l'homme chrétien et Joseph – impossibilité qui semble jusqu'ici être confirmée par la pratique populaire –, soulève la question des valeurs qui sont associées à la condition masculine (que nous désignerons par le terme de *masculinité*), question qui nous permet de revenir ici sur le *lieu herméneutique* des lecteurs. Nous estimons en effet que, au-delà de la discrétion des Écritures en ce qui a trait au personnage Joseph, un autre facteur important pourrait être à l'origine du manque d'intérêt dont souffre ce dernier pour remplir le rôle de modèle masculin. Ce facteur concerne précisément le regard qui est porté sur l'homme – en tant que phénomène social – et la façon dont ce regard se traduit

¹³ J.-F. ROUSSEL, « Roman Catholic Religious Discourse about manhood in Quebec : From 1900 to the Quiet Revolution (1960-1980) », *The Journal of Men's Studies* 11 (2003), p. 145-155.

¹⁴ *L'Église canadienne* 3/4 (1970), p. 140.

JEAN-SÉBASTIEN VIARD

en termes de valeurs masculines. Or, considérant que des valeurs telles que l'humilité, la soumission, l'obéissance et la virginité ont été associées à Joseph, il ne nous semble guère étonnant que ce dernier n'ait pas été retenu comme normatif pour le genre masculin¹⁵.

Cette dernière affirmation constituait une réaction intuitive qui mérite pourtant d'être vérifiée sur le plan théorique. Nous nous tournons, dans ce but, vers les travaux de R.W. Connell, notamment son concept de *masculinité hégémonique*. Connell fait ainsi valoir la multiplicité des modèles masculins qui traversent notre horizon social et culturel. De ces modèles, qui sont en tension les uns avec les autres¹⁶, se dégage un modèle dominant, mais toujours diffus, qui influence les autres modèles, tout en s'y appuyant et bénéficiant de leurs tensions. Il désigne donc ce modèle par le terme de masculinité hégémonique, concept qui lui permet de mettre en évidence le souci moderne d'une *masculinité à la fois normative et indéfinie*. Certains grands axes peuvent toutefois être signalés en ce qui concerne l'expression de la masculinité hégémonique moderne : selon Connell, en effet, elle se caractérise par une hétérosexualité, en lien avec l'institution du mariage, à quoi l'on peut ajouter une forme de domination envers les femmes et les jeunes hommes¹⁷.

¹⁵ Joseph est ainsi pratiquement absent des discours et des consciences en tant que modèle masculin et même des consciences, nous semble-t-il, bien qu'une telle affirmation ne soit pas vérifiable. En revanche, -Marie a su s'imposer comme modèle féminin, non seulement à l'échelle de l'Église et de sa Tradition, mais aussi individuellement, auprès de nombreuses femmes chrétiennes. La lettre apostolique...[oui, laquelle ?](#) fournit un bon exemple des valeurs qui sont associées à la féminité dans l'Église catholique, sur le modèle de Marie. Parmi ces valeurs, nous retrouvons sans surprise l'humilité, la soumission, l'obéissance et la virginité, qui, pour une raison ou pour une autre, semblent trouver quelque écho dans notre imaginaire social et culturel... Notons que Marie vient remplacer le modèle féminin d'Ève, qui représente la nature féminine dans l'ordre du monde soumis au péché originel.

¹⁶ La tension fonctionne dans les deux sens : attraction et répulsion. Connell est à situer dans la lignée de Foucault et de sa théorie du pouvoir.

¹⁷ R.W. CONNELL, *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge, Polity Press, 1987, p. 186.

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

Des sentiments de désir et d'inquiétude seraient alors provoqués chez l'homme moderne, à cause de sa poursuite d'un idéal de masculinité qui s'avère inaccessible, puisque ce dernier est dépourvu de critères clairement définis et même réalistes. Ceci ne signifie pas que les modèles masculins fassent défaut. Bien au contraire, nous n'avons sans doute jamais disposé d'autant de modèles masculins qu'aujourd'hui. Ce qui manque – et qui ne peut que manquer –, c'est *un modèle qui permettrait aux hommes de réaliser l'adéquation de leur existence avec les prescriptions de la masculinité hégémonique*¹⁸.

Voilà qui confirme le peu d'intérêt que peut représenter Joseph aux yeux d'un homme moderne qui est culturellement conditionné à poursuivre cet idéal flou de masculinité. Le rapport de Joseph au mariage est tout d'abord ambigu, puisque sa fiancée se trouve déjà enceinte et que ceci n'est pas de son propre fait. Ensuite, si l'on s'arrête sur sa continence sexuelle qui clôt Mt 1,18-25 et que l'on accepte la tradition catholique concernant la virginité perpétuelle de Marie, une telle absence de sexualité chez Joseph fait de lui un personnage en rupture, non seulement avec les coutumes de son époque – qui considéraient toute descendance comme une bénédiction –, mais également avec les aspirations de l'homme moderne. Enfin, il est manifeste que Joseph ne témoigne, dans ce texte, d'aucun désir de domination : ni sur son épouse, ni sur le fils qui est annoncé. Quand bien même est-il détenteur de nombreux privilèges patriarcaux qui le placent en position de supériorité, voire de pouvoir absolu, il en fait totalement abstraction et se dépouille de tous ces avantages,

¹⁸ En lien avec cette recherche problématique d'un modèle masculin, signalons qu'au Québec, on a largement évoqué le malaise des hommes devant l'effacement d'une certaine identité masculine. Ce malaise s'est éminemment cristallisé autour d'un univers cinématographique ou téléromanescque que l'on estime désespérément dépourvu de modèles masculins crédibles et invitants, comme des hommes virils, courageux et héroïques. Plusieurs acteurs ont ainsi publiquement dénoncé l'abondance des rôles de « losers » frileux, narcissiques et dépressifs qui leur étaient servis, tout spécialement dans un style téléromanescque hérité de la scénariste Lise Payette.

afin de laisser place au dessein divin et aux destins de Marie et de Jésus.

Nous en déduisons que *Joseph est irrecevable, du point de vue de la masculinité hégémonique*, ce qui est capital pour comprendre, en ce qui concerne le lieu herméneutique du lecteur, que cette figure non conventionnelle peut difficilement exercer une attirance sur l'homme moderne, lui qui est traversé par une multitude de référents qui l'appellent à l'héroïsme, au succès professionnel, à la domination – voire à la violence –, à l'exploit sportif et à la performance en tous points, même dans le domaine sexuel. Arrivé à ce stade de notre étude, la question initiale, qui concernait la pertinence de Joseph dans le cadre d'une éthique chrétienne contemporaine, notamment auprès du genre masculin, semble donc trouver une réponse négative. Comment, d'ailleurs, présenter au chrétien d'aujourd'hui un modèle masculin tel que Joseph, lui qui a une place si discrète dans les évangiles ?

La question d'une éthique masculine

Une question est toutefois restée en suspens, tout au long de cette exploration du concept de masculinité hégémonique, celle d'une éthique chrétienne. Ce que nous venons de dire concerne-t-il en effet l'homme chrétien, au même titre que l'homme non croyant ? En fait, il ne faudrait pas tenter de tirer une ligne de démarcation trop rapide, comme si nous avions affaire à deux groupes masculins clairement distincts. Nombreux sont, tout d'abord, les hommes qui se disent chrétiens, tout en demeurant peu ou pas pratiquants. Ensuite, les chrétiens n'étant pas « immunisés » contre les signaux, les appels et tous les modèles que peut leur offrir la société contemporaine, il y a fort à croire que ceux-ci ne partagent pas une vision radicalement différente de leurs vis-à-vis agnostiques, en ce qui concerne la compréhension de leur rôle en tant qu'hommes, au sein de la société¹⁹.

¹⁹ Cette proximité de vision est d'autant plus probable que certains courants de fond, propres aux sociétés patriarcales et androcentriques, ont traversé les

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

Quoi qu'il en soit, pour répondre à la question d'une masculinité chrétienne, nous ne pouvons laisser de côté le caractère positif qui est accordé au personnage de Joseph dans le Nouveau Testament, notamment sa miséricorde envers Marie et la possibilité qu'il donne au dessein divin de se réaliser, pour le bénéfice de l'humanité entière. Si donc Joseph, de par son rôle scripturaire, en plus de la place qu'il a conservée dans l'imaginaire traditionnel chrétien, est considéré comme un personnage positif, voire central, *n'est-il pas normal de vouloir justement en faire un modèle pour le croyant ?* Nous avons là, semble-t-il, une sorte d'aporie, puisque ce personnage apparaît comme un *modèle à la fois logique et impossible* pour l'homme chrétien moderne !

Cette aporie peut toutefois être désamorcée et c'est précisément l'hypothèse que nous souhaitons faire au terme de cette exploration du personnage de Joseph. De notre point de vue, en effet, l'enjeu du problème réside dans la façon dont on conçoit la « réponse chrétienne » à certaines propositions éthiques qui surgissent à la lecture des textes bibliques et qui se trouvent confrontées à différentes situations de la vie personnelle ou communautaire. En d'autres termes, le chrétien interpellé par les exigences de la masculinité hégémonique devrait-il chercher à *imiter le comportement de Joseph* dans sa réponse éthique ? Devrait-il, par exemple, agir d'une façon diamétralement opposée à ce que semble exiger l'idéal de l'homme moderne ? Or, c'est justement à travers ce type de comportement – que nous qualifierons d'analogique et qui n'est pas sans évoquer les appels à l'imitation, par la hiérarchie catholique, que nous avons

siècles, depuis l'Antiquité, se retrouvant, aujourd'hui encore, dans de nombreuses sociétés modernes. Il suffit, pour s'en convaincre, de revenir aux grandes caractéristiques de la masculinité hégémonique présentées par Connell et que nous avons vues plus haut. De surcroît, il est de notoriété publique que de nombreuses inégalités persistent entre les hommes et les femmes, mêmes dans des domaines où une volonté de réforme a tenté de s'imposer, comme par exemple du côté salarial. Nos sociétés occidentales demeurent donc encore largement marquées par le patriarcat, même si ses formes en sont nettement plus diffuses et inavouées.

signalés plus haut –, que l'identité chrétienne masculine aboutit à une situation aporétique.

L'erreur nous apparaît être de singulariser certains aspects du comportement de Joseph en les présentant comme normatifs, comme si les conditions d'action et de décision propres à ce personnage pouvaient être appliquées à tout homme et en tout temps. Ceci est d'autant plus problématique lorsque son comportement est interprété en termes de soumission, d'humilité ou de virginité. Au lieu, donc, de se focaliser sur sa *réponse personnelle* à l'appel divin et les choix qui lui sont propres, il nous semble nettement plus fécond de considérer le traitement narratif qui lui est réservé comme source d'inspiration en lui-même. Nous avons vu, en effet, que le portrait qui était fait de Joseph se situait en rupture avec le cadre socioreligieux dans lequel s'inscrivait ce personnage. C'est pourquoi nous aimerions proposer de comprendre Joseph comme un *contre-modèle* de masculinité : plutôt que de se conformer aux attentes du ou des modèles masculins qui sont censés le déterminer dans sa culture particulière, il s'en distingue radicalement, mettant en évidence une masculinité *spécifique* et *non normative*.

Dans le cas de Joseph, nous avons en effet un personnage qui, au départ, est détenteur de nombreux pouvoirs, de par sa fonction au sein de la société patriarcale. Or, dans la situation dont nous sommes témoins, il fait plutôt preuve de compassion, d'altruisme et d'ouverture à l'imprévu, sans que toutefois ses fonctions de chef de famille, de père et de mari en soient compromises ou dévaluées dans l'appréciation que le texte porte sur lui. En cela, *il contredit la prétention d'une masculinité hégémonique à orienter le comportement des hommes et à évaluer la réussite de leur existence, à l'aune des attentes qu'elle projette et qui se voudraient normatives*. Si nous tirons les leçons de la théorie du pouvoir de Foucault²⁰, nous pouvons donc comprendre Joseph

²⁰ Rappelons cette théorie, qu'il expose dans *Histoire de la sexualité. Vol. 1 : La volonté de savoir*, (Tel 248), Paris, Gallimard, 1976, p. 121-123 : « Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

comme une *figure de résistance* contre la masculinité hégémonique et le patriarcat, puisque la position éthique qu'adopte son personnage possède en elle-même un pouvoir de contestation, en ce qu'elle contredit « Le » modèle hégémonique pour proposer *un* profil alternatif pertinent.

Nous assistons ainsi, en Joseph, à un écroulement de la figure masculine traditionnelle, telle qu'édifiée par le patriarcat. Le passage s'effectue en lui, grâce à l'appel divin, d'une justice (v. 19) façonnée à partir des codes, des usages et des exigences socioreligieux dominants²¹, à une ouverture, un abandon de son pouvoir, un renoncement à l'oppression du faible... en somme, une logique de l'amour, sur le même modèle de celle que son fils mettra plus tard en valeur, au cours de son « ministère ». Nous pourrions donc presque parler ici d'un *idéal chrétien de paternité*, si nous ne craignons pas de voir ainsi resurgir le spectre d'une masculinité normative, substituant un modèle à un autre. Quoi qu'il en soit, ce nouvel homme, ce nouveau père a moins les traits d'un géniteur, d'un seigneur, ou d'un maître, que ceux d'un conjoint, d'un soutien, voire d'un éducateur. Dans la logique narrative de Matthieu, l'attitude de Joseph apparaît donc

rappports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. [...] c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. [...] Le pouvoir est partout; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. [...] le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés: c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. »

²¹ CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu*, p. 60, fait remarquer à juste titre que « l'attitude 'juste' de Joseph constitue, dans la logique du récit, un obstacle à l'accomplissement de la volonté de Dieu. Il faut quelque chose de supérieur à la justice de Joseph pour que ce dernier change son projet initial. »

comme programmatique du discours de Jésus, qui exhortera ses disciples à abandonner toute paternité terrestre. Celle-ci, qui semble irrémédiablement corrompue par le péché du monde, se dégrade systématiquement en une forme de patriarcat. C'est pourquoi la nécessité se fait jour, en tant que suivant du Christ, de ne plus reconnaître qu'une seule paternité, celle de Dieu, ainsi que le formule Mt 23,9 : « N'appellez personne sur la terre votre 'père', car vous n'en avez qu'un seul, le père céleste. »

Bilan

À travers cette étude du récit de Mt 1,18-25 et l'exploration de son arrière-plan référentiel dans la culture palestinienne du I^{er} siècle, il est donc apparu que le personnage de Joseph, à travers son évolution dans le récit, se plaçait en rupture avec les coutumes de son époque, acceptant chez lui une femme stigmatisée par les pratiques sociales et religieuses. En interrogeant la théorie des masculinités hégémoniques, nous en avons ainsi déduit que ce personnage ne pouvait constituer un modèle attirant pour l'homme moderne, dont la culture lui propose de multiples modèles masculins puissants et performants. Or, c'est précisément de ce lieu de rupture, cause de rejet du point de vue des masculinités dominantes, que le personnage de Joseph tire son pouvoir, se présentant comme une figure de contestation contre ces représentations socialement construites et dominantes. Il nous semble donc constituer, d'un point de vue chrétien, un contre-modèle, contestant les prétentions de la masculinité hégémonique à offrir un modèle normatif pour l'identité et le comportement de l'homme moderne.

En guise de conclusion et d'ouverture de ce travail, qui demeure exploratoire, nous aimerions proposer de voir Joseph comme une source d'inspiration pour la compréhension, non seulement de la masculinité chrétienne, mais aussi d'autres masculinités. Sans référer nécessairement à la tradition religieuse particulière, à laquelle est associé ce personnage, il nous semble que Joseph est

LE ROLE DE JOSEPH EN MT 1,18-25

précisément emblématique d'une capacité de résistance aux perceptions que la société projette sur ses individus. Ce principe de résistance, de contre-pouvoir, directement hérité de Foucault, est ainsi utilisable dans tout le domaine éthique, et non seulement le domaine qui serait propre à la tradition chrétienne. Joseph, dans ce contexte, nous invite donc à repenser les perceptions, les rôles et les attitudes de l'homme moderne, dont l'identité est aujourd'hui en pleine mutation, notamment à la suite des remises en question qu'ont provoquées les mouvements et la recherche féministes.

La proposition qui nous semble ici la plus importante est celle qui concerne l'idée de réussir sa masculinité, sans pour autant être esclave de certains stéréotypes. Le risque de toute exposition aux messages, slogans ou préjugés véhiculés par la société est de se sentir obligé de se conformer à une certaine image, comme si celle-ci était normative, alors que Foucault et Connell nous apprennent justement qu'aucun modèle n'est fixe, tous les rapports de pouvoir naissant d'une confrontation constante entre le divers des modèles, des slogans, des perceptions, etc. Ces théories et les possibilités qui en ressortent, dont Joseph est un exemple singulier, nous apparaissent ainsi être une avenue de recherche fondamentale, afin d'apporter certaines réponses au questionnement de l'homme moderne, chrétien ou non, dans son désir de réaliser une masculinité signifiante qui ne soit ni stéréotypée, ni réactionnaire, ni problématique, ni servile, ni empruntée.

Résumé

Cet article, qui se penche sur Mt 1,18-25, dans une perspective narrative et historique, fait ressortir le peu de crédibilité que fournit Joseph en tant que modèle masculin, notamment du point de vue d'une masculinité patriarcale. Or, c'est précisément cette irrecevabilité que nous souhaitons explorer. Éclairant notre réflexion par la théorie de la masculinité hégémonique de R.W. Connell et par la théorie du pouvoir de M. Foucault, nous tenterons de comprendre en quoi un « anti-modèle », comme celui de Joseph, peut prendre la valeur d'une figure de résistance aux masculinités patriarcales, en ce lieu même où celles-ci le répudient.

Abstract

Focusing on Mt 1,18-25 from a narrative and historical point of view, this article argues that Joseph is not credible as a male role model. He is even inadmissible from a patriarchal masculinity's standpoint and this inadmissibility is precisely what I wish to examine. Using R.W. Connell's theory on hegemonic masculinity and M. Foucault's theory on power, I illustrate how Joseph's figure as found in the NT can become a challenge to patriarchal masculinities, and even help to address the questions of male roles in our contemporary society and the Christian community.

L'enfance apocryphe de Jésus

Par Jeffrey Keiser*

It is a foregone conclusion that Jesus was circumcised, or at least the Ebionites thought so when, according to Epiphanius, they appealed to Matthew 10:25 as a warrant for their own practice of circumcision (*Pan.* 30.26.2), but nowhere does the Gospel of Matthew mention circumcision, much less that Jesus himself was circumcised. The *Protevangelium of James* emphasizes Mary's virginity *in partu*, while the so-called *Infancy Gospel of Thomas* actually begins with a five-year old Jesus. So the Gospel of Luke is not only exceptional among the four canonical gospels for its report of Jesus' circumcision, it is exceptional among ancient gospels in general ; in fact it is doubly exceptional for mentioning the ritual of circumcision not once but twice. In what follows I shall indicate several ways in which this observation might bear upon our understanding of the formation and composition of Luke's narrative.

In discussing the circumcision of Jesus in Luke 2:21 and the parallel account of John the Baptist's circumcision in Luke 1:59-60, I shall consider three exegetical issues : 1) a tendency among commentators to de-emphasize the circumcision of John and Jesus vis-à-vis the otherwise unattested act of naming, 2) the role of step-parallelism in comparing the two accounts, and 3) the exegetical ramifications of appealing to Old Testament type-scenes in order to explain and interpret Luke's literary strategy. Following a sketch of verbal, structural, and dramatic points of contact between Luke's infancy narrative and the LXX Genesis, I shall look at the reception of Genesis in the *Book of Jubilees* and the letters of Paul. Here I shall suggest that *Jubilees* and Paul represent a tradition of biblical interpretation to which Luke's infancy narrative provides a counterpoint. I shall conclude with

* L'auteur est étudiant au doctorat en études bibliques à la Faculty of Religious Studies de l'Université McGill.

JEFFREY KEISER

some remarks on the possible influence of Paul's letters on the formation of Luke's infancy narrative.

Exegetical Issues

It happened on the eighth day that they came to circumcise the child, and they kept calling him by the name of his father, Zechariah. But responding his mother said, « No, instead he shall be called 'John' » (Luke 1:59-60).

And when eight days were fulfilled to circumcise him, [and] his name was called « Jesus », the name given by the angel before he was conceived in the womb (Luke 2:21).

Luke sets the scene for the respective circumcisions of John and Jesus by mentioning the eighth day, in the case of John, and eight days, in the case of Jesus, thereby portraying both sets of parents as faithful in their intent to fulfill the law of circumcision as given in Genesis 17:12 and reiterated in Leviticus 12:3¹. Elsewhere, *in persona Stephani*, Luke refers to the Abrahamic covenant as « the covenant of circumcision » (*diathēkēn peritomēs*, Acts 7:8), where, according to Jacob Jervell, « it is neither deprecated nor construed as provisional or surpassed »². Nevertheless, most commentators indicate that Luke emphasizes the naming of John and Jesus rather than their circumcision. Although naming and circumcision coincide in the narrative world of the text, the two acts are often treated exegetically as if they were separate events, each conveying a distinct nuance³.

¹ J. GREEN, *The Gospel of Luke*, (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 108.140, emphasizes the piety of the two families.

² J. JERVELL, « The Circumcised Messiah », dans J. JERVELL (dir.), *The Unknown Paul : Essays in Luke-Acts and Early Christian History*, Minneapolis, Augsburg, 1984, p. 142.

³ For a summary of attempts to explain the theological significance of Jesus's circumcision, see R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah : A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Édition augmentée, (ABRL), Doubleday, New York, 1993, p. 432.

THE CIRCUMCISION OF JESUS (LUKE 2:21)

Why Luke would call attention to the name of Jesus is answerable from a variety of Christological perspectives⁴, but there is no immediately obvious rationale for similarly accenting John's name. As Raymond Brown remarked, John the Baptist simply « does not lend himself to the same theological reflections as the incarnate son of God. In other words, much of the theological reflection on this scene comes from general Christology rather than from what Luke actually says⁵. » The question I raise here has less to do with the utility of Christology as an interpretive tool than the point at which Christology should influence exegesis. Joseph Fitzmyer's comments on Luke 2:21 provide a case-in-point.

Fitzmyer presents Luke's reminder that the name of Jesus was « given by the angel before he was conceived in the womb » as evidence of step-parallelism⁶, which he defines elsewhere as « parallelism with one-upmanship », wherein « the Jesus-side always comes off better⁷ ». Although he indicates that John's name is also « heaven-imposed⁸ », two observations support his conclusion that Luke 2:21 lays greater emphasis on the divine origin of Jesus' name : first, a similar comment on the origin of John's name is lacking, and second, « we are not told which parent named Jesus » as we are in John's case⁹. I do not dispute the first observation; but I should like to reframe the second observation as a question : if we are not told which parent named Jesus, then why are we told which parent named John ?

« For the sake of the story », according to Fitzmyer, « we must suppose that the name John was communicated to Elizabeth

⁴ That Luke does not comment on the etymology of Jesus' name as Matthew does is a source of consternation for some commentators, and most duly provide the missing etymology.

⁵ BROWN, *Birth*, p. 432, n. 79.

⁶ J. FITZMYER, *The Gospel of Luke I-IX*, (AB 28), New York, Doubleday, 1981, p. 424.

⁷ FITZMYER, *Luke*, p. 315.

⁸ FITZMYER, *Luke*, p. 419.

⁹ FITZMYER, *Luke*, p. 424.

JEFFREY KEISER

somehow »—but must we ? We may also suppose that either Mary or Joseph named Jesus, but that is not what the text says ; nor does Luke indicate that Zechariah communicated John's name to Elizabeth. The first time Zechariah discloses the content of his visitation to *anyone* in the world of the narrative—including his wife—is when he confirms that his son's name is John. What we appear to have, then, is nothing short of miraculous agreement between Elizabeth's will and the angel's promise. Such a scene calls for theological reflection on John's name no less than Luke 2:21 calls for theological reflection on the name of Jesus, and since the content of such reflection can scarcely take a Christological turn as long as the two accounts are held in balance, one must remain at the level of exegesis until the innertextual and intertextual relationships are sorted out and clarified.

This process is complicated by a common assumption that Luke employed Old Testament type-scenes in the composition of his gospel. Comparing the promise of John's birth with the promise of Jesus' birth and other annunciation stories, for example, Brown concluded that « the stereotyped details in which Luke repeats the pattern need little further commentary¹⁰. » Once again I do not dispute the general utility of type-scenes, but when the net effect of appealing to type-scenes to explain a given passage is actually to close off further inquiry, I become uneasy. So I should like to pose a question and attempt to answer it by looking more closely at the innertextual and intertextual fabric of Luke's story. The question runs as follows : if Luke used the promise scenes in Genesis as his primary literary model, what criteria might be employed to distinguish his usage from the general pattern ?

Luke and Genesis

Although Luke 1:59-60 and Luke 2:21 take different literary forms, each in its own way points back to respective promises

¹⁰ BROWN, *Birth*, p. 296.

THE CIRCUMCISION OF JESUS (LUKE 2:21)

given to Zechariah and Mary. Verbal agreement in both density and word order between Luke 1:13 and Genesis 17:19 suggest a parallel between Zechariah and Abraham¹¹. Similarly, comparison of Luke 1:30-31 and Genesis 16:11 suggests parallels between Mary and Hagar. Although the Zechariah-Abraham connection is also evident, for example, in Luke's characterization of Zechariah and his barren wife as « old and advanced in years » (Luke 1:7 ; cf. Gen 17:11), few commentators have noted analogous associations between Mary and Hagar¹². Here too the bulk of tradition and mariological piety have eclipsed the logic of the narrative.

Admittedly, Hagar would seem to be an unlikely literary model for the mother of Jesus. Mary's description of herself as a bondswoman (*doulē*, 1:38; *doulēs*, 1:48) and reference to her lowliness (*tapeinōsin*, 1:48) fit the profile of Hannah in 1 Kingdoms 1:11, and the Magnificat closely resembles Hannah's Song in 1 Kingdoms 2:1–10¹³. But Hagar has a few points in her favour : she too is a servant (though a *paidiskē* rather than a *doulē*) ; she too is visited by an angel and promised a son in her

¹¹ BROWN, *Birth*, p. 268-269. BROWN also notes Lukan parallels with the story of Hannah in 1 Samuel.

¹² The connection has been noted by M. WILCOX, « The Promise of the 'Seed' in the New Testament and the Targumim, » *Journal for the Study of the New Testament* 5 (1979), p. 11. WILCOX hypothesizes that the name Ishmael may have been abbreviated to ΙΣ in LXX manuscripts, suggesting a connection with Jesus and perhaps even the abbreviation of Jesus' name to ΙΣ. BROWN, *Birth*, p. 292-298, follows up a discussion of OT parallels to the annunciation of John the Baptizer by comparing the annunciation of Jesus' birth with that of John and other OT annunciation stories. BROWN concludes that « the stereotyped details in which Luke repeats the pattern need little further commentary » (p. 296). In succeeding subsections entitled « The Portrait of Mary as Handmaid (1:38) » (p. 316-319) and « Mary and Old Testament Symbolism ? » (p. 319-328), BROWN provides further insight into the biblical influences in Luke's portrayal of Mary, yet without mentioning Hagar as a potential literary model.

¹³ On the possibility that Luke added 1:48 to a pre-existing hymn, see FITZMYER, *Luke*, p. 360-361 ; BROWN, *Birth*, p. 356-357, 360-361 ; D.L. BOCK, *Luke*, (Baker Exegetical Commentaries 3/1), Grand Rapids, Baker, 1994, p. 162.

JEFFREY KEISER

lowliness (*tapeinōsei*, Gen 16:11) ; and, unlike Hannah but like Mary, she is not a barren woman whose womb is miraculously opened.

Hagar despises Sarah after the birth of Ishmael, inciting Sarah's anger and inviting enmity. Hagar's scorn apparently carries over to the next generation, when Sarah observes Ishmael « sporting » (*paizonta*) with Isaac (Gen 21:9). The Apostle Paul suggests that Ishmael « persecuted » Isaac (*ediōken*, Gal 4:29), but whatever Ishmael did, it prompted Sarah to demand that Abraham cast out Hagar and her son in what amounts to a death sentence for both of them—Abraham's first near-sacrifice. The story is familiar, though less famous than the *Akedah* : the Angel of the Lord rescues Hagar and her son, promising to multiply her descendants beyond counting (Gen 16:10), a promise that is later reiterated in different form and greater detail to Abraham : « Concerning Ishmael I have heard you ; I have blessed him, and I will increase and multiply him exceedingly ; he shall become the father of twelve nations (*ethnē*), and I shall make him a great nation (*ethnos*) » (Gen 17:20).

Ishmael shall become the father of twelve nations, but to Isaac belongs the covenant. If Elizabeth represents Luke's variation on the theme of Sarah, and Mary represents Luke's variation on the theme of Hagar, extending these variations to their logical conclusion lands John in the role of Isaac and Jesus in the role of Ishmael. However strange this conclusion may seem, it carries certain theological weight : not only does it reserve the covenant of circumcision to « Isaac » and his descendants, it also provides a scriptural *and* Christological warrant for a distinctly Gentile mission—the promise originally given to Abraham concerning Hagar's son is fulfilled in Jesus, the new « Ishmael ».

When Mary arrives at Elizabeth's home, Elizabeth mentions that the infant John « leaped for joy » (*eskirtēsen en agalliasei*, Luke 1:44) in her womb—presumably sensing the presence of his

THE CIRCUMCISION OF JESUS (LUKE 2:21)

younger cousin. Fitzmyer has pointed to Genesis 25:22-23 as a precedent for Luke's use of the verb *skirtaō* in this scene¹⁴ :

But the children leaped (*eskirtōn*) within her ; and she said, « if this will be so with me, why should this happen to me ? And she went to ask of the Lord. And the Lord said to her, « two *ethnē* are in your womb, and two peoples shall be separated from your womb ; one people shall excel over the other, and the elder shall serve the younger. »

Might the image of *intra*-uterine rivalry in Genesis 25:23 have played an important role in shaping Luke's image of *inter*-uterine fraternity ? If so, then the intertextual fabric of Luke's narrative becomes considerably more complicated, connecting John to Isaac and Esau and Jesus to Ishmael and Jacob.

***Jubilees* and Genesis**

The conflicting typologies woven into Luke's infancy narrative can be partially sorted out by looking at the extent to which his literary variations on the theme of conflict both depend upon and depart from more or less standard portraits of Ishmael and Esau as rogues and rejects, nascent already in the Torah and the prophets and amplified to a considerable degree in certain texts from the late Second Temple period. Commenting on the law of circumcision, *The Book of Jubilees* places the following account of Ishmael and Esau in the mouth of God :

This law is for all the eternal generations and there is no circumcising of days and there is no passing of a single day beyond eight days because it is an eternal ordinance ordained and written in the heavenly tablets. [...] And you command the sons of Israel and let them keep this sign of the covenant for their generations and for an eternal ordinance. And they will not be uprooted from the land because the commandment was ordained for the covenant so that they might keep it forever for all of the children of Israel. *For the LORD did not draw Ishmael and his sons and his brothers and Esau near to himself, and*

¹⁴ FITZMYER, *Luke*, 358; cf. F. BOVON, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, (Hermeneia); Minneapolis, Fortress, 2002, p. 58 n.36

JEFFREY KEISER

*he did not elect them because they are the sons of Abraham, for he knew them. But he chose Israel that they might be a people for himself (Jub. 15.25, 28–30, my italics)*¹⁵.

A similar view is expressed in *4 Ezra*, originally composed roughly contemporaneously with the Gospel of Luke. *4 Ezra* has the following to say about God's covenant with Abraham :

You made with him an everlasting covenant, and promised him that you would never forsake his descendants ; *and you gave to him Isaac, and to Isaac you gave Jacob and Esau. And you set apart Jacob for yourself, but Esau you rejected* ; and Jacob became a great multitude (*4 Ezra* 3:12–17)¹⁶.

Ishmael is conspicuously absent here, and Esau appears only as the one whom God rejected ; they are synecdoches for the *ethnē*—overlooked and unloved. In this respect texts such as *Jubilees* and *4 Ezra* take their cues from the Torah and the prophets. Yet in the charged political and religious environment of the late Second Temple period, indications of strife amidst Abraham's « seed » were taken to near-graphic levels on more than one occasion. *Jubilees* so intensifies the conflict between Esau and Jacob that the elder of the two is portrayed as angry, depraved, and vengeful to the bitter end, when he meets his death at the point of an arrow shot from his own brother's bow (*Jub.* 38.2–3 ; cf *T. Jud.* 9.3). If Esau and Jacob signify two peoples in *Jubilees*, as in Genesis, all hope for their reconciliation seems to have dissolved into an expectation of swift and certain judgment on Esau. Luke's irenic tale contrasts sharply with this image. Yet such exceedingly eristic variations are rare enough in the extant literature to ask whether Luke's contrapuntal can be profitably understood as a critical response to *Jubilees* or an independent reformulation of the biblical texts themselves.

¹⁵ O. WINTERMUTE, traduit dans J. CHARLESWORTH (dir.), *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York, Doubleday, 1985, p. 87.

¹⁶ B. METZGER, traduit dans CHARLESWORTH, *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, p. 528 (my italics).

THE CIRCUMCISION OF JESUS (LUKE 2:21)

A recent monograph by James M. Scott focusing on the variant Table of Nations tradition found in *Jubilees* 8–9 (cf. Genesis 10 ; 1 Chron 1) includes a chapter on Luke-Acts, wherein Scott argues that *Jubilees* served as a source for Luke's genealogy of Jesus and conceptual *mappamundi* as reconstructed from Acts¹⁷. Scott sets out to provide « a case study in the reception of the so-called 'OT Pseudepigrapha' in early Christianity¹⁸ », but the results with respect to Luke-Acts are disappointing. Only a footnote acknowledges the possibility that Luke's genealogy is derived more or less *en bloc* from a pre-Lukan source, which weakens his argument for the influence of *Jubilees* elsewhere in Luke-Acts. Scott further wavers between categorical assertions that Luke used *Jubilees* and qualified claims to the effect that Luke may have been acquainted with traditions found in *Jubilees*, often giving greater weight than is warranted to indications that the authors of later Christian writings were aware of both Acts and *Jubilees*. In still other cases, the evidence presented need only indicate Luke's use of biblical Table of Nations texts.

That Luke was conversant with *Jubilees* remains a possibility ; however, Luke's most plausible point of contact with the history of interpretation I have just sketched will likely have been the Apostle Paul. In light of critical re-evaluations of the putative relationship between Luke-Acts and the Pauline corpus¹⁹, I shall proceed on the premise that Luke knew at least some of Paul's letters and, consequently, that Luke's infancy narrative can be profitably understood as a counterpoint to certain controversial themes in Paul's letters. I shall consider the following related hypotheses :

¹⁷ J. SCOTT, *Geography in Early Judaism and Christianity: The Book of Jubilees*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, ch. 44.

¹⁸ SCOTT, *Geography*, 3.

¹⁹ J. JERVELL, « Paul in the Acts of the Apostles: Tradition, History, Theology », dans JERVELL, *The Unknown Paul*, p. 69-76 ; W. WALKER, Jr. « Acts and the Pauline Corpus Reconsidered », *Journal for the Study of the New Testament* 24 (1985), p. 3-23 ; J. BEKER, « Luke's Paul as the Legacy of Paul », *SBL Seminar Papers* 32, Washington, Scholars, 1993, p. 511-519.

- 1) Luke's distinctive account of Jesus' eighth-day circumcision is reasonably explicable as a critical response, in dialogical relationship to scripture, to major hermeneutical issues and questions left unanswered by Paul.
- 2) The concurrence of similar motifs in Galatians 3–4, Romans 9:1-13, and Luke 1–2 is sufficient to posit a non-coincidental theological relationship between the two Pauline letters and Luke 1–2.
- 3) Certain peculiarities in the intertextual fabric of Luke's narrative are plausibly interpretable as narratological reformulations of Pauline theologoumena.

Paul and Genesis

Even for Luke, the word « tradition » (*paradosis* and its verbal cognate *paradidōmi*), probably does not yet carry the kind of inertia that would merit translation with a capital « T », whereas Paul himself mentions a certain excessive protectiveness for what he calls, in the plural, « the traditions of my fathers » (*tōv patrikōn mou paradoseōn*, Gal 1:14). Circumcision and a distinctive claim to genealogical descent from Abraham—through Isaac and Jacob—were clearly among the more important of these traditions. That the biblical origins of these specific traditions are traceable to the divine covenant with Abraham « and his seed » in Genesis 17 is a fact of which Luke, no less than Paul, was surely well aware, but it is Paul who gives us the earliest sustained reflection on this covenant from an explicitly Christian perspective.

In Galatians 4:21–5:1, Paul interprets Hagar, Sarah, and their respective sons as two covenants : one « according to the flesh »,

THE CIRCUMCISION OF JESUS (LUKE 2:21)

which Paul relates to the Sinai covenant, and another « through the promise ». These two covenants are further symbolized by two cities : the « present Jerusalem », which is in slavery with her children, and the « Jerusalem above », which is free. From this emerges the conclusion that Isaac represents freedom from the law, while Ishmael represents enslavement to the law—epitomized in both cases by circumcision. Paul concludes by citing Sarah’s words to Abraham in Genesis 21:10 : « But what does the scripture say ? ‘Cast out the bondwoman and her son, for the son of the bondwoman shall not inherit with the son of the free.’ Therefore, brethren, we are not children of the bondwoman, but of the free woman » (Gal 4:30–31).

The underlying issue in Galatia does not seem to be whether Gentiles should or should not become Jews « in the flesh », but whether circumcision « in the flesh » possesses covenantal significance for Gentiles consequent upon their newfound faith in Christ, whereas formerly it did not. Paul’s response is emphatic: ABSOLUTELY NOT ; in fact there are TWO covenants : one « according to the flesh » and another « through the promise », which can be reasonably paraphrased as « through the spirit ». Paul goes to great lengths to demonstrate that admittance to this spiritual covenant is determined by faith irrespective of foreskin. Gentiles need not be circumcised, while circumcised Jews have no advantage over their uncircumcised neighbours »—for in Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision counts for anything » (Gal 5:6).

Paul reiterates his distinction between « flesh » and « promise » in his letter to the Romans, where he asserts that not all descendants of Abraham are heirs to the promise, but only the « seed » of Isaac (Rom 9:8). He further extends the argument by introducing a matrix of biblical allusions and citations that recall the struggle of Isaac’s twin sons in Rebekah’s womb (Rom 9:10–11 ; cf. Gen 25:22), the interpretation of that struggle within the context of Genesis (Rom 9:12, cf. Gen 25:23), God’s love for Jacob, and God’s hatred of Esau (Rom 9:13). The immediate

JEFFREY KEISER

context for this matrix is Paul's assertion that « not all who are from Israel are Israel » (*ou gar pantes hoi ex Israēl houtoi Israēl*, Rom 9:6), which most translations logically gloss in such a way as to indicate that the boundaries of « Israel » are neither limited by nor coextensive with the genealogical descendants of Jacob.

The point of Paul's exegetical exercise is to demonstrate that God chooses whom God wills to choose, with the corollary conclusion that not all of Paul's « kinspeople according to the flesh » (*tōn suggenōn mou kata sarka*) appear to be heirs to the promise. Paul holds out hope « that a partial hardening has happened to Israel until the fullness of the Gentiles has come in » (Rom 11:25), but for the time being some descendants of Jacob are ironically *more like Esau* in that God appears to have rejected them. Yet to these belong « the adoption, the glory, the covenants, the giving of the Law, the worship, the promises » ; and from them comes « Christ according to the flesh » (*ex hōn ho Christos to kata sarka*, Rom 9:3-6).

Paul never dispenses completely with the flesh though he consistently gives preference to the spirit. Where the two are opposed he anticipates reconciliation but never indicates a mechanism by which such reconciliation might occur. On the contrary, he reinscribes enmity between Ishmael and Isaac, Esau and Jacob, elder and younger. Moreover his *indifference* to « Christ according to the flesh » seems to be inconsistent with his *insistence* that Christ is the promised « seed » of Abraham. To quote Jon Levenson :

In the hands of Paul, a person whose influence on the subsequent Christian tradition is difficult to overemphasize, the identification of Jesus and Isaac assumed an especially forceful meaning and far-reaching statement. In one Pauline formulation, verses that in their biblical context refer with utter clarity to Isaac were reconceived as referring to Jesus exclusively²⁰.

²⁰ J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son : The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 218.

THE CIRCUMCISION OF JESUS (LUKE 2:21)

Let us imagine, for a moment, that Paul's identification of Christ as sole heir to the divine promises posed something of a problem for Luke, who (like the Bereans) « searched the scriptures » and therefore knew as well as Paul that God's covenant with Abraham and his descendants was « an eternal covenant » (*eis diathēkēn aiōnion*, Gen 17:7) and, further, that circumcision is enjoined upon both Abraham *and* his seed, regardless of who that might be or whether one interprets *sperma* as a singular or plural noun. From this perspective, Paul's subordination of « flesh » to « promise » (or « spirit »), together with his indication that circumcision is irrelevant to being « in Christ », could be taken to imply that Jesus' circumcision is unimportant and, as a logical corollary, that *even Jewish* believers need no longer circumcise their sons. Luke was evidently aware of this possibility when he had James and « the elders » of Jerusalem address the following words to Paul :

you see, brother, how many thousands of believers there are among the Judeans ; and they are all guardians of the Law. But they have heard about you, that you teach all the Jews living among the Gentiles to forsake Moses, saying not to circumcise their children nor to follow the customs (Acts 21:20–21).

Paul nowhere claims that Jesus was uncircumcised, to be sure, but his *indifference* provides a plausible motivation for Luke to mention that Jesus was circumcised on the eighth day.

Conclusion

Luke's infancy narrative reproduces the parallelism with which Genesis tells the stories of Sarah and Hagar ; both Genesis and the Gospel of Luke tell a tale of two mothers, two promises, two sons, two circumcisions, and two namings. What were originally stories of conflict in Genesis and its early *Wirkungsgeschichte* become, in Luke's Gospel, stories of reconciliation. Whereas Hagar despised Sarah, Mary rushes to greet Elizabeth. Whereas Sarah demanded that Abraham drive Hagar and Ishmael into the desert, Elizabeth blesses Mary and the child in her womb.

JEFFREY KEISER

Whereas the twins Esau and Jacob struggled against each other in their mother's womb, the infant John leaps for joy at the nearness of Jesus. Each of these archetypal stories involves a promise or prophecy concerning the future of the *ethnē*. Although Paul sees this future clearly enough, he sees only a mystery in the reluctance of many of his own people to embrace his Christ. His efforts to explain this mystery reflect exegetical trends that surface elsewhere in texts such as *Jubilees* and *4 Ezra*. Unique to Paul, however, is his indifference toward circumcision. This combination of conflict and indifference sets the stage for Luke's story of reconciliation in difference, wherein Luke reflects narratologically on the theme of Abraham's «-seed-» and the status of the nations vis-à-vis the covenant of circumcision.

Résumé

Constatant que Luc est le seul évangéliste à rapporter la circoncision de Jésus, cet article étudie certains liens qui existent entre Luc et les récits de Genèse (LXX). Il en ressort que, contrairement au traitement qui est réservé au thème de la descendance abrahamique dans le Livre des Jubilées, chez Paul et [dans](#) la littérature judéo-chrétienne primitive, Luc proposait un récit de réconciliation, porté par les figures de Jésus et du Baptiste.

Abstract

Among ancient gospels only the Gospel of Luke reports Jesus' circumcision. This observation is the starting point for an analysis of Luke's use of texts and *topoi* from Genesis (LXX). Particular attention is given to Luke's parallel accounts of the promise, circumcision, and naming of John the Baptist and Jesus as marked sites of intertextuality. Luke's narrative unfolds a tale of reconciliation, in dialogical relationship to Genesis, that serves as a counterpoint to variations on the theme of Abraham's seed found elsewhere in early Jewish and Christian literature, including the Book of Jubilees and the letters of the Apostle Paul.

L'enfance apocryphe de Jésus

Par Chrystian Boyer *

Que savons-nous des années de jeunesse de Jésus ? À peu près rien. Les évangiles de Matthieu et de Luc comportent des passages appelés « évangiles de l'enfance », relatant les circonstances entourant la naissance de Jésus, mais seul Luc rapporte un épisode se déroulant avant la vie adulte et publique de Jésus, le récit de la sainte famille montée à Jérusalem à l'occasion de la Pâque et qui est étonnée de retrouver le petit Jésus de douze ans discutant allègrement avec les maîtres du temple de Jérusalem. Ensuite, Luc indique que la famille de Jésus retourna à Nazareth et que Jésus « était soumis » à ses parents et qu'il « croissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et les hommes » (2,41-52). C'est tout ce que les plus anciens évangiles rapportent de la jeunesse de Jésus.

Les premiers chrétiens ont néanmoins imaginé différentes histoires à propos [de](#) cette période de la vie de Jésus que les évangiles survolent trop rapidement. On voit alors apparaître, au cours des siècles suivant la rédaction des évangiles, une littérature à caractère fortement légendaire rapportant différents événements qui auraient eu lieu au cours de ces années obscures de [la vie de](#) Jésus. Outre le motif de l'accomplissement des Écritures, qu'on retrouve déjà fréquemment dans le Nouveau Testament, le motif ayant visiblement guidé l'exploitation des thèmes, souvent issus de la Bible, lors de la composition de la plupart de ces épisodes apocryphes de l'enfance de Jésus est celui qui conditionne le genre littéraire « récit d'enfance », bien connu dans l'Antiquité, et qui vise ici à montrer que Jésus incarnait dès son plus jeune âge tout le potentiel qu'on lui connaîtra plus tard. Ces récits montrent donc un Jésus doté de

* L'auteur est étudiant au doctorat en sciences des religions à l'université du Québec à Montréal.

pouvoirs fantastiques et répondent à la curiosité populaire. Les pages qui suivent en présentent quelques-uns.

L'Évangile de l'enfance de Jésus selon le *Pseudo-Matthieu*

On retrouve quelques récits sur l'enfance de Jésus dans un évangile apocryphe intitulé *l'Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu*. Jésus y fait des miracles dès sa naissance. Dans un récit inspiré du *Protévangile de Jacques*, un apocryphe qui reprend librement les récits canoniques de la naissance de Jésus, la main d'une sage-femme qui voulait vérifier si Marie était restée vierge même après avoir accouché devient complètement desséchée après avoir procédé à la vérification. Marie dit alors à la sage-femme, en désignant l'enfant Jésus : « Approche-toi de lui et il te guérira ». La sage-femme n'a alors qu'à effleurer les langes de Jésus pour que sa main soit aussitôt guérie. En partant, la sage-femme « se mit à crier et à raconter les miracles qu'elle avait vus » (*Pseudo-Mt* 13,3-5).

Plus loin dans le texte, alors que la famille de Jésus doit fuir le roi Hérode et qu'elle est en route vers l'Égypte, le petit Jésus, qui n'a pas encore deux ans, apprivoise tous les lions, léopards et autres bêtes sauvages rencontrés en chemin, leur faisant même porter les bagages de sa famille ! Un jour, celle-ci décide de faire halte près d'une grotte, mais voilà que de dangereux dragons en surgissent soudainement. Le petit Jésus, leur tenant tête, les soumet rapidement et ils se mettent aussitôt à l'adorer. Jésus ayant ensuite décidé de marcher aux côtés des dragons afin de les empêcher de nuire à quiconque, Marie et Joseph expriment leur crainte que ces monstres ne finissent par blesser leur enfant. Mais Jésus rassure ses parents : « Ne me regardez pas comme un petit enfant, leur dit-il, car j'ai toujours été un homme mûr » (*Pseudo-Mt* 18-19).

Lors d'une autre halte, Marie eut envie de goûter les fruits du palmier à l'ombre duquel elle s'était assise. Joseph cherchait plutôt à remplir d'eau ses outres vides. Jésus, assis sur les

L'ENFANCE APOCRYPHE DE JÉSUS

genoux de sa mère, s'écria donc, en direction du palmier : « Arbre, incline-toi et restaure ma mère de tes fruits... Et fais jaillir de tes racines les sources cachées et que de l'eau à notre satiété en coule » (*Pseudo-Mt* 20,1-2). Le palmier obéit aussitôt et se courba afin de permettre à Marie de cueillir de ses fruits. On mangea à satiété et les outres furent remplies. Jésus, voyant que le palmier restait incliné, dut même insister pour qu'il se redresse.

L'ouvrage se termine par un récit racontant comment la sainte famille arriva enfin en Égypte, après que Jésus lui eut fait franchir par miracle en une seule journée la distance de trente jours de marche. Ne sachant pas où loger, la famille de Jésus se rendit dans un temple et, lorsque les statues de divinités égyptiennes aperçurent le jeune Jésus au bras de sa mère, elles se prosternèrent devant lui. Le gouverneur de l'Égypte, informé de ce qui s'était passé, se rendit sur les lieux et voyant tous les dieux égyptiens prosternés devant Jésus, ~~il~~ fit de même. S'adressant ensuite à son armée et à son entourage, il les exhorta ~~à se~~ prosterner eux aussi devant Jésus, car « si nous ne faisons pas... ce que nous voyons nos dieux en train de faire, nous risquerons de provoquer son indignation et nous périrons tous, comme cela est arrivé au Pharaon [à l'époque de Moïse] » (*Pseudo-Mt* 22-24).

L'Histoire de l'enfance de Jésus selon le *Pseudo-Thomas*

D'autres traditions sur la jeunesse de Jésus se retrouvent dans l'*Histoire de l'enfance du Pseudo-Thomas*, où le petit Jésus, âgé de cinq à huit ans, se comporte comme un petit garnement et abuse sans vergogne de ses pouvoirs. L'ouvrage s'ouvre sur un récit mettant en scène le petit Jésus accompagné d'autres enfants, s'amusant près d'un ruisseau à modeler des petits oiseaux en argile. Mais c'était un jour de sabbat et un pharisien pointilleux se rend auprès de Joseph afin de lui rappeler que son fils devrait observer le repos. Jésus frappe alors des mains et donne vie aux oiseaux d'argile, qui s'envolent aussitôt (*Hist Enf Jésus* 2).

CHRYSSTIAN BOYER

Ce petit Jésus tout puissant n'est pas seulement espiègle, il est aussi vengeur. Lorsque le fils d'un scribe eut asséché à l'aide d'une branche la petite flaque d'eau avec laquelle Jésus s'amusait, Jésus lança une formule de malédiction et c'est au tour du petit garçon de se dessécher. Ou lorsqu'un enfant heurta par inadvertance le petit Jésus qui marchait en sens contraire, Jésus le maudit et l'enfant tomba aussitôt raide mort ! Les gens du voisinage se plainquirent du comportement de Jésus auprès de Joseph, son père, en le suppliant : « apprends-lui à bénir et non à maudire ! » Jésus, furieux, les maudit eux aussi et ils devinrent tous aveugles (*Hist Enf Jésus* 3-5).

Impossible de faire entendre raison à ce petit délinquant, malgré les tentatives du pauvre Joseph. Un maître courageux nommé Zachée proposa à Joseph d'instruire lui-même le petit Jésus et de lui enseigner « à aimer ses camarades et à honorer ses personnes âgées ». Mais Jésus, arrogant, lui répond : « Avant que tu sois né, moi, j'étais là ». Zachée parvint tout de même à emmener Jésus à l'école, mais c'est bientôt Jésus qui se met à enseigner aux les autres élèves en faisant étalage de ses connaissances, devant un maître abattu : « Moi, un vieillard, j'ai été vaincu par un enfant- ». Après avoir ainsi ridiculisé son maître, Jésus éclate de rire et rend la vue à ceux qu'il avait rendus aveugles. « Et personne n'osa plus l'irriter », dit le texte (*Hist Enf Jésus* 6-8).

Les pouvoirs du petit Jésus sont sans limites. Un jour, alors que Jésus et d'autres enfants jouaient sur un toit, un des petits garçons fit une chute mortelle. Lorsque les parents de l'enfant arrivèrent, seul Jésus était resté sur les lieux et ils crurent qu'il était la cause du drame. Injustement accusé, Jésus descendit du toit et demanda à l'enfant mort : « Est-ce moi qui t'ai fait tomber ? ». Le garçon se releva et répondit : « Non, mon Seigneur » (*Hist Enf Jésus* 9). Les parents n'en croyaient pas leurs yeux.

Le petit Jésus peut donc utiliser ses pouvoirs pour faire le bien. En *Hist Enf Jésus* 16, on le voit guérir son frère Jacques après

L'ENFANCE APOCRYPHE DE JÉSUS

qu'il eut été mordu par un serpent. Mais le petit Jésus est généralement une menace pour son entourage, comme on le voit encore dans cet autre épisode au cours duquel Jésus est à nouveau confié à un maître. Joseph avait appris à Jésus le métier de charpentier, mais il voulut que Jésus ne demeurât pas illettré. Lorsqu'un maître voulut que Jésus récitât l'alphabet, Jésus lui demanda plutôt de faire preuve de son savoir en lui expliquant d'abord ce que signifie le nom des lettres de l'alphabet. Le maître s'impatienta et voulut corriger le petit insolent en le frappant ; bien sûr, le maître mourut sur le coup. Les parents de Jésus décidèrent alors de garder Jésus à la maison, « afin que ceux qui le frappaient ne meurent pas » (*Hist Enf Jésus* 13-14).

L'ouvrage se termine par une reprise à peu près mot pour mot du récit lucanien de Jésus discutant avec les docteurs du temple (2,41-52), augmenté du contenu de la discussion où l'on apprend que Jésus « reprenait les prêtres et leur expliquait les paraboles des prophètes et les symboles cachés, ainsi que les difficultés qui étaient dans la Loi » (*Hist Enf Jésus* 19).

La Vie de Jésus en arabe

On retrouve encore plusieurs traditions concernant la jeunesse de Jésus dans un autre évangile apocryphe appelé la *Vie de Jésus en arabe*, qui dresse le portrait d'un petit Jésus qui abuse encore de ses pouvoirs par simple caprice ou pour faire reconnaître sa supériorité. L'ouvrage rapporte qu'on aurait retrouvé un livre ayant appartenu au grand prêtre Caïphe, dans lequel il était rapporté que Jésus, alors qu'il n'avait qu'un an, se mit à parler et dit à sa mère : « Ô Marie, je suis Jésus, le Fils de Dieu que tu as enfanté comme Gabriel te l'a annoncé. Mon Père m'a envoyé pour sauver le monde » (*Vie Jésus Ar* 36).

La *Vie de Jésus en arabe* reprend parfois les récits d'autres apocryphes en les amplifiant. Par exemple, le récit de l'*Histoire de l'enfance du Pseudo-Thomas* au cours duquel Jésus est accusé d'avoir poussé un camarade du haut d'un toit devient ici

CHRYSSTIAN BOYER

l'occasion d'une arrestation du petit Jésus, accusé de meurtre, puis conduit devant le gouverneur pour être condamné à mort (*Vie Jésus Ar 42*). Et ce n'est plus simplement des petits oiseaux d'argile que le petit Jésus fait s'envoler, mais c'est à toutes sortes de figurines, ânes et boeufs, qu'il redonne vie, les faisant marcher, courir et manger de l'orge et de la paille ; ses camarades, fortement étonnés, se demandent s'il est « le fils du Créateur », mais lorsqu'ils en parlent à leurs parents, ces derniers leur interdisent dorénavant de fréquenter Jésus, « car c'est un magicien » (*Vie Jésus Ar 34*).

Un jour, des petits garçons voulant se sauver de ce Jésus « magicien » allèrent se cacher dans un four. Lorsque Jésus demanda aux femmes qui étaient là ce qu'il y avait dans le four, ces dernières, voulant protéger les enfants, voulurent lui faire croire que ce n'était que de chevreaux qui étaient en train de cuire. Jésus métamorphosa alors les enfants en chevreaux qui sortirent du four et qui reconnurent en Jésus leur berger. Après avoir reproché aux femmes de bien illustrer le comportement des fils d'Israël « qui s'emparent de la meilleure partie du troupeau pour irriter le berger », Jésus permit aux enfants de reprendre leur forme normale et, depuis ce jour, « ils ne purent plus le quitter » (*Vie Jésus Ar 39*).

Jésus peut aussi utiliser ses pouvoirs pour aider son père dans le cadre de son métier de charpentier ; Jésus ne fait qu'étendre la main vers le morceau de bois pour que le travail soit fait. Il peut aussi sortir Joseph de l'embarras : ce dernier n'ayant pas réussi, même après deux ans de travail, à fabriquer le trône royal commandé par le roi de Jérusalem, Jésus intervient et d'un geste, le trône devient parfaitement ajusté à la taille du roi (*Vie Jésus Ar 37-38*).

Ailleurs, le jeune Jésus se comporte lui-même comme un monarque. Orné d'une couronne de fleurs, il s'installe sur la route du roi, confortablement assis sur les manteaux de ses camarades, pendant que ces derniers ordonnent aux passants :

L'ENFANCE APOCRYPHE DE JÉSUS

« Venez voir ce que notre roi veut de vous, et saluez-le ! ». À un moment, Jésus eut pitié d'un jeune homme qui passait par là et qui souffrait d'une morsure de serpent ; il le guérit à l'instant même, en lui prédisant qu'il deviendra un jour son disciple. Ce jeune homme avait une quinzaine d'années et s'appelait Simon (*Vie Jésus Ar 40-41*).

Il existe d'autres apocryphes qui rapportent des traditions sur l'enfance de Jésus. Celle qui est la plus cohérente avec la notice de Luc 2,52, selon laquelle Jésus « croissait en sagesse » est à peu près aussi brève que cette dernière et se retrouve dans un apocryphe appelé *Histoire de Joseph le charpentier*, où Jésus lui-même raconte la vie et la mort de son père, et dans lequel il résume ainsi son enfance et sa relation avec ses parents : « Depuis que la Vierge m'avait enfanté, j'étais auprès d'eux dans la complète soumission... J'obéissais à leurs ordres avant même qu'ils les formulent, sans répliquer, car je les aimais beaucoup » (*Hist Joseph Charp 11*). Une enfance exemplaire qui n'a cependant pas plus de valeur historique que les autres enfances apocryphes de Jésus.

Conclusion

Les écrits apocryphes sur l'enfance de Jésus peuvent renseigner sur certains aspects du christianisme primitif et antique, mais ne constituent pas des matériaux assez anciens ni assez fiables pour que l'on puisse en tirer quoi que ce soit concernant Jésus lui-même. Il est cependant possible de reconstituer quelques facettes de la jeunesse de Jésus en procédant par déduction, à partir de ce que l'on sait en général sur la vie des jeunes juifs galiléens de cette époque¹. On peut alors se faire une idée du type d'éducation que Jésus a dû recevoir, de son apprentissage de la religion, etc. Les résultats d'une telle méthode sont évidemment partiels et approximatifs, mais ils restent bien plus

¹ Voir R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, Paris, Grasset, 1960 ; J.P. MEIER, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire*, t. 1, Paris, Cerf, 2004 [1991], y consacre un chapitre.

CHRYSSTIAN BOYER

vraisemblables que les portraits légendaires que dressent les récits apocryphes de l'enfance de Jésus.

Résumé

La littérature apocryphe rapporte différents épisodes imaginés par les premiers chrétiens au sujet de la jeunesse de Jésus, une période à propos de laquelle les évangiles canoniques sont peu loquaces. Cet article présente quelques-uns de ces récits qui mettent en scène un petit Jésus bien étonnant et pas toujours très sage.

Abstract

Apocryphal literature reports various episodes imagined by the first Christians regarding Jesus' youth, a period about which the canonical Gospels are not very voluble. This article presents some of these narratives which display a quite astonishing little Jesus who is not always very wise.

Exégèse augustinienne de Lc 2,1-52

Par Sébastien Falardeau *

P eu d'études, dans la littérature augustinienne, se sont penchées sur la naissance de Jésus et les événements qui l'entourent, selon Lc 2,1-52. L'objectif de notre travail, qui n'est en rien exhaustif, est de montrer que l'exégèse augustinienne de Lc 2,1-52 n'est pas centrée sur Marie et Joseph, mais plutôt sur l'enfant Jésus : les personnages de Marie et Joseph sont abordés de manière indirecte par Augustin, dans le but d'orienter son propos vers la figure du Christ¹ : ce sont donc les aspects christocentrique et sotériologique de la naissance virginale que nous mettrons en relief. En premier lieu, nous étudierons brièvement la maternité de Marie dans quelques *Sermones ad populum* d'Augustin, afin de mieux comprendre le rôle des parents dans la naissance virginale de Jésus, le Fils de Dieu, pour ensuite aborder le récit de Lc 2,1-52 où l'on portera une attention particulière à Marie, Joseph, Siméon et au jeune enfant.

1. *Sermones ad populum*

Dans les *Serm.* 189, 192 et 196, St. Augustin met réellement en valeur la dignité de Marie en soulignant le choix du Christ de s'incarner par le biais d'une femme, lui qui, dans sa Toute-Puissance, aurait pu éviter de le faire (*Serm.* 51,3). Le consentement de Marie à enfanter le Sauveur ne constitue en rien une obligation : il s'agit d'une réponse pleinement consentie, en toute liberté, à la demande respectueuse que lui fait l'Ange du

* L'auteur est étudiant au DESS en santé, spiritualité et bioéthique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

¹ Voir D. E. DOYLE, « Marie, Mère de Dieu », dans M.A. VANNIER (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IV^e-XXI^e siècles*, Paris, Cerf, 2005, p. 933. Y.-M.-J. CONGAR, « Marie et l'Église dans la pensée patristique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 38 (1954), p. 4.

Seigneur de porter le Christ en son sein, par l'« opération de l'Esprit Saint » (*Serm.* 51,10).

La maternité de Marie est aussi liée à sa foi, à un don de soi : librement, elle accueille Dieu. Sous l'action de l'Esprit Saint, elle a conçu l'enfant par la foi, avant même de le porter dans son corps². Par cette maternité admirable selon la chair et selon l'esprit (*Serm.* 189,2 ; 289,2), Marie joue un rôle majeur dans l'histoire du salut, un rôle peut-être même plus grand que celui des patriarches puisque, par son consentement, par sa volonté libre, elle choisit d'accueillir Jésus-Christ, le Sauveur : elle offre ainsi une nouvelle possibilité de salut et de libération à l'être humain³.

2. Lc 2,1-52

2.1 Origines de Jésus : ontologique et anthropologique

C'est dans une étable rustique que l'enfant Jésus est né, symbole chez Augustin de la pauvreté, du dépouillement, de l'humilité, mais aussi lieu du salut, de l'éternité et de l'immortalité : c'est à cette image qu'Augustin fera appel, dans sa prédication, pour rassembler ses brebis perdues (*Ann. in Job* 39). Symbole du salut et de l'éternité, le nouveau-né, dans l'étable, est dépouillé de sa nature divine tout en la revêtant :

il prend le sein, mais il nourrit les anges ; il est enveloppé de langes, mais il nous donne le vêtement de l'immortalité, il est allaité, et en même temps adoré ; pour lui il n'y a pas de place dans l'hôtellerie, mais il s'élève un temple dans le cœur des croyants. Pour fortifier la faiblesse, la force s'affaiblit (*Serm.* 190,4).

² DOYLE, « Marie, Mère de Dieu », p. 933. Voir CONGAR, « Marie et l'Église dans la pensée patristique », p. 6.

³ Voir L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, San Francisco, Ignatius Press, 1999, p. 217-219. H. BARRÉ, « Le culte marial en Afrique après saint Augustin », *Recherches augustiniennes* 13 (1967), p. 300.

EXEGESE AUGUSTINIENNE DE LC 2,1-52

En ce qui concerne la généalogie de Jésus, Augustin s'en tient à ce que les évangélistes Luc et Matthieu rapportent de ses origines : Jésus est bien le Messie annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament, descendant du roi David par sa mère Marie et par Joseph, son père nourricier. Dans l'exégèse de Lc 2,7, l'objectif premier d'Augustin n'est pas de présenter la généalogie de Marie, mais plutôt d'expliquer la prophétie de David qui annonce la venue du Christ dans les Psaumes (*En. in Ps.* 62,1). En soulignant que Jésus s'inscrit dans la lignée de David, Augustin poursuit un double but : d'une part, justifier le titre du Psaume 56,3 de David préfigurant l'écriteau sur la croix « Roi des Juifs » et, de l'autre, appuyer l'annonce prophétique du Sauveur dans les écrits de David en y ajoutant son interprétation de Lc 2,4-5 sur la généalogie de Marie : « Si cette Vierge en effet est issue de la race de David, sortir du sein de cette Vierge, c'est en quelque sorte sortir du sein de David » (*En. in Ps.* 109,16). Dans l'*En. in Ps.* 70,II,10, conformément à Luc, Augustin ancre plus profondément les origines du Christ en faisant remonter sa généalogie, via Marie, jusqu'à Adam. Par ce propos, c'est la dimension de servitude qu'Augustin veut mettre en relief. Bien que sa véritable génération soit transcendante, Jésus est tout de même issu de la race d'Adam, une race asservie au péché : « Le Fils de Dieu prend une chair à cause du pécheur, de l'homme inique, du déserteur, de l'orgueilleux, de ce misérable qui voulait être semblable à Dieu (...) C'était donc de ce premier captif que le Christ est né dans sa condition de servitude » (*En. in Ps.* 70,II,10).

2.2 Joseph, l'époux

Il aurait été surprenant qu'Augustin ignorât la figure de Joseph dans le récit de la naissance (Lc 2,7 ; 2,23 ; 2,48) et de la généalogie du Christ. D'abord, il aurait été impensable, du moins dans la tradition biblique, que Marie n'ait pas d'époux légitime. Elle se devait certainement d'en avoir pour éviter l'opprobre. Augustin, tient donc compte du contexte historique dans lequel les personnages des évangiles évoluent : Joseph est le père de

Jésus en vertu de son union spirituelle et sociale avec Marie et non d'une union charnelle qui, selon Augustin, appartient au registre de la « convoitise » (*Serm.* 51,30).

Par ailleurs, Augustin n'hésite pas à citer les évangiles pour soutenir son argumentation à propos de la paternité de Joseph : « Son père et sa mère admiraient ce qu'on disait de lui » (Lc 2,33) ; « Ses parents se rendaient chaque année à Jérusalem » (Lc 2,41)⁴ et, plus loin : « Pourquoi as-tu agi de la sorte envers nous ? Ton père et moi nous te cherchions dans l'affliction. Ignorez-vous, reprit Jésus, que je dois m'occuper des intérêts de mon Père ? » (Lc 2,48-49). Pour Augustin, ce qui fait de Joseph le père de Jésus, ce n'est pas l'acte sexuel, la chasteté étant supérieure à l'union charnelle, mais plutôt la charité, l'acceptation par amour de l'enfant Jésus⁵. S'agit-il d'une condamnation de la sexualité ? Ce serait faire fausse route que d'imaginer une telle condamnation, parce que le propos d'Augustin se situe ici sur un plan métaphysique, comme nous le verrons à l'instant.

2.3 La naissance virginale, ontologique et anthropologique de Jésus

Pour contrer l'argument de Julien selon lequel l'union des sexes est condamnable et que, par conséquent, la chair de Jésus a été

⁴ *De Nupt. et Concup.* 1, 11, 12.

⁵ C'est aussi pour l'honneur du « sexe masculin » qu'Augustin souligne l'inscription de Joseph dans la descendance de David (*De nupt. et concup.* 1,11,12). En fait, la crainte d'Augustin n'est pas de reléguer la femme au rôle de « sexe secondaire » (car il considère que son rôle est fondamental), mais plutôt qu'à travers la figure de Joseph, le sexe masculin ne soit plus qu'un acteur secondaire. À la lecture de Lc 2,1-52, on pourrait en effet être tenté de ne voir qu'une contribution mineure de Joseph à la venue au monde de Jésus. Quel est son rôle dans la naissance virginale du Christ ? Quelle est l'importance de l'union entre Marie et Joseph pour l'incarnation de Dieu ? En mettant en valeur l'attitude de Joseph face à Marie et à la venue, dans de telles circonstances, de l'enfant, Christ Sauveur, Augustin rend hommage à la fois à Marie et à Joseph, établissant ainsi leur égalité dans l'acceptation de la naissance virginale de Jésus.

EXEGESE AUGUSTINIENNE DE Lc 2,1-52

entachée, Augustin explique, en faisant appel à Lc 2,23 et en s'inspirant d'Ambroise, que la semence ne provient pas de Joseph mais de l'Esprit Saint (*Cont. sec. Jul.* 1,66 ; 4,121). Il s'appuie de nouveau sur Ambroise pour souligner que Jésus est le seul et unique enfant né d'un « enfantement sans souillure inconnu jusqu'alors, [et qui] ait échappé à la contagion de la corruption terrestre » (*Cont. sec. Jul.* 1,66 ; 4,121). Il n'y a donc pas lieu ici d'accuser Augustin de promouvoir l'idée selon laquelle le sexe féminin souillerait l'humanité. Bien que certaines études augustiniennes du XX^e s., répertoriées par E. A. Matter⁶, suggèrent que, pour Augustin, les femmes en général représentent un « sexe secondaire⁷ », les conclusions des recherches de Kari Elisabeth Boerresen et Sylvia Soennecken nous paraissent plus justes : le problème d'Augustin serait plutôt la sexualité humaine en général⁸. Sa perception de la sexualité découle en effet de sa conception théologique du péché originel : pour Augustin, le péché originel se transmet uniquement par l'acte sexuel, d'où sa vision négative de la sexualité, mais dans un cadre qui implique à la fois l'homme et la femme.

Est-ce dans cette perspective qu'Augustin aborde la virginité de Marie en Lc 2,23 ? Il est intéressant de constater que, chez Augustin, la naissance virginale de Lc 2,23 n'est pas vraiment abordée selon l'angle de la souillure du corps, de la continence, de la chasteté ou avec une quelconque connotation négative appliquée à la sexualité féminine. Augustin fait valoir que l'importance de la naissance virginale du Christ se situe dans une perspective ontologique. C'est sur des bases philosophiques qu'Augustin s'appuie pour présenter la virginité de cette conception, car elle lui permet d'expliquer que la naissance du Christ est « hors-série », comme l'écrivait M. Zundel⁹. Augustin veut affirmer la transcendance divine du Christ et, pour cela, il

⁶ E. A. MATTER, « Femmes », dans M.A. VANNIER (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IV^e-XXI^e siècles*, Paris, Cerf, 2005, p. 607-615.

⁷ MATTER, « Femmes », p. 613.

⁸ MATTER, « Femmes », p. 612.

⁹ M. ZUNDEL, *Je est un autre*, Canada, Anne Sigier, 1997, p. 73 et 84.

utilise le fait que sa naissance n'est pas le résultat de l'union charnelle d'une femme et d'un homme. La raison d'être de la naissance virginale est de soustraire Jésus de la logique d'une lignée humaine ininterrompue, soumise à l'engendrement naturel et à la corruption matérielle. En soustrayant l'enfant à une lignée purement humaine, le but d'Augustin est de montrer que Jésus a une existence autre, hors de l'humanité, une existence éternelle, intemporelle et métaphysique¹⁰. Par ailleurs, en soulignant le fait que Jésus est né de Marie, Augustin veut montrer que le Christ s'inscrit aussi dans la génération humaine en tant que Sauveur et Médiateur.

2.4 La double nature et la double soumission du Fils

En s'appuyant sur Lc 2,51-52, Maximinum soutient que, d'un point de vue ontologique, si Jésus est soumis à ses parents, il l'est davantage à l'égard du Père. Ceci l'amène à affirmer l'inégalité de la nature divine de Jésus face au Père, en vertu de sa nature de serviteur. Pour contrer cet argument, l'exégète africain fait lui aussi appel à Lc 2,51-52 pour expliciter en quel sens les chrétiens de l'Église romaine comprennent la double nature et la double soumission de Jésus. C'est en tant que serviteur, en tant qu'enfant, dans son humanité, que Jésus est soumis d'une part à ses parents, Marie et Joseph – en vertu de son obéissance et de sa dépendance affective et intellectuelle vis-à-vis Marie et Joseph – et, d'autre part, à son Père (*Cont. Max. haer.* 1,8 ; *Serm.* 51,19). De ce point de vue, dans l'*Ep.* 170,9, Jésus, de par sa nature humaine, est non seulement inférieur au

¹⁰ Il est peut-être intéressant de souligner qu'en Lc 2,25, Siméon reconnaît le Sauveur dès sa naissance (*Ep.* 140,46; *De Div. Quaest ad Simpl.* 1,14 ; *Serm.* 228,2) : aussi bien « en esprit » que physiquement, en prenant l'enfant Jésus avec ses « mains séniles » ; en Lc 2,29-30, Siméon a vu par les « yeux du cœur » et tenu par les « yeux du corps » l'enfant Sauveur (*Serm.* 277,17). L'exégèse augustiniennne de Lc 2,25.29-30 met donc en relief la figure de Siméon comme témoin de la dimension salvatrice et ontologique du Seigneur Jésus-Christ. La promesse qui lui avait été faite se réalise : Siméon voit le Sauveur avant de mourir (*En. in Ps.* 118,XX,1 ; *De civ. Dei* 8,23).

EXEGESE AUGUSTINIENNE DE LC 2,1-52

Père et à l'Esprit Saint, mais aussi aux anges et surtout à sa véritable nature divine, celle d'être Verbe. En ce sens, selon Augustin : « Il est donc très conforme à la raison de dire que Jésus-Christ homme est moins grand que son Père, et que le même Jésus-Christ Dieu est égal au Père » (*Tract.* 78, 2). Cette double nature est évoquée dans sa dimension de servitude : il s'est incarné dans une chair d'esclave, mais en aucun moment la divinité de l'enfant n'est inférieure, ontologiquement et métaphysiquement, à celle du Père (*Cont. Max. haer.* 2,18,4 ; *En. in Ps.* 101,I,1).

Il est aussi intéressant de noter en Lc 2,48-49 l'évocation soutenue de la double nature et de la double soumission de Jésus, alors âgé de douze ans. L'âge est ici lié à la dimension humaine, car la temporalité n'est qu'une catégorie humaine en vertu de sa mutabilité, tandis que la nature divine de Jésus est intemporelle. À ce moment précis, Jésus est dans le temple en train de discuter avec les docteurs. Rien d'étonnant à ce que les parents s'inquiètent de l'absence de leur fils. La réponse de Jésus en Lc 2,48-49 n'est pas celle de Jésus-homme, mais de Jésus-Dieu, car il agit selon les intérêts de son Père éternel et non de ceux de Joseph. En fait, selon Augustin, le récit biblique indique que Jésus enfant parle à son Père. Ce qui invite le pasteur africain à soutenir une telle interprétation, c'est le lieu où se trouve Jésus : il est non pas dans la maison de ses parents, mais dans la demeure de son Père, le temple du Seigneur (*Serm.* 51,17). Jésus y médite les témoignages du Seigneur et non les sciences proprement humaines des docteurs (*En. in Ps.* 118,XXII,3).

Conclusion

Augustin aborde de façon bien indirecte les personnages de Marie et de Joseph dans le récit de l'enfance de Jésus en Lc 2,1-52. Il n'y a donc pas, chez Augustin, une mariologie ou une joséphologie. Ce récit de Lc 2,1-52 est en premier lieu christocentrique. Que ce soit la généalogie, la naissance virginale, les parents de Jésus ou bien la figure de Siméon,

l'intérêt d'Augustin est d'abord orienté vers la dimension divine et sotériologique de Jésus. Cette contribution sur l'exégèse augustinienne de Lc 2,1-52 se voulait une ébauche, plutôt qu'un travail définitif autour de Marie, de Joseph et de l'enfant Jésus chez Augustin. Pour poursuivre la réflexion, un travail similaire pourrait notamment être fait en ce qui concerne l'exégèse augustinienne de Mt 1,18b-25 et il serait également intéressant d'approfondir, à partir de Lc 2,1-52, la pensée d'Augustin sur l'ontologie et la sotériologie.

Résumé

Cette étude se veut une esquisse du traitement des figures de Marie, Joseph et l'enfant Jésus dans l'exégèse augustinienne de Lc 2,1-52. On constatera que le rôle des parents de Jésus est abordé de manière indirecte par Augustin, son principal objectif étant de mettre en relief les aspects christocentrique et sotériologique de la naissance virginale de Jésus. Il n'y a donc, chez Augustin, ni mariologie, ni Joséphologie, mais plutôt une herméneutique christocentrique du récit de Lc 2,1-52.

Abstract

This article is browsing on the augustinian treatment of the figures of Mary, Joseph and Jesus, in his exegesis of Lc 2,1-52. It appears that Augustine's primary objective is to focus on the christocentric and soteriological aspects of the virgin birth, rather than on the specific roles of Mary and Joseph : his exegesis constitutes a christocentric hermeneutics of Lc 2,1-52.

Marie comme « sujet-récepteur-de-la-Parole-de-Dieu » dans le Coran

*Par Ghizlane Obtel **

Ce que nous proposons de faire dans cet article, c'est tenter de rencontrer le personnage de Marie tel qu'il est présenté et articulé au sein du récit coranique. Plus précisément, il s'agit d'aborder le personnage de Marie comme « sujet-récepteur-de-la-Parole-de-Dieu ». Dans au moins deux versets coraniques (C 4,171 ; 5,45), en effet, Jésus-Christ est présenté comme étant la Parole de Dieu. Dans le Coran, Marie est ainsi un sujet récepteur, porteur et supporteur de la Parole de Dieu. Nous verrons comment.

Notre article se divise en quatre parties. La première porte sur l'explicitation de notre perspective de lecture ; la deuxième aborde le personnage de Marie, sa place dans le récit coranique et ses mouvements rapportés par le Texte jusqu'à sa réception de la Parole ; la troisième concerne une mise en parallèle entre la figure de Marie avec celle de Moïse ; la dernière partie constitue une relecture (un retour interprétatif) de quelques passages à la lumière de ce qui a surgi en cours de route.

Perspective de lecture

Nous abordons le personnage de Marie et le Texte qui le porte, le supporte et l'articule (le Coran) sous un angle psychanalytique (surtout freudien et lacanien). C'est sciemment que nous laissons de côté toutes les interprétations traditionnelles connues et reconnues de ce Texte sacré pour les musulmans. Cet article ne constitue certes pas la première tentative d'approcher le Coran avec une perspective psychanalytique. Plusieurs auteurs ont déjà amorcé des mouvements de lecture en s'appuyant sur une telle

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en sciences des religions à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'université de Montréal.

perspective. Certains, comme Olfa Youssef, tentent de relire le Coran au risque de la psychanalyse¹ ; d'autres, comme Fethi Benslama, tentent de mettre la psychanalyse à l'épreuve de l'islam². Nous ne prendrons position pour aucune de ces deux tentatives, nous inscrivant plutôt dans un autre type d'approche qui tient à éviter de réduire cette rencontre entre le Coran et la psychanalyse à l'une ou à l'autre des deux parties. Dans un *Liminaire* de la revue *Théologiques*, en effet, Alain Gignac et Guy-Robert Saint-Arnaud considéraient la psychanalyse et la théologie comme étant « invitées à se situer l'une et l'autre d'une façon ni exclusive ni complémentaire³ ». Dans la même optique, cet article, en mettant en tension le Coran et la psychanalyse, essaie d'être à l'écoute de ce qui tente de se dire à travers les « lapsus » du Texte coranique : ce qui tente d'émerger à travers les « plis » du récit. Pour ce faire, nous n'allons pas nous baser sur une traduction française en particulier⁴, mais plutôt sur les différentes significations véhiculées par les signifiants dans les versets cités ici : dans leur juxtaposition, leur enchaînement et leur corrélation. Significations que notre lecture tente de laisser émerger et non pas d'imposer d'emblée. Ce faisant, nous essayons d'aller vers le Texte en faisant abstraction, autant que faire se peut, de tout ce qu'en disent les interprétations classiques, ainsi que des lectures contemporaines⁵. Par cette

¹ O. YOUSSEF, *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Paris, Albin Michel, 2007.

² F. BENSLAMA, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier, 2002.

³ A. GIGNAC et G.-R. SAINT-ARNAUD, « Théologie et psychanalyse ? Quels parcours, quelles scansion dans la lecture ? », *Théologiques* 10/2 (2002), p. 9.

⁴ À quelques occasions pourtant, nous prendrons appui sur la traduction des versets coraniques de Michel DOUSSE dans son ouvrage *Marie la musulmane*, Paris, Albin Michel, 2005.

⁵ Nous aurons cependant recours tout au long de cet article à quelques-unes des considérations générales de Dousse, surtout en ce qui a trait à la figure de Marie (par exemple, sa position privilégiée dans le Coran, le parallélisme entre sa figure et celle de Moïse). Nous tenterons toutefois d'être plus attentive aux « lapsus » et « plis » du Texte, qu'aux résultats déjà répertoriés par les autres lectures.

MARIE DANS LE CORAN

« rupture » délibérée avec ces interprétations, nous tentons de partir de loin dans le but de transporter ainsi le Texte vers un lointain lieu : un lieu de rupture éloigné et à l'extrémité de tout ce qui a une connotation de savoir connu et reconnu comme étant garant d'une vérité.

Légitimité de l'approche

Le Coran supporte-t-il une telle lecture ? Plusieurs versets nous semblent en fait l'exiger. Contentons-nous ici de donner deux exemples – concernant le même verset –, sans nous y attarder. Ils appellent d'une manière flagrante le lecteur à s'arrêter, en le renvoyant vers un ailleurs de lui-même et du texte. Ainsi, C 2,2 est un exemple classique de verset dont la structure grammaticale ne permet pas de trancher entre deux significations possibles : L'une dit littéralement : « Il ne fait aucun doute que ce Livre là-bas est un guide pour les pieux » ; alors que l'autre dit littéralement : « Ce Livre là-bas ne contient aucun doute, il est un guide pour les pieux⁶ ». Les interprétations classiques se sont attardées sur ces deux possibles significations et sur ce que chacune implique, par exemple au niveau moral, la question principale étant alors de savoir si l'absence de doute concernait le Livre ou le fait qu'il soit un guide. Cette attention portée vers le « doute » laisse de côté deux autres versants du verset. Ainsi, d'une part, aucune ne s'est arrêtée sur le fait que le Texte dit « ce

⁶ Voir par exemple les interprétations de quatre exégètes, concernant ce verset, sur les pages suivantes : celle de Al-Tabari sur le site : <http://www.atafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=1&tSoraNo=2&tAyahNo=2&tDisplay=yes&Page=1&Size=1> (consultée le 28/01/2008) ; celle de Al-Zamarkachi sur le site : <http://www.atafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=2&tSoraNo=2&tAyahNo=2&tDisplay=yes&Page=1&Size=1> (consultée le 28/01/2008) ; celle de Ibn-Katir sur le site : http://www.atafsir.com/Tafasir.asp?_____?tMadhNo=0&tTafsirNo=7&tSoraNo=2&tAyahNo=2&tDisplay=yes&Page=1&Size=1 (consultée le 28/01/2008) et celle de Al-Razi sur le site : <http://www.atafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=4&tSoraNo=2&tAyahNo=2&tDisplay=yes&Page=1&Size=1> (consultée le 28/01/2008).

Livre là-bas » (*Dalika l'ktabo*), et non pas « ce Livre-ci » (*Hada l'kitabo*) tout en parlant du Coran⁷. C'est-à-dire que le lecteur se trouve devant un livre qui renvoie à un autre livre. Si le Livre dans le verset désigne le Coran, vers quel autre livre renvoie-t-il le lecteur ? D'autre part, comme souligné plus haut, les interprétations passent à côté du fait que le Coran se présente, dans ce verset, comme guide pour les pieux. C'est-à-dire qu'il est un guide seulement pour ceux qui sont *déjà* pieux. Le verset renvoie ainsi le lecteur à lui-même : ce n'est pas la lecture du Coran qui rend pieux. Pour qu'il soit un guide, il faut *déjà* être pieux. Si le Livre renvoie le croyant à lui-même et « s'innocente » ainsi, en partant, d'être un guide vers la piété donnée d'emblée à tous ceux qui le lisent, quelle est donc la source d'inspiration des constructeurs de codes moraux ? En langage lacanien, le Texte nous renvoie directement à investiguer la demande⁸ des moralisateurs, puisqu'il indique clairement que ce n'est pas en le lisant qu'on devient pieux. Pourquoi ferme-t-on ce que le Texte a laissé ouvert ? Nous ne faisons, certes, que soulever ici quelques questions, puisque le propos de cet article est autre... Et pourtant !

La figure de Marie dans le Coran

Marie (*Maryam* en arabe) est un personnage clé dans le Coran. Michel Dousse la considère en effet comme une clé herméneutique, soulignant ainsi le caractère exceptionnel de cette figure⁹ :

⁷ Les exégètes relèvent l'utilisation de « ce Livre là-bas » au lieu de « ce Livre-ci », mais considèrent les deux tournures comme ayant la même signification.

⁸ LAPLANCHE et PONTALIS définissent le *désir* ainsi : « Le désir naît de l'écart entre le besoin et la demande ; il est irréductible au besoin, car il n'est pas dans son principe relation à un objet réel, indépendant du sujet, mais au fantasme ; il est irréductible à la demande, en tant qu'il cherche à s'imposer sans tenir compte du langage et de l'inconscient de l'autre, et exige d'être reconnu absolument par lui », *Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 122.

⁹ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 29.

MARIE DANS LE CORAN

Mais – et le fait est particulièrement significatif – elle est, dans tout le Coran, l'unique femme désignée par son nom. Même Ève, mère de l'humanité, n'y apparaît que comme « épouse d'Adam ». Toutes les autres figures féminines également n'y sont mentionnées qu'en relation à un homme (désigné, lui, par son nom), en référence à leur statut d'épouse, de mère, de fille ou de sœur. Par cette désignation nominale non seulement exceptionnelle mais unique, c'est comme si Maryam récapitulait en sa figure toutes les femmes, à commencer par Ève qui trouve en elle un nom [...]

Maryam est également dans le Coran l'unique femme consacrée à Dieu dès avant sa naissance par sa mère (C 3:35) et l'unique à être saluée avec vénération par les anges eux-mêmes comme deux fois choisie par Dieu « au dessus des femmes des univers » (C 3:42)¹⁰.

Dans le *Hadith*¹¹ également, Marie est considérée comme la femme parfaite et complète (le mot *Kamila* en arabe peut être traduit par ces deux adjectifs). Avant d'aller plus loin, soulignons qu'à elle seule, la figure de Marie constitue un appel significatif pour les musulmans au dialogue interreligieux : elle constitue en effet, à l'intérieur du Texte coranique, un point d'intersection indéniable entre les trois religions monothéistes¹². En effet, le modèle de femme « parfaite et complète » présenté par le Texte coranique pour les musulmans est une femme juive, mère de Jésus-Christ et, ce faisant, mère de tous les chrétiens.

Par ailleurs, il est très intéressant de voir comment les lectures patriarcales du Texte se sont penchées sur le fameux point de

¹⁰ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 14-15.

¹¹ Le *Hadith* est l'ensemble des paroles, des faits et gestes du prophète Mohammad. Il est recueilli et regroupé sous forme de livres de plusieurs volumes. Alors que le Coran fait l'unanimité de tous les musulmans, les Sunnites et les Chiites diffèrent quant aux ouvrages faisant partie du corpus officiellement reconnu du *Hadith*.

¹² Notre but, dans cet article, est d'ouvrir une voie vers un nouveau rapport au Texte au sein de l'islam. Nous n'envisageons pas ici la figure de Marie comme une nouvelle base doctrinale (ou un nouveau paradigme) autour de laquelle amorcer un mouvement de dialogue qui engagerait les trois monothéismes. Nous essayons plutôt de pointer certains aspects du Texte trop souvent négligés par les interprétations classiques. Ainsi, le dialogue dont nous parlons dans cet article, même s'il concerne le christianisme et le judaïsme, reste un point de vue de l'intérieur de l'islam.

dissidence entre les musulmans et les chrétiens, la crucifixion¹³, tout en passant à côté d'une autre figure du Texte, non moins importante, qui ne présente pas, quant à elle, les mêmes dimensions de désunion. Ainsi, comme le souligne Michel Dousse :

Dans le Coran, c'est Marie qui entre dans la dénomination de son fils : « Jésus-fils-de-Marie » (*'Isâ 'bnu Maryam*) comme dans sa titulature : « le Messie-Jésus-fils-de-Marie » et non pas l'inverse (Marie mère de Jésus). Ce premier indice laisse déjà pressentir que le Coran envisage le mystère de Jésus à partir de celui de sa mère et nous verrons comment la figure de Marie y assume une grande part du non-dit concernant son fils¹⁴.

Encore une fois, la question soulevée plus haut, concernant le désir du lecteur souligné par le verset C 2,2, revient ici : si l'on cherche les points de désaccord, on ne relève dans le Texte que les points de désaccord. En langage lacanien, c'est la demande du lecteur qui est mise en question. En effet, les interprétations classiques (patriarcales), plus portées sur le personnage de Jésus-Christ dans le Coran que sur celui de Marie, passent à côté d'autres possibilités d'interprétations qu'offre le récit. C'est ainsi le danger de toute lecture sélective qui est pointé ici, surtout lorsqu'elle prend un caractère institutionnel et se présente comme la *seule* et la *vraie*. Ainsi, le choix du verset C 2,2 se dévoile de plus en plus comme n'étant pas fortuit.

¹³ Le point de dissidence en question concerne un verset en particulier (C 4,157) que les interprétations classiques lisent ainsi : « ... ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais il leur est apparu ainsi... ». Nous verrons cette question plus en détails dans la quatrième partie de cet article.

¹⁴ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 16.

MARIE DANS LE CORAN

Marie comme « sujet-récepteur-de-la-Parole-de-Dieu »

Dans notre tentative de faire la rencontre de la figure de Marie, nous nous attarderons plus précisément sur son mouvement vers Dieu, tel qu'il est présenté dans le Coran (surtout quelques versets des sourates 19 et 3) : avant, pendant et après la réception de sa Parole.

Le mouvement de Marie, tel qu'il se présente dans le Coran, est une marche continuelle vers le mystère et l'inconnu. Un voyage fait de dépouillements, de retraites successives et de coupures avec les liens sociaux et même « religieux » (concernant, par exemple, le code moral admis par l'ensemble de la communauté). La figure de Marie incarne en elle-même ce mouvement de retraite, tout comme la sourate et les versets qui le rapportent : dans les rimes, le rythme et la forme en général. Michel Dousse le relève ainsi :

Alors que la sourate 19 « Maryam » [...] est assonancée de part en part (en *yyan* et *an*, à l'exception des versets 34-40, probablement rapportés ultérieurement), ce qui formellement la clôt sur elle-même en un climat d'intimité et d'intériorité, la sourate 3 « la famille de 'Imran », plus éclatante, ample et solennelle – et qui décline deux cents versets –, ne s'orne de nulle rime ni assonance. Elle est plus déclarative que la dix-neuvième, « exhortatoire » plus que méditative. Cependant, même dans ce cas, les versets consacrés à Maryam, et plus particulièrement encore ceux qui relatent l'annonciation, retrouvent l'intimité secrètement lumineuse de la contemplation.

Si la sourate 19 « Maryam » se distingue par une coloration générale de grande douceur et d'intimité, c'est également celle dans laquelle la désignation de Dieu sous son nom de « Tout-Miséricordieux » (*ar-rahmân*) revient le plus souvent¹⁵.

Dans le récit coranique, Marie se retire d'abord de la « garde » de Zacharie, puis dans le désert et enfin vers un endroit de « coupure ». Trois mouvements de retraite constituent, ainsi, le geste de Marie, précédés et sous-tendus par un autre mouvement, celui de sa mère qui la consacre dès avant sa naissance à Dieu

¹⁵ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 18.

(C 3,35)¹⁶. C'est ainsi que Marie, par cette consécration, grandit dans le temple (dans le Saint des saints). Le verset C 3,37, traduit par Michel Dousse, décrit la situation ainsi :

C'est du plus bel accueil que son Seigneur l'accueillit. Il la fit croître de la plus belle croissance et la confia à Zacharie. À chaque fois qu'il se rendait auprès d'elle dans le Saint des saints (*mihrâb*), Zacharie trouvait, (posée) à ses côtés, (sa) substance (*rizq*). Et lorsqu'il lui disait : « Maryam, d'où cela te vient-il ? » elle répondait (simplement) : « D'auprès de Dieu ! », car Dieu pourvoit (*yarzuqu*) qui Il veut, sans tenir compte¹⁷.

Après cette position de consécration dans laquelle Marie se trouve, dès avant sa naissance, le premier mouvement de retraite, tel que le verset le laisse voir, c'est une in-dépendance substantielle par rapport à celui à qui elle a été confiée par Dieu lui-même : Zacharie. Le contraste est en effet déroutant, puisque c'est Dieu qui la met sous la « garde » de Zacharie, mais voilà que Marie se retrouve dispensée de dépendre de lui pour survivre. Elle le devance même dans son élan vers Dieu, de telle sorte que c'est sa réponse pleine d'abandon et de confiance qui lui inspire la prière qui sera exaucée par l'annonce de la naissance de Jean le Baptiste (C 3,38)¹⁸. C'est aussi au temple, dans le Saint des saints, qu'elle reçoit la première annonce de la Parole de Dieu qui va lui être transmise (C 3,45).

Le deuxième mouvement de retraite de Marie consiste en un auto-isolément de la communauté qui l'a vue grandir. Elle se retire dans le désert (C 19,16), vers un lieu proche de la source de lumière (*Makânan char'kyan*¹⁹). Désormais, un voile la sépare de tous les siens (C 19,17). C'est là que l'Archange Gabriel prend une forme humaine pour lui annoncer pour la

¹⁶ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 35-37.

¹⁷ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 58.

¹⁸ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 60.

¹⁹ Ce mot peut aussi être traduit par « oriental », sauf que son articulation dans le récit laisse voir qu'il ne s'agit pas d'une orientation spatio-temporelle, mais d'un mouvement de rapprochement de Dieu, comme « Lumière source de toute lumière », par exemple en C 24,35.

MARIE DANS LE CORAN

deuxième fois la naissance de Jésus-Christ (C 19,17-21). Après une annonce (trace) auditive, voilà qu'elle est visible : Marie se rapproche de la Parole.

L'Esprit insufflé en elle, enceinte de la Parole de Dieu, c'est un troisième mouvement de retraite qu'elle va effectuer pour donner naissance à Jésus-Christ. Elle s'avance (ou se retire, selon qu'on se place du côté de sa communauté ou de celui vers lequel elle part) vers un lieu coupé. L'expression *makânan qasiyyan*, au verset C 19,22, articule en effet plusieurs significations, dont « un lieu de la coupure » et « un lieu à l'extrémité ». C'est là que la Parole de Dieu (Jésus-Christ) voit le jour.

Après la naissance de Jésus-Christ, Marie va entamer un quatrième mouvement, mais de retour, cette fois. Elle retourne vers sa communauté portant/supportant (*Tah'miluh'*) la Parole de Dieu (C 19,27). Elle est appelée à ne pas parler devant les humains, mais en même temps – et là un autre contraste déroutant apparaît –, elle est appelée à *dire* qu'elle a fait vœu de silence. L'expression *Qouli* peut en effet être traduite par le verbe « dire » à la deuxième personne de l'impératif présent, féminin singulier. Ceci est d'autant plus surprenant, que Zacharie est appelé à *ne pas parler* pendant trois nuits (mais non pas à *dire* qu'il a fait vœu de silence), lorsqu'il reçoit l'annonce de la naissance de Jean le Baptiste. Le retour de Marie vers les siens, relaté en C 19,28-29, soulève des réactions que Michel Dousse nous présente ainsi :

Il s'agit du moment où Maryam, ayant enfanté au désert, fait retour avec Jésus auprès des siens qui la traitent alors de prostituée, l'apostrophant : « Sœur d'Aaron ! » Au lieu de répondre aux insultes (à la façon de Moïse, son frère, s'adressant au peuple), elle se tourne alors vers l'enfant – l'*infans* : celui qui ne peut parler – et se borne à faire vers lui un signe muet. Sa famille, croyant discerner dans cette attitude une façon de se dérober, proteste : « comment parlerions-nous à celui qui n'est encore qu'un enfant au berceau ? » [...]. C'est alors, selon le Coran, que Jésus encore tout enfant prit pour la première fois la parole. Moïse s'était en quelque sorte laissé distraire de l'ordre divin par l'attitude hostile du peuple. Maryam, à l'inverse, selon le Coran, se tait pour laisser la parole

GHIZLANE OBTEL

à l'enfant face à ceux qui insultent sa mère. Le parallélisme est subtil et discret en son évidence. N'oublions pas que, pour le Coran, la sœur de Moïse et la mère de Jésus forment une seule et même figure²⁰.

La description détaillée du geste de Marie dans le Coran, jusqu'à sa réception de la Parole de Dieu et son retour vers les siens, laisse entendre que ce n'est pas seulement Jésus-Christ qui *parle* à la communauté. Sans Marie, en effet, Jésus ne serait pas accueilli dans sa communauté comme juif (comme y appartenant) et sans Jésus-Christ qui parle étant enfant, Marie serait considérée comme une prostituée : quelqu'un qui a enfreint la *Loi patriarcale*. La Parole n'est pas seulement ce qui se dit, mais l'intégralité de ce qui *parle* dans la scène.

Réception de la Parole au féminin et au masculin

Le parallélisme entre Marie et Moïse, souligné par Michel Dousse dans la précédente citation, n'est pas anodin non plus. Alors que toutes les femmes citées dans le Coran le sont en référence à un masculin, tout converge dans le geste de Marie pour faire d'elle la figure de la féminité comme ayant son nom propre. Comme souligné plus haut dans la citation de Dousse, Marie est ainsi la seule femme dans le Coran dont le nom n'est pas annexé à celui d'un homme. Dousse relève cette « transgression » historique délibérée dans la version coranique de présenter Marie comme sœur de Moïse :

Ce qui, de prime abord, peut surprendre voire déconcerter le lecteur non initié à la révélation coranique, c'est le fait que « Maryam » y désigne comme une seule et même personne la fille de 'Imrân – et de ce fait la sœur de Moïse et Aaron – et la mère de Jésus. [...] Cette présentation, qui défie l'histoire de la chronologie, privilégie un autre principe d'organisation, une autre syntaxe des signes dont nous aurons à découvrir la pertinence et la visée. À l'évidence il ne s'agit ni d'une confusion des personnes ni d'une homonymie, mais de l'identification de deux figures se réalisant en Maryam en tant que mère de 'Isa (Jésus). [...] La répétition du même schéma d'identification des deux figures en des

²⁰ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 52.

MARIE DANS LE CORAN

sourates diverses et d'époques différentes ne peut laisser de doute sur son caractère délibérément assumé²¹.

De plus, dans sa confrontation avec les siens, ces derniers essayent de la reléguer à une position de « sœur d'Aaron » et c'est son fils (dont le nom est annexé à celui de sa mère) qui parle pour l'innocenter, se présentant comme serviteur de Dieu (C 19,30) et attribuant ainsi à sa mère un droit à l'existence propre : c'est un au « Nom-de-la-Mère » qui est ici mis de l'avant par le récit. Le fait que le nom de Jésus-Christ soit annexé à celui de sa mère, laisse en effet entendre qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle Loi patriarcale. C'est pourquoi Marie ne parle pas au « Nom-de-son-Fils » : elle ne fait que le pointer ; c'est lui qui parle pour dire qu'il est le fils de sa mère (et non d'un père). Elle renvoie donc vers lui et lui vers elle. C'est un couple inséparable que le récit nous présente : si l'on essaie de lire une figure sans l'autre, l'on perd alors l'essentiel de ce qui tente de se dire, pour retomber dans une vision patriarcale unilatérale. C'est donc une unité non dualiste qui se présente au lecteur²². Ce qui, dans le récit, vient aussi appuyer cette lecture, c'est le parallélisme entre Marie et Moïse. Dans le Coran, ils sont frère et sœur, sans pourtant qu'il soit dit explicitement que Marie est la sœur de Moïse : cela risquerait de la renvoyer à être nommée en annexe à un homme.

Par ailleurs, ce parallélisme revêt une autre facette. Les trois mouvements de retraite de Marie trouvent en effet leurs correspondants dans le mouvement de Moïse lors de sa première réception de la Parole de Dieu (C 20,11) : le premier concerne son adoption par le Pharaon (C 20,39), qui correspond au placement de Marie sous la garde de Zacharie ; le deuxième, sa

²¹ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 19-20.

²² Nous ne sommes pas la première à pointer cette dimension de « couple non-dualiste » qui ne cesse de revenir dans le Coran. Mohamed Ben Haddou, psychanalyste et professeur à l'université Sidi Mohamed Ben Abdellah (Fès, Maroc), vient en effet de soutenir sa thèse doctorale d'État, dans laquelle il propose une théorie, dont le « Moutana » (qui pourrait être traduit par « couple non dualiste ») constitue un concept fondamental et même central.

fuite vers Madian (C 20,20), qui correspond à la première retraite de Marie vers le désert ; le troisième, la retraite de Moïse vers le mont du Sinaï (C 20,11-12), qui correspond à la retraite de Marie vers le lieu de coupure. S'y ajoute le mouvement de la mère de Moïse qui le confie aux soins de Dieu, à son insu, en le jetant dans le Nil (C 20,39), ce qui correspond à la consécration de Marie à Dieu dès avant sa naissance. Même le mouvement de retour vers la communauté (le point de départ), en vue de mettre fin à la servitude des siens (C 26,53-67) trouve sa correspondance dans le mouvement de retour de Marie vers les siens.

À ce stade de notre raisonnement, le récit coranique, avec cette scène de transgressions des lois établies et reconnues par tous, vient remettre en question les fondements mêmes de notre lecture psychanalytique. Aussi, pour rester fidèle à notre démarche et ne pas rabattre l'une des deux parties (le Coran) sur l'autre (la psychanalyse), nous ne considérerons pas que ce qui a surgi de la lecture est négligeable. D'un autre côté, considérer ce qu'avance le Texte comme suffisant pour remettre en question des principes et des notions psychanalytiques reviendrait tout aussi bien à procéder à la même réduction.

La notion du Nom-de-la-Mère, par exemple, surgit comme un vis-à-vis de celle du Nom-du-Père que Lacan a développée. Elle interroge plus particulièrement le versant symbolique de sa théorie que Laplanche et Pontalis présentent ainsi :

[Symbolique :] Terme introduit [...] par J. Lacan qui distingue dans le champ de la psychanalyse trois registres essentiels : le symbolique, l'imaginaire et le réel. Le symbolique désigne l'ordre de phénomènes auxquels la psychanalyse a affaire en tant qu'ils sont structurés comme un langage [...] Prétendre enfermer le sens du terme « symbolique » dans des limites strictes – le définir – serait aller contre la pensée même de Lacan qui se refuse à assigner à un signifiant une liaison fixe avec un signifié [...] le terme est utilisé par Lacan dans deux directions différentes et complémentaires :

MARIE DANS LE CORAN

- a. Pour désigner la *structure* dont les éléments discrets fonctionnent comme des signifiants (modèle linguistique) ou plus généralement le registre auquel appartiennent de telles structures (l'ordre symbolique) ;
- b. Pour désigner la *loi* qui fonde cet ordre : c'est ainsi que Lacan, par le terme de *père symbolique*, ou *Nom-du-Père*, envisage une instance qui n'est pas réductible aux avatars du père réel ou imaginaire et qui promulgue la loi²³.

Lacan considère par ailleurs qu'au niveau symbolique, il y a une dissymétrie qui détermine le vécu oedipien²⁴ chez le garçon et la fille. Il en parle ainsi :

Pourtant, [Freud] n'a jamais cessé d'insister sur la dissymétrie essentielle de l'Œdipe chez l'un et l'autre sexe [...] La raison de la dissymétrie se situe essentiellement au niveau symbolique, qu'elle tient au signifiant. Il n'y a pas à proprement parler, dirons-nous, de symbolisation du sexe de la femme comme tel. En tous les cas, la symbolisation n'est pas la même, n'a pas la même source, n'a pas le même mode d'accès que la symbolisation du sexe de l'homme [...] Si, pour la fille comme pour le garçon, le complexe de castration²⁵ prend une valeur-pivot, dans la réalisation de l'Œdipe, c'est très précisément en fonction du père, parce que le phallus est un symbole dont il n'y a pas de correspondant, d'équivalent. C'est d'une dissymétrie dans le signifiant qu'il s'agit. Cette dissymétrie signifiante détermine les voies par où passera le complexe d'Œdipe²⁶.

²³ LAPLANCHE et PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 476-478.

²⁴ Le *Vocabulaire de la psychanalyse* définit le *complexe d'Oedipe* ainsi : « Ensemble de désirs amoureux et hostiles que l'enfant éprouve à l'égard de ses parents. Sous sa forme dite positive, le complexe se présente comme dans l'histoire d'Oedipe-Roi : désir de la mort de ce rival qu'est le personnage du même sexe et désir sexuel pour le personnage de sexe opposé. Sous sa forme négative, il se présente à l'inverse : amour pour le parent du même sexe et haine jalouse du parent du sexe opposé. En fait, ces deux formes se retrouvent à des degrés divers dans la forme dite complète du complexe d'Oedipe » (p. 79).

²⁵ Le *Vocabulaire de psychanalyse* définit le *complexe de castration* ainsi : « Complexe centré sur le fantasme de castration, celui-ci venant apporter une réponse à l'énigme que pose l'enfant la différence anatomique des sexes (présence ou absence du pénis) : cette différence est attribuée à un retranchement du pénis chez la fille » (p. 74).

²⁶ J. LACAN, *Le séminaire, Livre III : Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 198.

Ce n'est pas l'ajout d'un autre signifiant (le Nom-de-la-Mère) que cette lecture du récit coranique vient proposer, mais plutôt une autre logique (non-dualiste). Le couple Marie/Jésus-Christ étant inséparable, on ne peut approcher chacune de ses deux figures en elle-même et pour elle-même pour dire qu'il y a une mère d'un côté et un fils de l'autre. La question demande cependant à être approfondie et surtout remise dans un contexte plus large. Tout comme la notion de Nom-du-Père est intimement liée à tout le cadre conceptuel de la théorie lacanienne, proposer une vision non-dualiste devrait en effet pouvoir prendre en charge tous les autres aspects de la théorie psychanalytique avant de prétendre en proposer une nouvelle lecture.

Par exemple, une des pistes de recherches ouvertes, suite à l'émergence du Nom-de-la-Mère, est celle de l'investigation de ce qui semble être la version coranique du complexe d'Œdipe, où toute une constellation de figures, surtout féminines, entoure l'enfance de Moïse. Son traitement plus détaillé et mieux pris en charge d'un point de vue psychanalytique ne sera pas traité ici. Nous ne citons donc ici que des choix de termes ou de tournures de phrases qui sont en lien avec notre sujet, tout en soulevant certaines questions s'y rattachant. Voici quelques exemples :

- L'allaitement de Moïse et son sevrage en C 28,7 et C 28,12.
- Son adoption par le Pharaon où c'est la femme de ce dernier qui le sauve de la mort (C 28,9). Cette même femme est donnée comme modèle de femme pour les croyants en C 66,11, juste avant Marie (C 66,12). Le seul verset où Marie est présentée comme modèle pour les croyants (C 66,12) est aussi le seul où Marie est présentée comme « fille-de-Imrân ». Y a-t-il un rapport avec le Nom-de-la-Mère, puisque l'ordre donné par le Pharaon de tuer les enfants est ici neutralisé par celui de sa femme qui donne l'ordre de ne pas tuer Moïse ? Et quel rapport y a-t-il entre ces deux femmes ?

MARIE DANS LE CORAN

- La déroutante expression où la mère de Moïse donne un ordre à sa sœur de le « couper » (C 28 : 11²⁷). S'agit-il d'une castration par le biais de la sœur ou d'une coupure d'un autre genre ?
- C'est la sœur qui *signifie* aux parents adoptifs (en arabe, *adoulloukoum*) un retour vers la mère (C 28,12).

Ainsi, comme nous l'avons déjà précisé, cette ouverture, bien qu'elle conduise à des pistes de recherche très intéressantes d'un point de vue psychanalytique, demande une prise en charge de toutes les implications que comporte le concept du Nom-du-Père dans la théorie lacanienne, sur le plan symbolique autant qu'imaginaire. Ses répercussions sur la question du traitement des psychoses doivent également être regardées de plus près : notamment celles que Lacan soulève dans son article intitulé « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose²⁸. »

Le Nom-de-la-Mère, la loi et la crucifixion

De retour à l'interprétation du Coran, il importe de noter que cette lecture permet de sortir de l'enfermement rigide de la lecture patriarcale, concernant la question de la crucifixion. Ainsi, le mot *salabouho*, du verbe *salaba*, peut prendre la signification de « rigidifier ». Dans ce cas, ce qui concerne la crucifixion dans les versets C 4,156-157 pourrait tout aussi bien être traduit littéralement de la façon suivante : « par leur mécréance (refus de voir) et leur immense calomnie (ou diffamation) à propos de Marie, et leurs dires 'nous avons tué le Christ Jésus fils de Marie le prophète de Dieu' ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas *rigidifié*, mais il leur est *apparu* ainsi... » (nous soulignons). Ainsi, étant donné que, dans la version coranique, Moïse est la figure de référence à la loi patriarcale,

²⁷ En arabe, le terme *qossihi* provient de la même racine que le terme qui désigne le « lieu de coupure », *makânan qassiyyan*, où Marie donne naissance à Jésus-Christ.

²⁸ J. LACAN, *Écrits 2*, Paris, Seuil, 1971, p. 43-102.

symbolisée par le *Bâton* et les *Tables* et qui désigne ainsi tout ce qui est *apparent* (visible, provoquant et même voyant), le récit semble soulever une mise en tension entre deux états de la matière (le rigide et le gazeux) : le Bâton de Moïse face au Souffle et à l'Esprit qui accompagne « Jésus-Christ-fils-de-Marie ». *Ce n'est donc pas vers le remplacement de la Loi patriarcale par une Loi matriarcale que le récit pointe, mais vers la revivification de ce qui s'est rigidifié par un nouveau souffle.* Comme souligné plus haut, en effet, il n'est jamais dit explicitement dans le Coran que Marie est sœur de Moïse ; mais le parallélisme est là. Plus encore, lorsque les siens tentent de la reléguer à la position des femmes (toujours en référence à un homme), c'est en la nommant « sœur d'Aaron » et non pas « sœur de Moïse ». C'est ainsi le *côté sacerdotal institutionnel de la Loi patriarcale qui est remis en question* et non la Loi en tant que telle. Le couple constitué par Marie et Jésus, dans un mouvement de retour vers les leurs, remet alors en cause le système des Lois institué et rigidifié. Tous deux appellent désormais à une révision des Lois afin qu'elles prennent en considération une double référence : masculine et féminine (comme couple non-dualiste). C'est à une mise en tension entre ces deux parties, avec toutes les dimensions que chacune implique (par exemple : le rigide et le gazeux, le visible et l'audible, le silence et le dire, etc.), que le couple non-dualiste Marie/Jésus appelle.

Une nouvelle interprétation de ce passage, cause de divergence entre chrétiens et musulmans, s'offre ainsi devant le lecteur. Or, si l'on considère le Texte avec une approche psychanalytique, il ne s'agit nullement d'une quelconque vérité à caractère historique, mais simplement de l'instauration d'une nouvelle dimension de l'être humain : la féminité comme ne se référant plus à un masculin, mais comme faisant partie d'un couple non-dualiste et non réductible à l'une ou à l'autre de ses deux parties (une mise en tension entre le masculin et féminin). Du point de vue de la Loi patriarcale rigidifiée, en effet, le geste de Marie est pure transgression. Son fils, n'ayant pas de référence patriarcale,

MARIE DANS LE CORAN

est relégué automatiquement à la position de *non-étant*, ce qui revient à le tuer. Encore plus surprenant, ces mêmes versets se trouvent précisément dans la sourate qui porte le nom « les femmes », ce qui vient appuyer cette lecture d'une autre façon. Ainsi, ces figures revêtent, reflètent et pointent, dans le Texte coranique, d'autres interprétations : *il ne s'agit ni de relire, ni de trancher sur la vérité des faits historiques*. Michel Dousse, dès le début de son livre, fait remarquer cette spécificité (non portée sur l'histoire) du Texte coranique :

Il faut noter que [...] le Coran n'adopte pas une forme proprement biographique, à la différence des Évangiles synoptiques et particulièrement de Luc. Le récit y a pour principale fonction de convoquer et d'assembler les signes majeurs de la révélation en une constellation significative par elle-même. Le Coran ne cherche pas à inscrire Marie dans l'histoire et les généalogies de la promesse, mais à en proposer la figure à l'horizon des signes qui surplombent l'histoire. Jean dans l'Apocalypse, faisait de même lorsqu'il déclarait : « Un signe grandiose est apparu au ciel : c'est une femme... » (Ap 12,1)²⁹.

Ainsi, le personnage de Marie, qu'il soit entrevu via une lecture historique ou une lecture psychanalytique, nous semble constituer un appel au dialogue interreligieux et dissoudre le malentendu qui a opposé (et continue d'opposer) les chrétiens et les musulmans pendant des siècles.

Conclusion

Au terme de cette rencontre, une conclusion – qui se veut fermeture mais non pas clôture – à connotation lacanienne se présente donc, comme un mouvement de retour. L'approche psychanalytique, dans son « écoute flottante » du Texte et son attention portée aux « plis » et aux « lapsus », nous a permis de découvrir d'autres dimensions voilées du récit. Chose surprenante, le geste même de Marie, tel qu'il a pris forme à travers cette lecture, s'est avéré tout aussi bien un mouvement vers le lieu de coupure et de rupture (à l'extrémité de ce qui est

²⁹ DOUSSE, *Marie la musulmane*, p. 17.

connu et reconnu), qui seul, permet à la Parole de voir le jour, qu'un retour vers les siens afin que *la Parole puisse donner un nouveau souffle à ce qui s'était rigidifié*.

D'autres dimensions ont surgi en cours de lecture, notamment la place du désir dans la construction des codes moraux et le dialogue interreligieux entre les trois monothéismes³⁰. Des surprises in-imaginables (encore à imaginer et à inventer) ont ainsi vu le jour : elles ne doivent nullement être considérées comme des déviations dans l'écriture de cet article. Elles démontrent plutôt que l'approche psychanalytique se garde d'étouffer (de rigidifier et de tuer) ce qui tente de se dire à travers les « lapsus » du Texte et ses revirements, qui pointent vers un autre versant *voilé* du Texte, même si ceux-ci peuvent à première vue sembler déroutants. Du côté de la psychanalyse, aussi, les femmes sont appelées à tenir leurs promesses³¹, peut être comme faisant partie intégrante d'un couple non-dualiste. Ainsi, comme le prévoyaient Alain Gignac et Guy-Robert Saint-Arnaud, cette rencontre entre le Coran et la psychanalyse n'a laissé aucun d'eux indemne³². Les surprises qui ont émergé laissent croire que le résultat de cette rencontre soit une fécondation mutuelle. Quel sera le fruit de cette fécondation³³ ? Nous ne faisons ici que le pointer en silence, fidèle au geste de Marie. Sans aucune prétention, ni à le maîtriser, ni à le saisir, ni à prévoir toute sa portée, nous laissons ce qui est né parler de lui-même.

³⁰ Voir en particulier la note 12 de ce même article.

³¹ J. LACAN, *Le séminaire, Livre VII : l'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 214.

³² GIGNAC et ST-ARNAUD, « Théologie et psychanalyse », p. 6.

³³ GIGNAC et ST-ARNAUD, « Théologie et psychanalyse », p. 7.

MARIE DANS LE CORAN

Résumé

Cet article aborde une dimension particulière de la figure de Marie dans la version coranique : celle qui fait d'elle un « sujet-récepteur-de-la-Parole-de-Dieu ». Adoptant comme approche la psychanalyse (freudienne et lacanienne), cet article constitue une écoute attentive à de ce qui tente de se dire dans le récit, à travers les « lapsus » et les « plis » du Texte. Cette mise en tension du Coran et de la psychanalyse a conduit à une fécondation mutuelle entre la psychanalyse et le Coran ainsi qu'à l'émergence de la notion du « Nom-de-la-Mère » suggérée par la figure de Marie.

Abstract

This article focuses on a particular dimension of the figure of Mary in the Kuran, that makes her a « subject-receiver-of-the-Word-of-God ». Using a psychoanalytic approach (Freudian and Lacanian), this article tries to unveil some of the meanings that come to the reader through the « slips » and the « folds » of the narrative. This dialogue between the Kuran and psychoanalysis lead to a mutual fecundation of the two as well as to an understanding of the « Name-of-the-Mother », which is a key concept that the figure of Mary is pointing at.

Le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré : 350 ans de Lumière dans nos vies (1658-2008)

Par Rodrigue Théberge *

L'histoire du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré est inséparable de l'histoire de ces immigrants qui, aux origines de la Nouvelle-France, sont venus de toute la France pour se distinguer comme « une race qui ne sait pas mourir¹ ». Dès les commencements du peuplement de la colonie, les premiers colons, les missionnaires ambulants et Champlain lui-même introduisent et propagent la dévotion envers sainte Anne, comme leur protectrice au milieu de tant de périls. C'est à cette *Patronne des navigateurs* qu'ils avaient confié leur traversée maritime, et c'est encore à la grand-mère de Jésus qu'ils continueraient à se recommander pour affronter la rigueur du climat et la crainte des Amérindiens². Cette histoire d'amour avec la Bonne Sainte Anne leur est chevillée au corps et à l'âme !

Mgr de Laval en demeure lui-même convaincu : « L'Église de la Nouvelle-France est merveilleuse de vie. C'est un miracle qu'elle n'ait pas péri au berceau, et ce miracle je l'attribue à la protection de sainte Anne. Nous déclarons que la grande sainte nous a puissamment aidé dans l'exercice de notre charge ». Ces propos de 1668, il les signera encore le 25 juin 1680 : « Rien ne nous a aidé plus efficacement à soutenir le poids de la charge pastorale de cette Église naissante que la dévotion spéciale que portent à sainte Anne tous les habitants de ce pays, dévotion qui, nous l'assurons avec certitude, les distingue de tous les autres peuples ».

* L'auteur enseigne la théologie morale à l'Université Laval et est co-directeur de la *Revue Sainte-Anne*. Il est également en charge de la paroisse de Sainte-Anne-de-Beaupré.

¹ L. HEMON, *Maria Chapdelaine*, Paris, Grasset, p. 251-252.

² De 1649 à 1665, l'état d'alerte était maintenu par suite du péril Iroquois.

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

Ce « caractère distinct » est toujours salué, ne serait-ce que par le Père Benoît Lacroix, o.p. :

La Bonne Sainte Anne a plus de chance, et ce, depuis les origines du pays. Une sorte de fête familiale, paroissiale et nationale que le 26 juillet ! [...] La Bonne Sainte Anne ne nous a jamais laissés tomber [...] Elle a fait ses preuves. Elle fait encore des miracles. La Vierge Marie leur est si chère que les gens ne semblent pas avoir de difficulté à honorer sa mère, la Bonne Sainte Anne [...] Mais de là à faire oublier la Bonne Sainte Anne, oh ! que non³ !

Chose certaine, le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, hier comme aujourd'hui, est le monument éloquent de cette mémoire historique de la foi populaire de tout un peuple. Même les conquérants de 1759 ne sont pas parvenus à incendier ce petit temple, malgré trois tentatives de mise à feu avec de l'étoupe par les soldats de Montgomery⁴. Malgré les ruines de la Conquête terrifiante, sainte Anne continue d'attirer les quelque 70,000 habitants de la colonie française pour les reconforter⁵. La foi catholique et la langue française triomphent dans cette « Province de Québec » que la France abandonne définitivement à l'Angleterre en 1763⁶. Loin du pays natal, les immigrants sont maintenant coupés de leur famille d'origine, mais ils n'en rappellent pas moins le souvenir bien réel des parents et des grands-parents, de même que certaines valeurs à vivre et à transmettre. La Sainte Famille de Nazareth leur demeure un

³ B. LACROIX, *La foi de ma mère. La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 2002, p. 151 et 326-327.

⁴ À partir du 27 juillet 1759, les Anglais incendient la Côte de Beaupré, brûlant chaque jour maisons ou granges. Jusqu'en août 1759, Alexandre Montgomery incendia plus de 1400 maisons.

⁵ R. THEBERGE, « Sainte Anne de Beaupré, une histoire d'amour avec la grand-mère de Jésus » dans *Feu et Lumière* 153 (1997), p. 36-41.

⁶ Le 7 novembre 1763, Proclamation royale instituant la colonie ou « Province de Québec » ; le 10 août 1764, c'est la fin du régime militaire et l'instauration d'un gouvernement civil britannique. Par suite de retours en France, le nombre des prêtres est tombé de 181 à 138.

repère d'incarnation facile à se représenter et sainte Anne, mère de Marie⁷, leur est des plus chères.

Un coup de cœur qui remonte loin dans le temps⁸

L'introduction et la propagation du culte de sainte Anne dans la Nouvelle-France ne sont pas attribuables aux seuls Bretons, témoins de l'enthousiasme religieux provoqué par la découverte de sa statue dans le champ de Bocenno en 1624 (Sainte-Anne-d'Auray). Cette dévotion était chère à tout catholique venant de France⁹. Dès les commencements de la colonie, prêtres, Récollets, Jésuites, Ursulines, Hospitalières, colons, *sans distinction d'origine*, s'en feront les propagateurs ardents parmi les autochtones¹⁰.

La dévotion à sainte Anne, vénérée en Orient dès le V^e siècle et en Occident à partir des Croisades (du XI^e au XIII^e s.), sera généralisée dans l'Église romaine dès le XIII^e s. En 1381, selon son vœu, le pape Urbain VI autorise la fête de sainte Anne pour

⁷ Fondateur de l'Oratoire Saint-Joseph à Montréal, le bienheureux frère André (1845-1937) aimait plaisanter, lors de ses pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré : « Je viens rendre visite à la belle-mère de saint Joseph ! »

⁸ Sur cette dévotion au Québec, voir en particulier P.-V. CHARLAND, o.p., *Les trois légendes de Madame sainte Anne*, Québec, 1898 ; *Sainte-Anne d'Amérique*, Québec, 1898 ; *Madame sainte Anne et son culte au moyen âge*, Paris, 1911 et 1913 ; *Le culte de sainte Anne en Occident, seconde période, de 1400 (environ) à nos jours*, Québec, 1921 ; *Le patronage de sainte Anne dans les Beaux-Arts*, Québec, 1924 ; *Le mois de sainte Anne, ou Trois neuvaines consécutives*, Québec, 1924 ; *Sainte Anne, sa fête liturgique et son culte dans l'Église latine*, Québec, 1927, 4^e édition.

⁹ Anne d'Autriche, mère de Louis XIV et reine de France, avait une grande dévotion envers sa patronne ; elle avait fait prier partout dans le royaume pour obtenir un héritier. Après la naissance tardive du jeune Louis, elle dota divers sanctuaires de cadeaux royaux. En 1666, elle donne à l'église de Sainte-Anne du Petit-Cap, en ex-voto de reconnaissance, une chasuble toute d'or, d'argent et de soie, tissée de ses mains.

¹⁰ Chez les Micmacs des Maritimes, l'abréviation « aller à Sainte-Anne » était l'équivalent de « marcher au catéchisme », synonyme de « Religion » ou de « Lieu de prières », où les missionnaires jésuites, « les robes noires », les réunissaient pour les initier aux vérités de la foi.

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

toute l'Angleterre religieuse. En 1584, le pape Grégoire XIII ordonne la célébration de cette fête le 26 juillet dans le monde entier. En 1622, le pape Grégoire XV – lui-même guéri d'une grave maladie grâce à l'intercession de sainte Anne –, en fait une fête chômée¹¹.

La première fête de sainte Anne au Canada est célébrée par Jacques Cartier le 26 juillet 1535. Il avait quitté Saint-Malo le 19 mai 1535. Une traversée très orageuse ! Sa flottille, composée de trois petits navires, est bientôt dispersée et poussée dans toutes les directions. Après deux mois de navigation sur une « mer de tous vents contraires », Cartier aborde enfin au Blanc Sablon et il commence à concevoir des craintes pour le sort de ses deux autres navires. Fervent chrétien, il invoque sainte Anne qui, le 26 juillet, réunit son convoi, « tous deux ensemble » après dix jours d'inquiétude¹².

Avec Samuel de Champlain, que d'événements significatifs autour de la fête de sainte Anne ! C'est le 26 juillet 1606 qu'il désigne le site de la future capitale de l'Acadie, *Annapolis* ! Trois ans plus tard, le 26 juillet 1609, il explore le lac Champlain et côtoie cette île Lamothe sur laquelle s'élèvera le *Fort Sainte-Anne*. Le 26 juillet 1615, il découvre le lac Nipissing, tandis qu'aux Trois-Rivières, le même jour et la même année, le Père Joseph Le Caron, Récollet et premier auxiliaire de Champlain dans l'établissement de la foi en ce pays, célèbre la messe.

La traite des fourrures en Nouvelle-France et l'évangélisation des Amérindiens : voilà le double mobile de la fondation permanente du petit comptoir de commerce à Québec le 3 juillet 1608 par Champlain et quelque 28 habitants. Longtemps, avant d'être une colonie européenne, la Nouvelle-France n'a été qu'une simple chaîne de comptoirs où deux cultures entraient en contact. Les Amérindiens étaient maîtres chez eux dans ce pays

¹¹ En 1969, Paul VI fusionne ensemble les fêtes de sainte Anne et de saint Joachim, le 26 juillet.

¹² *Annales de la Bonne Sainte Anne de Beaupré*, 1898, p. 168-169.

RODRIGUE THÉBERGE

aux longs hivers : ils initièrent les Blancs notamment à l'usage du canot d'écorce et des raquettes¹³. Les premiers prêtres n'étaient autres que les chapelains des équipages de navires. Le projet missionnaire ne commencera à se concrétiser qu'à partir de 1615 avec les premiers Récollets demandés par Champlain¹⁴ et, en 1625, avec les Jésuites¹⁵. Fort peu nombreux, les Catholiques français bénéficieront certes de leur présence spirituelle, mais c'est la conversion des autochtones qui demeure au centre des préoccupations missionnaires. Louis Hébert¹⁶ sera le premier colon français à s'établir à Québec avec sa famille en 1617. Lentement, la colonisation gagnera la Côte de Beaupré avec ses belles prairies le long du Saint-Laurent. À la mort de Champlain, à Noël 1635, il n'y a que 150 habitants dans toute la

¹³ En janvier 1660, à 36 ans, Mgr de Laval visite la Côte de Beaupré : « Les courses qu'il a faites sur les neiges dès son premier hiver pour visiter ses ouailles non pas à cheval ou en carrosse, mais en raquettes et sur les glaces montrent qu'il tient bien droit sa place parmi les plus excellents missionnaires des Indiens », *Relations des Jésuites*, 1660.

¹⁴ Dans sa bulle du 16 septembre 1586, *Præclara ac insignia*, le pape Sixte V loue les Récollets pour leur dévotion à sainte Anne : ils seront présents au pays de 1615 à 1629, et de 1670 à 1813.

¹⁵ Ce sont particulièrement les Jésuites qui ont favorisé le développement de la dévotion à sainte Anne. Ils l'ont établie chez les Micmacs, les Hurons et les Montagnais, tant en Acadie qu'à Québec, où le 1^{er} mai 1657, le Père Joseph-Antoine Poncet, jésuite, fonde la confrérie des *Menuisiers de Madame Sainte Anne* avec les deux frères menuisiers Jean et Pierre Levasseur. En Huronie, tous les villages furent attaqués par les Iroquois et emportés les uns après les autres ; le Père jésuite Paul Ragueneau réussira à rassembler trois ou quatre cents Hurons ; il partit avec eux et, après cinquante jours de navigation périlleuse, il introduit son peuple dans la 'terre promise' de Québec le 28 juillet 1650 ; c'est à la nation Huronne que revient le premier pèlerinage de vénération et de confiance envers la Bonne Sainte Anne en juin 1671. Rappelons que les missionnaires jésuites auprès des tribus indiennes du Saguenay-Lac St-Jean ne prendront d'autres vacances que leur retraite de huit jours à Sainte-Anne, « afin d'y puiser de nouvelles forces spirituelles pour le nouveau combat ». Les missionnaires jésuites ont parcouru la Côte de Beaupré de 1633 à 1661 ; ils rendaient visite aux colons une ou deux fois par année et ils célébraient les sacrements dans la maison de l'habitant.

¹⁶ Sa fille Anne contracte, en 1618, le premier mariage chrétien en Nouvelle-France. Dans la seule ville de Québec et ses alentours, en 1651, il y a plus de vingt familles où le nom d'Anne est celui ou de la mère ou de son enfant.

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

colonie : Québec n'était qu'un village de quelques dizaines de maisons.

Dès avant 1648, quelques colons sont fixés à Sainte-Anne. En 1658, il y aura 73 habitants (une centaine avec les engagés) et 20 concessions de terres. Qu'ils en viennent à réclamer leur propre lieu de culte, il n'y a là rien de plus légitime ! Leur grand désir se réalise en 1658, lorsque le sulpicien M. de Queylus¹⁷, Grand Vicaire et curé à Québec, accède à leur requête et place lui-même la petite chapelle sous le patronage de sainte Anne – et il allait *s'honorer de ce choix*. Dès ses fondations au printemps 1658, c'est le début d'une chaîne jamais ininterrompue de faveurs divines et de pèlerins : on venait y « faire sa sainte Anne » comme on « fait ses Pâques ». Les Amérindiens, avec leur culte naturel des ancêtres, se retrouveront à l'aise avec cette grand-maman du ciel : premier pèlerinage des Hurons en 1671 et, en 1678, premiers Indiens Micmacs, dont le passage est signalé 457 fois entre 1700 et 1790.

Sainte Anne sanctionne elle-même cet « emplacement » géographique au pays

Certes, le cultivateur Étienne de Lessard s'est compromis à hauteur même du don d'un terrain de deux arpents de front sur une lieue et demie de profondeur pour la construction de la *première église* en bois sur son lot 93 au bord du Fleuve. Mais c'est sainte Anne elle-même qui en ratifie l'établissement avec son premier miraculé, Louis Guimont qui, après la fonte des neiges et le dégel en début de mai 1658, vient prendre part à la corvée commune des fondations en pierre malgré son gros mal de reins : il dépose avec dévotion trois petites pierres dans le solage de mortier et il est guéri instantanément. La nouvelle de cette faveur incontestable ou de ce « solage du miracle » se

¹⁷ Les Sulpiciens, arrivés au pays en 1657, étaient de grands dévots à sainte Anne. M. de Queylus est entré chez les Sulpiciens le 26 juillet 1645. Il arrive à Québec en 1657 avec ses lettres patentes de Grand Vicaire, et il sera curé de Québec du 29 juillet 1657 au 16 juin 1659.

RODRIGUE THÉBERGE

répand comme une traînée de poudre en toute la colonie. Il y en aura tellement d'autres que la Bienheureuse Marie-de-l'Incarnation le rapporte dans une lettre à son fils Claude Martin le 30 septembre 1665 :

À sept lieues d'ici, il y a un bourg appelé le Petit-Cap, où il y a une église de sainte Anne, dans laquelle Notre-Seigneur fait de grandes merveilles en faveur de cette sainte mère de la très sainte Vierge. On y voit marcher les paralytiques, les aveugles recouvrer la vue, et les malades, de quelque maladie que ce soit, recevoir la santé¹⁸.

Et la devise paroissiale : « Faciens signa in terra » (Elle est toujours en train de faire des merveilles sur la terre) ne s'est jamais démentie.

Mais cette « église en bois qui tient lieu d'église paroissiale¹⁹ » n'a été qu'encommencée, elle n'a jamais été terminée. Et ce n'est pas en raison des glaces soi-disant des hautes marées du printemps ! La raison est attribuable à des problèmes de juridiction et de frustration. Mgr de Laval arrive à Québec le 16 juin 1659 avec ses propres pouvoirs en qualité de Vicaire Apostolique. Ceux de M. de Queylus cessent et, de fait, il ne tarde pas à quitter Québec pour se retirer à Montréal ; il emmène avec lui M. Vignal et il emporte aussi le titre de propriété du site de l'église. Ceci entraîne immédiatement l'arrêt des travaux, faute de subsides. Il n'y a plus d'argent alloué pour son parachèvement, de sorte que cette église ira se détériorant complètement. Mgr de Laval ne veut pas commettre l'imprudance de participer en quoi que ce soit à des travaux commencés sur un terrain dont on lui conteste les titres de propriété. Le litige traîne alors en longueur...

¹⁸ Dom Guy OURY. *Marie de l'Incarnation Ursuline (1599-1672). Correspondance*. Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, Nouvelle édition 1971, p. 755.

¹⁹ C'est ce que note Mgr de Laval le 21 octobre 1660 à la suite de sa première visite en janvier 1660.

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

Mgr de Laval reprendra finalement les choses en main. Il préfère recommencer à neuf, avec des titres bien clairs, par suite d'une nouvelle donation d'Étienne de Lessard²⁰ *au pied du Grand Coteau*, en bâtissant plus solidement et plus sûrement. En 1661-1662, on met en chantier la deuxième église en colombage pierroté : elle est livrée au culte le 26 juillet 1662²¹. Le jour même de l'inauguration, sainte Anne guérit du *haut mal* (épilepsie) Nicolas Drouin, âgé de 10 ans, un des paroissiens de Château-Richer qui y assistait en corps²² !

Et la dévotion reconnaissante de Mgr de Laval envers la bonne sainte Anne demeurera toujours tangible avec ce don de la première statue de sainte Anne enseignante²³ lors de son pèlerinage en février 1662. Le 3 décembre 1667, il déclarera d'ailleurs d'obligation²⁴ la fête de sainte Anne pour toute l'étendue de la Nouvelle-France : « Nous avons reconnu un concours général de tous les fidèles à recourir en tous leurs besoins, avec une piété et une dévotion singulières, à la Bonne Sainte Anne ». Le 12 mars 1670, Mgr de Laval donne la première relique de sainte Anne²⁵. Et s'il nomme l'abbé Thomas

²⁰ Ces donations verbales entre 1658 et 1666 seront d'abord ratifiées le 17 décembre 1666, puis sanctionnées officiellement le 9 février 1684 entre Mgr de Laval et Étienne de Lessard.

²¹ Le coût de cette église : 408 livres et 3 sols. Grand total des dépenses entre 1661 et 1667 : 1 177 livres et 5 sols.

²² Il y eut ainsi une procession-pèlerinage des paroissiens de Château-Richer en 1663 pour remercier sainte Anne de la guérison de Nicolas Drouin.

²³ En bois doré, mesurant 40 cm sans sa base, cette vraie *statue miraculeuse* est placée d'abord sur l'autel en 1662, puis, en 1676, dans une niche extérieure surplombant le portail dans la façade de l'église en pierre, jusqu'au jour tragique où un violent coup de vent la déloge en brisant le verre de la niche et la faisant tomber sur le perron sans s'abîmer ; après cet accident, on la replace dans l'église. En 1878, elle sera juchée au faite d'une colonne de béquilles dans la première Basilique ; elle gagnera enfin le musée près de la sacristie et elle échappera au feu de 1922 et de 1926. Elle se retrouve actuellement au Musée du sanctuaire.

²⁴ La suppression de la fête de sainte Anne comme fête de précepte fut signée en 1937 par le cardinal Villeneuve, o.m.i.

²⁵ Il s'agit d'une partie d'os d'un doigt de sainte Anne : relique obtenue du Chapitre de l'église de Saint-Nazaire de Carcassonne. Lors de l'incendie de la

RODRIGUE THÉBERGE

Morel²⁶, que l'histoire salue comme premier curé de Sainte-Anne (1661-1667)²⁷, une fois devenu le premier évêque de Québec en 1674, il nomme, le 29 septembre 1665, comme curé de Sainte-Anne (1685-1693), le premier prêtre canadien qu'il a ordonné et dont il fait son secrétaire de 1665 à 1669 : l'abbé Germain Morin, à qui la paroisse doit la conservation des archives des quarante premières années de son existence²⁸.

Si la deuxième église en colombage pierroté est liée au nom du curé Morel, à qui Mgr de Laval avait confié la tâche d'en terminer l'intérieur, la troisième église en pierre en 1676, « grande et belle », l'est à celui du curé François Fillon²⁹ (1667-1679). Il est probable que Mgr de Laval et l'architecte Claude Baillif en ont été les inspireurs. Mgr de Laval en donne les dimensions dans un rapport : « Il y a une église bâtie de pierre, de 80 pieds de long et de 28 de large, dédiée à sainte Anne, renommée par les pèlerinages qu'on y fait ». C'est aux gens qui visiteront cette église de Sainte-Anne le 26 juillet que le pape

Basilique, le 29 mars 1922, les reliques, la statue miraculeuse, les ex-votos, etc., ont pu être sauvés. Il en sera de même avec la relique de Mgr de Laval lors de l'incendie criminel de l'église temporaire, le 7 novembre 1926.

²⁶ Nous devons au curé Thomas Morel deux recueils de miracles attribués à l'intercession de sainte Anne (en 1667 et en 1687) : « Récit des merveilles arrivés en l'Église de sainte Anne du petit Cap, Coste de Beaupray, en Canadas ».

²⁷ À cette époque, seule la partie nord de l'Île d'Orléans est habitée, et les gens de Sainte-Famille – nord-est de l'Île – considèrent l'église de Sainte-Anne comme leur église paroissiale pendant une dizaine d'années ; 25 familles – plus des deux tiers de l'Île – paient leur dîme à Sainte-Anne.

²⁸ L.-P. BELANGER, *Sainte-Anne-de-Beaupré. Histoire et souvenirs. Pèlerinage et paroisse*. Sainte-Anne-de-Beaupré, 1998, p. 50.

²⁹ M. Fillon s'est noyé le 6 juillet 1679 entre la Baie Saint-Paul et la Petite-Rivière-Saint-François, lorsque son canot a chaviré. Une demoiselle Bouchard de la Petite-Rivière enveloppera son corps dans un cercueil d'écorce de bouleau et le transportera à Sainte-Anne en le laissant flotter à la remorque de son canot. Le 13 juillet 1679 au soir, on l'inhumera dans l'église de Sainte-Anne. Son corps sera exhumé le 12 août 1878.

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

Innocent XI, le 9 mai 1685, accorde une indulgence plénière³⁰. En 1702, c'est Mgr de Laval – « Mgr l'Ancien » – qui nomme, comme premier curé fixe pour Sainte-Anne, Antoine Chabot, deux mois avant son ordination du 29 octobre 1702³¹ et, le 1^{er} novembre 1702, le nouveau prêtre célèbre à Sainte-Anne sa première messe et la *première grand-messe solennelle chantée à la campagne*. L'église de pierre sera consacrée en 1713.

C'est cette troisième église en pierre de 1676 que les Anglais, lors de leur conquête de 1759, ne réussiront pas à incendier. Le 28 septembre 1768, le curé René Hubert peut affirmer : « Nulle année où la bonté de Dieu n'ait éclaté par quelque prodige », et il rédigera un recueil des miracles dont il sera témoin. En 1787, l'église sera reconstruite presque en entier³². Elle servira au culte jusqu'en 1876. Mgr Plessis, en 1810, refusera d'abolir la célébration de la fête patronale de sainte Anne :

Nous y ajoutons la fête patronale de la paroisse de Sainte-Anne du Petit-Cap ou de la Côte de Beaupré, qui se célébrera à son jour comme par le passé, et ce par égard pour le grand concours de pèlerins que la piété y attire de toutes les parts, et en mémoire des guérisons merveilleuses qu'il a plu à Dieu d'y opérer plusieurs fois à pareil jour³³.

³⁰ Cette indulgence plénière sera accordée à perpétuité par le pape Pie VI le 1^{er} avril 1780. Le 18 février 1877, par un Bref spécial, Pie IX accorde l'indulgence plénière pour chaque communion reçue au sanctuaire.

³¹ Né à Sainte-Famille de l'Île d'Orléans en 1679, M. Chabot sera curé de 1702 à 1728. Décédé le 17 février 1728 à Sainte-Anne et inhumé dans l'église, il avait fait son testament le 13 février, en léguant « Le Verger » à la Fabrique – là où se situe aujourd'hui la Scala Santa. Le 18 août 1878, son corps (et d'autres) sera exhumé pour être inhumé dans la première basilique, et il sera de nouveau exhumé après l'incendie (avec d'autres) pour être inhumé à l'été 1923 dans le troisième cimetière.

³² Avec cette reconstruction, l'église aura 100 pieds de longueur, 30 pieds de largeur et 40 pieds de hauteur. Les planchers du chœur, de la sacristie et de la nef, la voûte et le clocher à deux lanternes seront renouvelés. Le toit sera couvert en bardeaux en 1789.

³³ *Les Annales de la Bonne Sainte Anne de Beaupré* 35 (1907), p. 70.

RODRIGUE THÉBERGE

Elle s'est donc toujours continuée et accrue, cette expérience pastorale du curé Joseph de Navières (1734-1737) :

L'église est consacrée à sainte Anne, en si grande vénération dans le pays que les pèlerins y descendent et y montent de 5 à 6 lieues pour accomplir leurs vœux [...] Les confessions et les communions sont si fréquentes [...] Après avoir passé 4 ou 5 heures au confessionnal, je suis obligé d'en renvoyer pour célébrer la messe³⁴.

Une amélioration de la voirie encouragera la venue de nombreux pèlerins, tant et si bien que, le 26 juillet 1839, un curé Ferland allergique s'en serait plaint à l'évêque : « Les routes sont remplies de gens ivres » ! Mais l'évêque Signay refusera d'abolir la fête de sainte Anne, « la fête d'une sainte que l'on vénère à si bon droit dans ce pays sous le nom de Bonne Sainte Anne ». L'abbé Prisque Gariépy, curé de 1849 jusqu'à sa mort à Sainte-Anne le 18 août 1867, sera particulièrement loué par Mgr Baillargeon en 1860 : « J'ai appris avec une grande consolation que la dévotion à sainte Anne, qui avait paru s'affaiblir quelque temps, s'est merveilleusement ranimée ces dernières années³⁵ ».

La Basilique de la Bonne Sainte Anne : de la première à la deuxième actuelle !

L'afflux des pèlerins sera tel, que le curé au regard prophétique, Jean-Baptiste Blouin³⁶ (1871-1875), entreprendra en 1876 des démarches en vue de ce qui deviendra la première basilique³⁷,

³⁴ *Les Annales de la Bonne Sainte Anne de Beaupré* 34 (1906), p. 105.

³⁵ *Les Annales de la Bonne Sainte Anne de Beaupré* 35 (1907), p. 171-172.

³⁶ Né en 1833 à Saint-Jean, Île d'Orléans, Jean-Baptiste Blouin est ordonné prêtre le 8 février 1857. Il arrive à Sainte-Anne en sachant lire les « signes des temps ». Il sera à l'origine de l'ouverture du pèlerinage vers de vastes horizons. Avec la venue des pèlerins en *steamboats* et la construction des quais, les pèlerins affluent de plus en plus. Usé à la tâche, il meurt en 1899.

³⁷ Elle sera élevée à perpétuité au rang de Basilique Mineure par Léon XIII le 5 mai 1887 (Bulle du 28 janvier 1887). La prééminence des basiliques est extraterritoriale, elle dépasse même le diocèse. Le 15 octobre 1960, la Basilique Sainte-Anne sera affiliée à la Basilique Sainte-Marie-Majeure à Rome, à la demande du cardinal Roy.

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

laquelle sera consacrée le 16 mai 1889. Le 29 mars 1922, ce sera l'incendie tragique de cette première basilique. Le 10 juillet 1922, une lettre collective des évêques fera appel à la générosité des fidèles pour sa reconstruction ; le 1^{er} septembre, il y aura quête générale dans les églises du Canada. Il appartiendra aux Rédemptoristes de veiller à la construction³⁸ et à l'embellissement³⁹ de l'actuelle Basilique, qui sera consacrée le 4 juillet 1976 et qui fera l'émerveillement des pèlerins et des visiteurs jusqu'en nos jours⁴⁰.

Monsieur Blouin a pressenti que, avec les grands changements à l'horizon, la croissance du nombre des pèlerins serait telle, que la petite église de pierre ne serait pas en mesure de l'accueillir. Il obtient de l'évêque, le 15 octobre 1871, que soit menée une quête dans les diocèses pour la construction d'une nouvelle église. Avec le mandement collectif des évêques, le 12 mai 1872,

³⁸ La Basilique mesure 325 pieds en longueur, 135 en largeur et 200 aux transepts. Le parvis mesure 165 pieds par 30 pieds. Les tours-clochers ont 258 pieds ; la croix des clochers mesure dix pieds et six pouces.

³⁹ De février 1940 à juillet 1941, c'est la pose de la mosaïque de la voûte centrale, où l'on raconte la vie de sainte Anne en s'inspirant surtout du *Protévangile de Jacques* et de *saint Cyrille d'Alexandrie*. En 1990, on corrige les erreurs et on rafraîchit les mosaïques de cette voûte : une surface totale de 26 910 pieds carrés !

⁴⁰ La décoration de la Basilique actuelle raconte la merveilleuse histoire de l'Église en Nouvelle-France, au Québec et en Amérique, dans sa dévotion distinctive à la Bonne Sainte Anne. Les nombreux documents d'histoire déjà existants demeurent des sources de référence. En voici quelques-uns : *Annales de la Bonne Sainte Anne de Beaupré*, 1898 et 1905 ; *Almanach Populaire Catholique* (1995), p. 707-747 ; *Almanach Populaire Catholique* (2006), p. 746-793 ; *Almanach Populaire Catholique* (2007), p. 790-830 ; *Almanach Populaire Catholique* (2008), p. 808-857 ; L. GAGNE et J.-P. ASSELIN, *Trois cents ans de pèlerinage*, Sainte-Anne-de-Beaupré, 1967 ; BELANGER, *Sainte-Anne-de-Beaupré* ; R. THEBERGE, *Des rassembleurs d'hommes. La Congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Les Rédemptoristes*, Sainte-Anne-de-Beaupré, 1978 ; S. BAILLARGEON, *Les Rédemptoristes, 1732-1982*, Sainte-Anne-de-Beaupré ; *Votre visite au Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré*, Sainte-Anne-de-Beaupré, 2000 (1978) ; J.-M. LEBEL et B. OSTIGUY, *Sainte-Anne-de-Beaupré. Un Rayonnement*, Éditions du Chien Rouge, 1999 ; M. BROCHU, *360 questions et réponses sur l'histoire de Sainte-Anne-de-Beaupré*, 1958.

RODRIGUE THÉBERGE

on encourage les fidèles à continuer de « recourir en toute confiance à sainte Anne » et on ordonne que dans toutes les paroisses « il soit fait une collecte destinée à la construction d'une nouvelle église à Sainte-Anne-de-Beaupré [...] La dévotion actuelle du peuple canadien envers sainte Anne continue à le distinguer de tous les autres ».

Le 7 mai 1876, Pie IX proclame sainte Anne *Patronne particulière de la Province civile et ecclésiastique de Québec*, « sans préjudice toutefois du titre que, depuis l'année 1624, saint Joseph, époux de la Bienheureuse Vierge Marie, possède comme patron de tout le Canada ». Une nouvelle église, érigée en quatre ans, s'ouvre au culte. Elle reçoit sa bénédiction solennelle le 17 octobre 1876 par Mgr Tachereau, lequel procède également à la translation de la relique de sainte Anne dans son nouveau sanctuaire. Le 23 avril 1877, il met la relique de 1670 dans un autre reliquaire. C'est le 29 juin 1877 que sera chanté pour la première fois « Vers son sanctuaire⁴¹ ». Il faudra attendre en 1883 pour entendre le nouveau cantique de « Vive sainte Anne ! Elle est notre patronne⁴² ».

L'amélioration du réseau routier et des moyens de transport aura donné raison au « prophétisme » du curé Jean-Baptiste Blouin, tant il est vrai que la dévotion à la bonne sainte Anne reste gravée dans l'âme populaire depuis les origines de la Nouvelle-France : elle s'est imposée de l'intérieur et non de l'extérieur !

Les « Pères de Sainte-Anne » en relève au clergé diocésain⁴³

C'est devant l'amplification de cette dévotion, que le futur cardinal Taschereau a demandé aux Rédemptoristes, en 1878, de prendre en charge le pèlerinage et la paroisse de Sainte-Anne-de-

⁴¹ Un groupe de 347 jeunes congréganistes de Montréal envahit le sanctuaire en scandant les strophes de cette composition du sulpicien Flavien Martineau.

⁴² Mélodie empruntée à un cantique en l'honneur de sainte Barbe.

⁴³ Le clergé diocésain a été au service des pèlerins pendant 220 ans, avant l'arrivée des Rédemptoristes.

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

Beaupré. Les Missionnaires rédemptoristes n'avaient toutefois chez eux aucune tradition de dévotion à sainte Anne : ils sont sous le patronage principal de l'Immaculée Conception et de Notre Dame du Perpétuel Secours comme patronne de leurs missions ! Fondés en 1732 par saint Alphonse de Liguori⁴⁴. Ces Apôtres et « prêtres de campagnes » allaient imposer leur marque avec leur style oratoire populaire comme prédicateurs de missions paroissiales. Une nouvelle mission s'imposait alors à eux : se familiariser avec la dévotion populaire à sainte Anne ! Déjà en place à l'église Saint-Patrick de Québec depuis 1874, ce sont les Rédemptoristes américains de Baltimore qui relèvent le défi le 1^{er} décembre 1878. Étrangers à la langue française, malgré leur dévouement exemplaire, ils transmettent cette œuvre aux Rédemptoristes de la Belgique le 21 août 1879. En posant le pied sur le quai de Sainte-Anne, le Père curé Jean Tielen dira à un des deux paroissiens venus l'accueillir : « Voilà un village bien ordinaire ; on en fera un gros bourg, en attendant que cela devienne une ville ! »

Les 77 Pères et les 15 Frères belges⁴⁵, qui donneraient le meilleur d'eux-mêmes au Canada, s'attelleront aussitôt à répandre davantage la dévotion à sainte Anne : ils se laisseront à cet égard « évangéliser » par le peuple et embelliront les lieux de la première basilique afin qu'elle n'ait plus l'air « d'une grange » ! Leur réussite sera telle que, le 26 juillet 1911, les Rédemptoristes canadiens formeront une Province religieuse distinctive, et la plupart des Belges rentreront au pays. Aux religieux québécois désormais d'assumer par eux-mêmes leur rôle de gardiens du sanctuaire⁴⁶ !

⁴⁴ Voir T. REY-MERMET, *Le Saint du Siècle des Lumières. Alfonso de Liguori*, 2^e édition corrigée et augmentée d'index, Paris, Nouvelle Cité, 1982 et 1987.

⁴⁵ En moyenne, sur cinq qui venaient, quatre retournaient, et un seul demeurait !

⁴⁶ J.-P. ASSELIN, *Les Rédemptoristes au Canada. Installation à Sainte-Anne-de-Beaupré 1878-1911*, Montréal, Bellarmin, 1980.

RODRIGUE THÉBERGE

Ils seront mieux connus sous l'appellation de « Pères de Sainte-Anne » que de Rédemptoristes, fils spirituels de saint Alphonse ! Et pourtant, jusque dans les années 1960, ils se distingueront avec leurs innombrables retraites paroissiales, sans oublier leurs fondations au Vietnam (1925-1977), au Japon (depuis 1948), en Uruguay (1965 à 1993), en Haïti (depuis 1980). Avec l'incendie de la première Basilique le 29 mars 1922, il leur en faudra du courage pour reconstruire ce qui fait aujourd'hui l'admiration des pèlerins du monde entier. Les Directeurs des pèlerinages n'ont ménagé aucun de leurs talents : Patrice LeBlanc (1929-1947), Louis-Philippe Lussier (1947-1952), Eugène Lefebvre (1947-1984) et leurs successeurs. Dans la décoration de cette Basilique Mineure, affiliée depuis 1960 à la Basilique Sainte-Marie Majeure de Rome, la référence aux Rédemptoristes est omniprésente. Près de deux millions de pèlerins et de visiteurs annuels ! Comme quoi, la dévotion à grand-maman sainte Anne – mère de l'Immaculée Vierge Marie et grand-mère du Seigneur Jésus – est vraiment enracinée dans les fibres de l'âme populaire, tant de chez nous que d'ailleurs. Voilà donc maintenant 130 ans d'une présence rédemptoriste au sanctuaire de sainte Anne !

350 ans de Lumière dans nos vies

Au bilan de la liste des desservants de Sainte-Anne-de-Beaupré depuis 1658, on identifie nommément 114 prêtres (missionnaires Récollets et Jésuites, Curés et vicaires ou suppléants et administrateurs, et 24 curés Rédemptoristes). Puissions-nous nous souvenir que cette dévotion populaire à la bonne sainte Anne a dépassé, dépasse et dépassera toujours l'encadrement clérical... elle ne cesse de prendre des couleurs internationales et oblige les Rédemptoristes actuels à se tourner en toute confiance vers l'avenir, avec la collaboration inestimable de tant de laïcs sans lesquels l'Église n'aurait pas ses deux poumons !

L'année jubilaire de 2008, dans le cadre même du 400^e de la Ville de Québec, ne manque donc d'aucun motif pour honorer et remercier la bonne sainte Anne avec ce qui nous distingue de

SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ

tous les peuples... En témoin dans l'histoire : la Basilique actuelle – carrefour du monde contemporain où Foi et Raison peuvent s'interpeller dans un dialogue respectueux en quête de sens, de Lumière et d'espérance⁴⁷ !

Résumé

Abstract

⁴⁷ Le film « La Neuvaine » de Bernard Émond en 2005 traduit avec brio et intensité cette quête religieuse de sens, et l'accueil général du public est fort éloquent et contagieux. Au grand étonnement du réalisateur lui-même !

Le leadership transformationnel de Néhémie face aux inégalités sociales en Judée (Ne 5,1-19)

*Par Pierre-Hilaire Djungandeke Pesse **

Depuis son accession à l'indépendance politique en 1960, la République démocratique du Congo (RDC) a traversé une grave crise qui a eu un impact aussi bien sur son environnement que sur son économie, son organisation sociopolitique ou sa culture. Cette crise mine la RDC à un point tel, qu'elle est aujourd'hui classée parmi les pays plus pauvres du monde. De l'avis de plusieurs analystes, les Églises chrétiennes de la RDC pourraient apporter une contribution importante pour juguler cette crise et supporter la reconstruction du pays. Pour cela, il leur faudrait intégrer à leur programme d'évangélisation une éthique communautaire et une pastorale sociale contextuelles qui prendraient des formes différentes selon les milieux et les circonstances. Pour élaborer cette éthique et cette pastorale, la tradition protestante qui est la nôtre puise son inspiration dans la Bible. C'est pourquoi, dans notre projet doctoral, il nous a paru utile d'éclairer la situation actuelle de la RDC par une étude des chapitres 2 à 5 du livre de Néhémie. Ces chapitres montrent comment, au V^e s. avant notre ère, avec l'appui du roi Artaxerxés, Néhémie a agi pour sortir la communauté juive postexilique d'une crise similaire en faisant preuve de leadership et en mettant en œuvre un véritable programme de reconstruction.

Le présent essai se limite à l'analyse de Ne 5,1-19. La première partie de ce texte (v. 1-14) fait état des difficultés internes que connaissait Néhémie pendant son gouvernorat, notamment les problèmes sociopolitiques et économiques qui nuisaient à la bonne entente entre les Judéens. Ce chapitre évoque aussi les conditions de vie de la population pauvre de la Judée : elle

* L'auteur est étudiant au doctorat en études bibliques à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

souffrait non seulement d'un système d'impôt impérial, mais encore de l'exploitation des riches, qui pratiquaient le prêt à intérêt, en plus d'être rongée par la famine. La fin de cette péricope (v. 14-19) relate comment Néhémie administrait et gérait la communauté juive en sa qualité de gouverneur de province.

Cet essai vise à comprendre comment pouvaient s'expliquer les inégalités sociales au sein de la communauté de la Judée. Comment était conçu le système perse des taxes et d'impôts qui conduisit les Judéens à une pauvreté extrême ? En quoi consistait la réforme sociale de Néhémie ? Pour y arriver, l'analyse socio-critique proposée ici comporte cinq parties : 1) une description de la situation sociale de la Judée à l'époque de Néhémie ; 2) une identification du défi à relever ; 3) une étude du style de leadership et des initiatives prises par Néhémie ; 4) une identification du modèle de leadership de Néhémie au Proche-Orient ancien 5) ; une évaluation du résultat obtenu. Mais avant d'entreprendre cette analyse, il est nécessaire de préciser les liens qui unissent Ne 5 avec son contexte immédiat.

Ne 5,1-19 : le texte et son contexte immédiat

1. Et il y eut un grand cri du peuple et de leurs femmes contre leurs frères les Judéens. 2. Il y en avait qui disaient : Nos fils et nos filles nous les avons engagés* afin d'obtenir du blé, afin que nous mangions et afin que nous vivions. 3. Et il y en avait qui disaient : nos champs, nos vignes et nos maisons, nous les avons engagés afin d'obtenir du blé dans la famine. 4. Et il y en avait qui disaient : Nous avons emprunté de l'argent pour payer le tribut du roi sur nos champs et nos vignes. 5. En conséquence : comme la chair de nos frères, telle est notre chair, comme leurs fils, tels sont nos fils : voici, nous asservissons nos fils et nos filles à l'esclavage, et il y a de nos filles qui sont déjà asservies ; sans force de nos mains, nos champs et nos vignes sont à d'autres.

6. Je fus très irrité, lorsque j'entendis leur cri et ces paroles. 7. Et mon cœur délibéra sur cela, afin de plaider contre les nobles et les chefs, et je leur dis : « Vous exigez de l'intérêt, chacun envers son frère ! » Et je convoquai contre eux une grande assemblée, 8. et je leur dis : « Nous avons rachetés nos frères, les Judéens, vendus aux nations selon nos

PIERRE-HILAIRE DJUNGANDEKE PESSE

moyens ; mais vous, vous vendez vos frères ? Et sont vendus à nous ? » Ils se turent donc, Et ils ne trouvaient pas de réponse. 9. Et je dis : « Ce n'est pas bon ce que vous faites. N'est-ce pas dans la crainte de notre Dieu que vous devez marcher, (pour éviter) des insultes des nations, nos ennemies ? 10. Moi aussi, mes frères et mes jeunes gens, nous leur avons prêté de l'argent et du blé. Nous voulons pouvoir abandonner cette dette. 11. « Rendez-leur donc dès aujourd'hui, leurs champs, leurs vignes, leurs oliviers et leurs maisons, la dette* de l'argent et du blé, du moût et de l'huile, que vous avez exigé d'eux comme intérêt. » 12. Ils dirent : « Nous les rendrons, et nous ne leur demanderons rien ; certainement, nous devons faire comme tu l'as dit ». Alors j'appelai les sacrificateurs, je leur fis jurer de faire selon cette parole. 13. Je secouais aussi le pan de ma robe, et je dis : « Que Dieu secoue ainsi tout homme qui n'accomplira pas cette parole, hors de sa maison et de ses biens. C'est ainsi qu'il sera secoué et vidé ! » Et toute l'assemblée dit : « Amen ! » Ils louèrent l'Éternel. Et le peuple fit selon cette parole.

14. En outre, dès le jour où je fus établi leur gouverneur dans le pays de Juda, depuis la vingtième année jusqu'à la trente-deuxième année du roi Artaxerxés, (pendant) douze ans, moi et mes frères, le pain du gouverneur, nous n'(n'en) avons pas mangé 15. mais (ceux qui avaient été) les gouverneurs avant moi, avaient pesé sur le peuple, et en leur prélevant le pain et le vin, plus quarante sicles d'argent. En outre, leurs jeunes gens dominaient sur le peuple. Mais moi, je n'ai fait ainsi, par crainte de Dieu. 16. En outre, j'ai tenu ferme dans le travail de cette muraille, et nous n'avons pas acheté aucun champ, et tous mes jeunes gens étaient rassemblés à l'ouvrage. 17. Et les Judéens et les chefs, cent cinquante hommes, et ceux qui nous venaient des nations environnantes (étaient) à ma table. 18. Or ce qui était appâté quotidiennement était : un bœuf, six moutons choisis, et de la volaille, à mes frais ; tous les dix jours, du vin de toutes sortes, en abondance. En dépit de cela, le pain du gouverneur, je n'ai pas réclamé, parce que la tâche pesait lourdement sur ce peuple. 19. Souviens-toi pour moi, mon Dieu en bien, de tout ce que j'ai fait pour ce peuple !

La péricope de Ne 1,1-9 constitue un document très riche pour saisir la situation de crise que connaît la Judée sous l'Empire perse et spécialement au temps de Néhémie. Toutefois, du point de vue rédactionnel, les événements décrits en Ne 5 n'ont pas de rapport étroit avec ceux décrits aux chapitres 4 et 6, qui témoignent plutôt de la coopération entre les travailleurs. Par ailleurs, il n'est pas aisé de déterminer si les événements décrits en Ne 5,1-19 ont eu lieu durant l'époque de la reconstruction des

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

murailles, période qui n'a duré que cinquante-deux jours (Ne 6,15), puisque dans ce même chapitre (v. 14-19), Néhémie relate aussi les événements qui concernent les douze années d'administration de sa première mission. Plusieurs chercheurs estiment ainsi que le contenu de ce chapitre ne coïncide pas avec la reconstruction des remparts, mais pourrait faire référence à une période ultérieure¹ et pourrait donc être hors contexte, antidaté ou postdaté et inséré dans le but de montrer les obstacles liés à la reconstruction². L'événement décrit serait postérieur, n'ayant pas eu lieu lors du premier séjour de Néhémie à Jérusalem. Pour F. Michaéli, s'il est vrai que les travaux de la reconstruction des remparts n'ont duré que cinquante-deux jours, il faut beaucoup plus de temps pour qu'une communauté se trouve dans des situations comme celles qui sont décrites en Ne 5,1-5, à la suite d'emprunts onéreux, d'hypothèques contractées sur des champs, des vignes, des maisons, ou de l'asservissement de fils et de filles vendus en esclavage. Ces inégalités auraient existé bien avant l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, ou alors, elles se seraient manifestées plusieurs années après la reconstruction des remparts. La seconde hypothèse est la plus vraisemblable³.

Or, ce chapitre est le seul qui rapporte avec une certaine précision la situation économique et sociopolitique de la Judée au temps de Néhémie. Bien qu'il soit considéré hors contexte, dans le cadre d'une analyse socio-critique, nous observons une séquence logique entre ce chapitre, ce qui le suit et ce qui le précède. Les chapitres 4 et 6 font état des difficultés provoquées par les provinces frontalières à la Judée, alors que le chapitre 5 signale des problèmes sociaux propres à la communauté judéenne, auxquels Néhémie a dû trouver une solution, puisque

¹ L. W. BATTEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezra and Nehemiah*, Edinburgh, T & T. Clark, 1961 (1913), p. 237.

² R. A. BOWMAN, W. GILKEY, « The Book of Ezra and The Book of Nehemiah », dans G. A. BUTTRICK (dir.), Nashville, Abington, 1952, p. 705.

³ F. MICHAÉLI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé (CAT XVI), 1967, p. 327.

la reconstruction matérielle devait être accompagnée d'une reconstruction morale. De plus, d'après P. Abadie⁴, du point de vue littéraire, l'usage de contrastes dans un but rhétorique est une pratique courante de la narration hébraïque. Le narrateur des *Mémoires de Néhémie* ne désire pas laisser à son lecteur l'impression que tout était en harmonie, mais exprime plutôt l'ampleur et la gravité des problèmes rencontrés au sein de la communauté de Judée. Par ailleurs, aux yeux du narrateur, la communauté restaurée dans ses remparts devait d'abord se réconcilier en elle-même.

1. Description de la situation sociale en Judée

La situation sociale décrite en Ne 5 fait état d'une crise dont souffrait la communauté judéenne plus de quatre-vingt ans après l'édit de Cyrus. Hormis les difficultés provoquées par les ennemis externes, Néhémie fait face à des problèmes sociaux au sein de sa communauté : une plainte que formule la population la plus pauvre contre l'exploitation des riches. Pour avoir du blé, les pauvres sont obligés, faute de moyens, de donner en gage leurs biens : terre, maison, voire leurs propres enfants (v. 2-3). L'accent principal de ces doléances porte sur le fait que de telles charges étaient imposées par des Judéens à leurs compatriotes. Enfin, pour acquitter l'impôt dû au roi, il leur faut encore emprunter de l'argent (v. 4).

Ainsi, le « cri » dont témoigne le texte traduit un état de crise qui provient globalement de trois groupes de protagonistes⁵, conçus comme trois classes sociales affectées : *les ouvriers et leurs femmes* qui manquaient de nourriture ; *les fermiers* qui, pour subvenir à leurs besoins et ceux de leur famille, devaient emprunter de l'argent à des taux d'intérêt exorbitant, en plaçant

⁴ P. ABADIE, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, CEv 95/3, Paris, Cerf, 1996, p. 53-58.

⁵ Les personnages protagonistes sont ceux-là qui jouent toujours un rôle important dans le développement de l'intrigue, voir D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 2002, p. 78.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

leurs champs en caution ; *les gens* ayant des difficultés à payer les taxes impériales et qui, pour les acquitter, devaient vendre leurs enfants comme esclaves. À ces groupes, s'ajoutent les cris des femmes qui se lamentent, du fait que leurs filles soient soumises en esclavage. Face à cette crise, Néhémie a dû trouver une solution pour rétablir une certaine égalité sociale. Pour bien comprendre cette crise que connaît la Judée sous l'Empire perse, nous analyserons maintenant le statut de cette province.

Le statut de la Judée au temps de Néhémie

On estime généralement qu'un régime théocratique fut instauré à l'époque perse dans la communauté juive : un même personnage cumulait pouvoir laïque et pouvoir religieux. La déclaration de Néhémie : « [...] tandis que ceux qui avaient été *pahôt*⁶ (gouverneurs) avant moi, avaient pesé sur le peuple, et en leur prélevant le pain et le vin, plus quarante sicles d'argent » (Ne 5,15) montre qu'il y avait des gouverneurs en Judée à cette époque. Toutefois, l'absence de référence biblique à ces gouverneurs a souvent poussé les chercheurs à douter de la véracité des déclarations de Néhémie. A. Alt⁷, avança la théorie selon laquelle la Judée était sous la domination de la Samarie dans l'intervalle qui s'est écoulé entre Zorobabel et Néhémie (515-445).

⁶ Le titre *pahâh* est vraisemblablement un « emprunt au néo-babylonien de la période achéménide, quand *pahātu / pihātu* était régulièrement employé au sens de gouverneur ». C'est une abréviation de *bêl pahâti / pihâti*, nom de fonction considérablement employé à l'époque néo-assyrienne : E. LIPNISKI, « Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique », *ZAH* 1 (1988), p. 71.

⁷ A. ALT, « Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums », *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München, Beck, 1953, p. 316-337. Voir aussi J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, (AB 14), New York, Doubleday, 1965, p. 133 ; S. McEVENUE, « The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah », *CBQ* 43 (1981), p. 353-364, qui mentionnent que les Juifs ont dû endurer l'hostilité des Samaritains jusqu'à la nomination de Néhémie au poste de Gouverneur. Suite à la politique de Néhémie, le peuple juif bénéficia d'une autonomie totale.

Or, en dehors de Sheshbassar⁸ (Esd 1,8.9 ; 5,14.16), de Zorobabel (Ag 1,1.14) et de Néhémie (Ne 5,14 ; 12,26) mentionnés dans la Bible, les études récentes démontrent que plusieurs autres gouverneurs ont exercé cette fonction à Jérusalem. Se basant sur la découverte de bulles et des sceaux portant des noms de gouverneurs, N. Avigad⁹ propose que la province de Judée était une entité autonome dès 530 av. J.-C., et approximativement jusqu'à la fin du règne de Néhémie. Il a d'abord identifié la figure d'*Elnatan*, mari de la fille de Zorobabel, *Shelomit*, qui a probablement succédé à son beau-père comme gouverneur de la Judée. Son nom peut être ajouté à celui de deux autres gouverneurs du début du V^e s. av. J.-C. *Yeho'ézer* et *Ahzai* dont les noms figurent sur des estampilles de jarre. Ces trois dignitaires permettent de remplir les vides existants dans la chronique de la Judée entre Zorobabel et Néhémie, qui ont respectivement gouverné cette province de 530 à 517 av. J.-C. et environ de 445 à 420 av. J.-C. De plus, un papyrus d'Éléphantine et des monnaies datées de la fin de l'époque perse citent *Bagohi*, gouverneur vers 408 av. J.-C. apparenté à *Bagoas*, que mentionne Flavius Josèphe, ainsi que *Yehezqiyah*, gouverneur vers 330 av. J.-C. Avigad dresse donc la liste des huit gouverneurs suivants :

⁸ Certains chercheurs associent Shenassar (1 Ch 3,18) et Sheshbassar (Esd 1,8.9); voir F. M. CROSS, « A Reconstruction of the Judean Restoration », *JBL* 94 (1975), p. 4-18 ; S. JAPHET, « Sheshbazzar and Zerubbabel Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah », *ZAW* 94 (1982), p. 66-98.

⁹ N. AVIGAD, *Bullae and Seals from a Post-exilic Judean Archive*, *Qedem* 4, Institute of Archeology, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1976, p. 30-35. À ce sujet, voir aussi E.-M. LAPERROUSAZ, « Le statut de la province de Judée », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE (dir.), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, p. 117-122 ; A. LEMAIRE, « Populations et territoires de la Palestine à l'époque perse », *Transeo* 3 (1990), p. 16-18. ; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York & London, Columbia University Press, 1971, p. 147-153 ; S. JAPHET, *Sheshbazzar and Zerubbabel*, p. 80-82, 96-98. Néanmoins, Williamson note que la datation exacte des bulles et sceaux portant les noms des gouverneurs est incertaine et ne peuvent pas confirmer la séquence proposée : H. G. M. WILLIAMSON, « The Governors of Judah under the Persians », *TynBul* 39 (1988), p. 59-82.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

Sheshbaççar	(Esd 1,8 ; 5,14)
Zorobabel	(Ag 1,1.14 ; etc.)
Elnatan	(bulles et sceau)
Yeho'ézer	(estampille de jarre)
Ahzai	(estampille de jarre)
Néhémie	(Ne 5,14 ; 12,26)
Bagoth	(Papyrus d'Éléphantine)
Yéhezqiyah	(monnaies) ¹⁰

La Judée sous un système rigide perse de taxation et d'impôt

L'une des préoccupations principale des rois achéménides était la perception du tribut et des taxes diverses des peuples assujettis. Le texte de Ne 5,4 fait allusion au système fiscal de l'Empire Perse. Il souligne comment la population judéenne a dû hypothéquer ses biens dans le but d'acquitter le « tribut du roi ». En effet, dans le but de réaliser les programmes très étendus du gouvernement, les Perses mirent au point une fiscalité perfectionnée, percevant des impôts dans tout l'Empire¹¹. Plusieurs données archéologiques montrent d'ailleurs l'immensité des biens que les rois perses accumulaient¹². C'est à Cyrus le Grand que Xénophon fait remonter cette fiscalité¹³. Vers 520 av. J.-C., les Perses introduisirent « une monnaie pour l'ensemble de l'Empire¹⁴ » afin de percevoir un impôt de tous les

¹⁰ N. AVIGAD, *Bullae and Seals from a Post-exilic*, p. 30-35.

¹¹ J. A. THOMPSON, *La Bible à la lumière de l'archéologie*, Paris, Ligue pour la lecture de la Bible, 1975, p. 192.

¹² A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago, University of Chicago Press 1948, p. 193.

¹³ *Cyrrhopode* 8. 6. 17.

¹⁴ Bien que la Judée était tributaire de l'Empire perse, il convient de souligner que les empereurs avaient accordé aux Juifs une certaine autonomie qui leur donnait le droit de frapper leur propre monnaie. Ainsi, les autorités émettrices semblent avoir été aussi variées que celles des pseudo-athéniennes : gouvernants des dynasties locales et représentants officiels de l'autorité perse. Les monnaies portant le nom de Yehud sont les mieux connues : elles auraient été frappées au IV^e s. à Jérusalem, par le gouverneur de la Judée. Celles qui

pays conquis à. Le nouveau système de taxes inauguré par Darius 1^{er} (522 – 485 av. J.-C.) obligeait ainsi tous les satrapes à acquitter un impôt évalué à partir de la quantité de terres arables et de leur rendement.

Bien que la valeur du tribut perse fût évaluée par Hérodote en argent, il devait être au moins en partie payé en nature, comme cela se faisait sous la domination néo-babylonienne, par exemple en bois de cèdre, utilisé dans la construction du palais de Darius à Suse. La Judée apportait ainsi des impôts en nature : « le pain du gouverneur » (*lèhèm hâpèhâh*, Ne 5,14), que l'on recueillait sous forme de dîme¹⁵. Il fallait aussi fournir le bois nécessaire à la construction de flottes puissantes au service des Perses, ce qui représentait un approvisionnement considérable dans un État militaire comme l'Empire achéménide¹⁶. Ces impôts étaient payés au roi, par le truchement des gouverneurs. Néanmoins, grâce à des pots de vin, des cadeaux et des flatteries, on pouvait obtenir une dispense d'impôt.

Les gouverneurs provinciaux évaluaient donc la richesse des populations locales de leurs provinces pour lever les impôts¹⁷. Le Temple de Jérusalem servait de lieu de prélèvement des taxes destinées à l'Empire. D'après Hérodote¹⁸, la cinquième satrapie, incluant la Syrie et la Palestine, payait 350 talents, ce qui était un montant assez faible. Ceci représente 2,5% des revenus annuels

portent le nom d'Ezechias ont sans doute été émises par le grand-prêtre, qui portait ce nom lorsqu'il était gouverneur de Judée : L. MILDENBERG, « Gaza Mint Authorities in Persian Time. Preliminary Studies of the local Coinage in the Fifth Persian Satrapy. Part 4 », *Transeu 2* (1990), p. 137-146.

¹⁵ J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, trad. par D. L. SMITH-CHRISTOPHER, (JSOT Sup 151), Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 21.

¹⁶ J. ÉLAYI et J. SAPIN, « Pouvoir central et pouvoirs locaux : question de perspective », dans *Nouveaux regard sur la Transeuphratène*, Bruxelles, Brepols, 1991, p. 175-176.

¹⁷ G. R. DRIVER, *Aramaic Document of the Fifth Century BCE*, Oxford, Clarendon, 1957, p. 88-90.

¹⁸ Hérodote III, 91.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

(14, 460 talents) de la satrapie¹⁹. En somme, les taxes et les impôts que l'autorité perse exigeait de ses entités administratives, n'étaient qu'une des causes de la pauvreté extrême de la population locale.

Les pratiques usuraires en Judée

Comment se pratiquait l'usure et quelle a été la part royale dans cette affaire ? D'une part, les riches prêtaient aux pauvres de l'argent à des taux usuraires, ou alors contre des gages tels qu'un champ, une vigne, la propre maison du débiteur ou même ses enfants, qui tombaient ainsi en esclavage²⁰. Bien que la loi autorisait le pauvre à rentrer en possession de ses biens dès qu'il remboursait la somme empruntée avec intérêt, il est évident que plusieurs ne parvenaient plus à se dégager de leurs dettes. D'autre part, parmi les prélèvements opérés par l'administration centrale, on noterait, à partir du règne de Darius I^{er}, la mise en place d'une taxe sur la vente d'esclaves, des terres agricoles et des terres bâties²¹. Ainsi, les petits fermiers auraient été exploités en même temps par les banquiers et le pouvoir central.

Selon les fouilles américaines de 1889 dirigées par l'Université de Pennsylvanie faites sur le site antique de Nippur²², au sud de l'ancienne Babylone, la famille des *Murašû* dirigeait une sorte de banque, à une époque où un nouveau système fiscal fut introduit

¹⁹ A. F. RAINEY, « The Satrapy Beyond the River », *AJBA* 1 (1969), p. 51-78.

²⁰ A. et R. NEHER, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, p. 645-646. A et R. Neher estiment que les rapatriés juifs devaient avoir à peu près tous la même situation sociale à leur retour en Judée. Ce n'est que progressivement que certains se seraient enrichis, notamment en spoliant les biens de juifs non rapatriés, dont les terres étaient restées non réclamées.

²¹ F. JOANNÈS, *La Mésopotamie au I^{er} millénaire avant J.-C.*, Paris, Armand Collin, 2000, p. 153.

²² A. T. CLAY, *Legal and Commercial Transactions dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods ... Chiefly from Nippur*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1908 ; H. V. HILPRECHT, *Business Documents of Murashu Sons of Nippur*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1898.

dans les territoires perses²³. C'est un système qui a été expérimenté par Xerxès, puis par Artaxerxès I^{er}, régnant à l'époque de Néhémie. Les pauvres durent souvent emprunter à de forts taux d'intérêt : tandis qu'au VI^e s. av. J.-C., sous les rois Cyrus I^{er} et Cambyse, les intérêts étaient de 20%²⁴, ils atteignaient entre 40 et 50% à la fin du V^e s. av. J.-C. D'après les textes araméens d'Éléphantine, les taux d'intérêt annuel étaient très élevés, jusqu'à 60%²⁵. Dans certains cas, si la somme n'était pas rendue, on menaçait d'ajouter l'intérêt au capital en conservant le même taux. Les terres hypothéquées étaient exploitées par les usuriers pour leur propre profit, jusqu'à ce que le titre passe entièrement entre leurs mains. Et quand des terres devenaient propriété de l'État parce que les fermiers ne pouvaient payer leurs taxes, il se trouvait toujours quelque fonctionnaire corruptible pour les céder aux mêmes usuriers.

En somme, le bien-être économique de la population juive durant la période perse semble avoir décliné progressivement, comme en témoigne le développement d'un grand degré de pauvreté.

²³ Les archives des *Murašû* présentent un intérêt particulier dans le sens où elles constituent l'ensemble épigraphique pertinent qui nous soit parvenu du règne d'Artaxerxès I^{er} voir même de Darius II. La maison des *Murašû* était à la fois une banque, une entreprise de gérance foncière et une entreprise commerciale. Ils étaient des intermédiaires actifs entre les propriétaires terriens et les exploitants, recevant donc à bail des domaines entiers et gérant des troupeaux, des canaux, des étangs. Elle verse un revenu aux propriétaires et assume toutes les charges d'exploitation ou d'impôts. Voir l'étude de G. CARDASCIA, *Les archives des Murashû, une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse 455-403 av. J.-C.*, Paris, Imprimerie nationale, 1951.

²⁴ OLMSTEAD, *History of the Persian*, p. 77.84-85.

²⁵ Voir E. NEUFELD, « Prohibitions Against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws », *HUCA* 26 (1955), p. 355 et 412 ; « The Rate Interest and the Test of Nehemiah 5, 11 », *JQR* 44 (1953-1954), p. 203-204 ; R. P. MALONEY, « Usury and Restriction on Interest-Taking in the Ancient Near East », *CBQ* 36 (1974), p. 1-20 ; « Usury in the Greek, Roman and Rabbinic Thought », *Tradition* 27 (1971), p. 79-109. Voir aussi S. GALLAZZI, « Aspectos de la economia del segundo templo. No abandonaremos mas la casa de nuestro Dios (Ne 10, 40) », *Ribla* 30 (1998), p. 70, qui estime que les intérêts pouvaient aller jusqu'à 60% par an.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

Ceci était particulièrement vrai dans les zones rurales, ce qui conduisit parfois à une incapacité de rembourser la dette et la nécessité de revendre la terre aux plus opulents. Les pauvres forment une masse d'autant plus ulcérée qu'il s'agit d'un esclavage dont les maîtres sont leurs frères judéens. Un fossé plus profond se creuse ainsi entre la classe des riches et celle des pauvres. Lorsque Néhémie arrive à Jérusalem, il doit donc décharger les pauvres de ce fardeau : « Rendez-leur 'la dette de l'argent' et du blé, du moût et de l'huile, que vous avez exigé d'eux comme intérêt »²⁶ (Ne 5,11).

2. Défi à relever et réaction de Néhémie

Lutte contre les inégalités sociales

Comme le mentionnait K. Marx, la lutte entre riches et pauvres est de toutes les époques :

l'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante opposition ; ils ont mené une lutte sans répit, tantôt déguisée, tantôt ouverte, qui chaque fois finissait soit par

²⁶ Au v. 11, le problème porte sur le sens du mot *ûme'at* que l'on traduirait par « et le centième ». Cette indication pourrait être une allusion à un taux d'intérêt de 1 % mais il s'agirait d'un taux infime, qui n'existait pas ; certains pensent qu'il s'agit de 1 % par mois, soit 12 % par an. Mais même 1% d'intérêt par mois ne rendrait pas la population pauvre au point de se vendre. L'éditeur de la BHS propose de lire *ûmâšâ'h* (et la dette) d'après Dt 24, 10 : « Si tu prêtes sur gages à ton prochain, tu n'entreras pas dans sa maison pour saisir le gage, quel qu'il soit ». Plusieurs manuscrits de la LXX lisent *w + min + êt* « et de ». La BJ a adopté cette correction et traduit : « Remettez-leur la dette de l'argent [...] ». Nous adoptons la correction proposée par l'éditeur de la BHS pour deux raisons. Il est probable que le scribe ait sauté la lettre š. Le taux d'intérêt sous l'Empire perse pouvait atteindre 60 % ; le fait de demander aux usuriers de remettre aux pauvres juste un centième, même par mois, paraîtrait dérisoire. La leçon « dette » offre une solution satisfaisante à cette difficulté.

PIERRE-HILAIRE DJUNGANDEKE PESSE

une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine des diverses classes en lutte²⁷.

Les problèmes sociopolitique et économique décrits ci-dessus sont manifestement à la base des grandes inégalités sociales au sein de la communauté de la Judée. Il devenait nécessaire de trouver une solution qui pourrait recréer des relations internes stables, mais sans remettre en question le tribut destiné à l'empereur. Le grand défi à relever pour Néhémie fut celui de lutter contre ces inégalités afin de retrouver la paix. Face à la crise décrite ci-dessus et en sa qualité de gouverneur, Néhémie devait s'employer à construire une communauté plus juste et plus fraternelle afin de garantir le passage à tous des conditions de vie plus humaines.

Pour relever ce défi, Néhémie adopte un style de « leadership transformationnel ²⁸ ». C'est une forme de leadership qui implique un engagement mutuel du leader et de sa communauté, reposant sur une adhésion à une vision et à des valeurs communes ²⁹. Le leader transformationnel poursuit certains objectifs sans compromettre les valeurs et les principes fondamentaux ; il place l'amour comme modèle ; il sépare les causes et les symptômes et travaille à leur prévention ; il encourage sa communauté à employer de nouvelles approches dans le but de trouver solution aux problèmes. Ce leadership de Néhémie s'exerce par : *l'établissement d'un sentiment d'urgence*

²⁷ Cité par C. ANDLER, *Le manifeste communiste de Karl Marx et Engels. Introduction historique et commentaire, Œuvres, t. 1*, Paris, Rieder, 1925, p. 161-162.

²⁸ Le leader transformationnel est caractérisé par quatre particularités qui se traduisent dans son comportement personnel : influence idéalisée ou charisme ; motivation inspirante ; stimulation intellectuelle ; considération individualisée. Voir B. M. BASS, *Leadership and Performance Beyond Expectations*, New York, Free Press, 1985, p. 30-31. ; «From Transactional to Transformational Leadership : Learning to Share the Vision», *Org Dyn* 18/3 (1990), p. 22 ; *Transformational Leadership : Industrial, Military, and Educational Impact*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 1998, p. 6-8.

²⁹ BASS, *Leadership and Performance*, p. 6.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

; la création et la communication d'une vision ; la manifestation d'une considération individualisée.

Établissement d'un sentiment d'urgence pour maintenir l'ordre

Le leader transformationnel se montre capable de réagir face à un état d'urgence. Selon Ne 5,6-11, après avoir été informé de la façon dont les pauvres étaient traités par les riches, Néhémie s'emporte contre ces derniers ; il réagit en convoquant une « grande assemblée » (*kehilâh gedôlâh*)³⁰ contre les exploitants usuriers, dans laquelle il exige d'eux qu'ils remettent au petit peuple ce qui lui a été enlevé : « Rendez-leur donc dès aujourd'hui, leurs champs, leurs vignes, leurs oliviers et leurs maisons, la dette de l'argent et du blé, du moût et de l'huile, que vous avez exigé d'eux comme intérêt » (Ne 5,11).

Cette décision rapide et ferme, visant à améliorer une situation sociale jusque-là nuisible à une bonne entente entre les membres de la communauté, témoigne des qualités de leader de Néhémie. Le verbe « rendre » *šûbh*, conjugué dans ce verset à l'impératif, marque l'urgence et l'importance de rendre aux pauvres les biens qui avaient été exigés d'eux comme intérêt. Anticipant, toutefois, que cette solution provoquerait des réticences de la part des créanciers, Néhémie confirme sa décision par deux actes solennels visant à exclure de la communauté judéenne ceux qui transgresseraient cet ordre (v.13). Les mesures radicales qu'impose Néhémie sont humanitaires et sociales, mais elles sont surtout religieuses. Il tente ainsi mettre fin au trafic d'esclaves juifs³¹, mais il souhaite également régénérer certaines valeurs

³⁰ L'expression *kehilâh gedôlâh* (Grande assemblée) de Ne 5,7 désignerait l'assemblée sainte du désert (Ex 19). Dans le Judaïsme rabbinique, cette assemblée désignera la Synagogue : P. ABADIE, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 58. Pour A. et R. NEHER, les assemblées qui eurent lieu chez les Israélites avant l'arrivée de Néhémie ou chez d'autres peuples du Proche-Orient ancien ont toujours eu un but politique et religieux. Celle de Néhémie a pour but de résoudre un problème social : NEHER, *Histoire du peuple*, p. 646.

³¹ H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978, p. 54-77.

juives. C'est en effet par crainte de Yahvé que Néhémie exige le rétablissement d'une justice sociale, ainsi que pour éviter la honte d'être méprisé par les païens.

Création et communication d'une vision

Le leader transformationnel a certaines préoccupations et certains objectifs qui sont de l'ordre des valeurs morales. La suppression de la pratique d'usure se conçoit comme une réforme des mentalités de la classe des riches exploitants. Comme l'indique Auguste Comte, « la réforme sociale a pour condition fondamentale une réforme intellectuelle³² ». C'est pourquoi Néhémie doit recréer de véritables valeurs sociales dans le but d'assurer le bien-être de la population judéenne de son temps, ainsi que des générations futures. Pour ce faire, il peut s'appuyer sur des lois qui défendent les pauvres, impuissants, contre l'égoïsme des riches, tel qu'Ex 22,25 : « Si tu prêtes de l'argent à un compatriote, à l'indigent qui est chez toi, tu ne te comporteras pas envers lui comme un prêteur à gages, vous ne lui imposerez pas d'intérêts ». Nous pensons aussi à Dt 15,1-2 « [...] tout détenteur d'un gage personnel qui aura obtenu de son prochain, lui en fera remise ; il n'exploitera pas son prochain ni son frère [...] » (voir Lv 25,35-37.39-41 ; Dt 23,20)³³. Néhémie incite alors ses subalternes à adopter des comportements plus altruistes en marchant selon la volonté divine. Son action tient donc compte des nécessités vitales de ses compatriotes, mais en replaçant les valeurs sociales sur un terrain éternel et vrai : non pas celui de lois abstraites et rigides, mais celui d'actes spontanés inspirés par la fidélité en Yahvé et l'amour fraternel.

³² Cité par R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 80.

³³ Voir à ce sujet G. A. BARROIS, « Debt, Debtor », *IBD* 1 (1962), p. 809-810. Dans les papyri d'Éléphantine, la lettre de Makkibanit, qui parle de prêt sans intérêt, offre un parallèle intéressant à la décision de Néhémie : voir B. PORTEN, *Archives from Elephantine, The Life of Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley, Los Angeles, 1968, p. 271.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

Manifestation d'une considération individualisée

Ne 5,14-18 fait l'apologie du leadership de Néhémie et souligne l'égoïsme des gouverneurs qui l'ont précédé, eux qui s'enrichissaient au détriment du petit peuple. Néhémie, au contraire, ne veut pas faire valoir ses droits de gouverneur, soit de pouvoir bénéficier des ressources prélevées sur le peuple dans le but d'assurer sa subsistance et celle du nombreux personnel qu'il devait nourrir quotidiennement. La première mesure qu'il prend est d'adopter pour lui-même une attitude exemplaire. Il va donc, pendant les douze années de son premier mandat, essayer de gouverner sans chercher à étendre son pouvoir économique par l'usurpation de terrains et sans abuser de son pouvoir politique. Néhémie évite toute conduite qui pourrait avoir des conséquences négatives sur lui-même ou sur les autres. À cause de l'aspect éthique que renferme son leadership, il évite de se comporter de façon dictatoriale, cherchant à impliquer toutes les autorités locales dans les décisions importantes.

La section de Ne 5,17-19 souligne comment Néhémie épargne le peuple en mettant ses propres moyens au service de la communauté. Néhémie se vante ainsi d'avoir quotidiennement fait manger 150 hommes à sa table, qui est garnie grâce à sa propre fortune (v. 17-19). Il soutient également qu'il n'a pas tiré avantage de sa situation pour s'enrichir, acheter des propriétés et exploiter ou dépouiller les pauvres. Néhémie veut donc servir et non se servir. Comme l'indique A. Carrard :

Un chef qui travaille avec le désir de servir et qui joint à cela le sens psychologique nécessaire pour conduire ses hommes obtiendra d'eux le maximum de ce que l'on peut obtenir, tout en créant en eux le vrai esprit de collaboration, d'estime réciproque et de dévouement pour la tâche commune³⁴.

Néhémie ne se laissa pas détourner de sa mission par des ambitions personnelles. Il jouissait de la confiance de son peuple,

³⁴ A. CARRARD, *Le chef, sa formation et sa tâche*, 5^e éd., Delachaux & Niestlé, Neuchâtel / Paris, 1945, p. 62.

car il priorisait les intérêts de ce dernier et non les siens. Ce n'est pas avec un sentiment d'orgueil que Néhémie parle de son attitude désintéressée³⁵, mais probablement avec un sentiment de reconnaissance envers son Dieu, qui lui permet de faire tout, comme il le dit dans la brève prière qui termine le chapitre : « Souviens-toi de moi, [mon] Dieu [...] » (Ne 5,19).

En résumé, la communauté juive, comme toute autre communauté, existe par ses croyances, ses idéaux et ses traditions, auxquels s'identifient ses membres. Ces valeurs se sont détériorées avec le temps et, dans son leadership, Néhémie tente de les régénérer afin qu'elles servent de référence pour la Judée. La défense de ces valeurs augmente la détermination de Néhémie et des Judéens à faire de la Judée une société où règne la justice, l'égalité et le partage équitable des biens communautaires. Les subalternes recherchant toujours dans leur leader un type de comportement sur lequel calquer le leur, Néhémie, en se montrant généreux, invite les mieux nantis et la communauté à faire de même.

3. Le type de leadership de Néhémie au Proche-Orient ancien

Le genre de réforme sociale qu'apporte Néhémie dans la vie de ses compatriotes était assez courant dans le Proche-Orient ancien. Au XXIV^e s. av. J.-C., Urukagina, roi de Lagash connu pour avoir été un réformateur, proclama avoir rétabli la paix sociale par la révocation de percepteurs d'impôts trop nombreux et trop abusifs, ainsi que par le rétablissement social de pauvres opprimés par des riches³⁶. De même, l'édit de justice du roi de Babylone Ammisaduqa (XVII^e s. av. J.-C.) promulgua une

³⁵ C. E. CARTER, « The Province of Yehud in the Post-Exilic Period : Sounding in the Site Distribution and Demography », dans I. C. ESKANAZI et K.H. RICHARDS (dir.), *Second Temple Studies 2. Temple Community in the Persian Period* 106-45, (JSOT Sup 175), Sheffield, JSOT Press, 1994, p. 111.

³⁶ S. N. KRAMER, *History Begins at Sumer*, Garden City, Doubleday, 1959, p. 79-83.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

annulation de dette en ces termes : « Si une obligation se solde par la saisie d'un citoyen... (en conséquence de laquelle) il (place) sa propre personne, sa femme, ou son fils (enfants) en dette de servitude pour argent, ou comme un gage, parce que le roi a institué ce *misharum* dans la terre, il est libéré, sa liberté est vigueur³⁷. »

Environ cent cinquante ans avant la réforme de Néhémie, la ville d'Athènes connut une situation similaire à celle de la Judée. La population pauvre d'Athènes se retrouvait dans une situation délicate lorsqu'elle était obligée de rembourser des prêts, possiblement en raison de mauvaises récoltes et de taux d'intérêt élevé³⁸. Solon, homme d'État et fondateur de la démocratie athénienne³⁹, compté parmi les Sept Sages de la Grèce antique, préconisa la libération de la terre, la suppression de *l'hectémorat*⁴⁰ et la remise des dettes.

En résumé, face à la crise qui régnait en Judée, notamment face à la famine, les usures et les impôts dont souffrait la communauté Judéenne, Néhémie mit en œuvre des pistes éthiques et communautaires qui contribuèrent à la restauration des relations plus fraternelles entre les Judéens. Il encouragea la solidarité et exigea la rémission des dettes. Néhémie enseigna la retenue et la

³⁷ J. J. FINKELSTEIN, « Some New *Misharum* Material and Its Implications », dans H. GÜTERBOCK et T. JACOBSEN (dir.), *Studies in Honor of Benno Landsberger*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 223-246.

³⁸ E. M. YAMAUCHI, « Two Reformers Compared: Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem », dans G. RENDSBURG, *et al.* (dir.), *The Bible World. Essay in Honor of Cyrus H. GORDON*, New York, KTAV Publishing House, 1980, p. 276.

³⁹ A. MASARACCHIA, *Solone*, Florence, La Nuova Italia, 1958, p. 31.

⁴⁰ *L'hectémorat* est un nom qui indique une sixième part de la récolte, radicalement insuffisante si elle doit faire vivre le cultivateur et sa famille. Le nom désignerait encore un travailleur en gage; voir A. MARTINA, *Solon : Testimonia veterum. Testimonianze sulla vita e l'opera*, Roma, Dir. dell'Ateneo 1968, p. 442-446 ; M. I. FINLEY, « La servitude pour dettes », *RHPR* série 4, n° 43 (1965), p. 168.

modération. Il lutta pour la distribution équitable des biens entre les individus d'une même communauté.

4. Résultat de l'action de Néhémie

Comme tout leader transformationnel, le leadership de Néhémie démontre aussi des résultats à court terme. Il fit de la Judée une communauté renouvelée. Il a opéré une transformation structurelle dans les relations entre les membres. Cette transformation se concrétise par le rétablissement de la justice sociale et le retour à la paix au sein de la communauté déchirée par les inégalités sociales.

Rétablissement de la justice sociale

La justice peut être conçue comme une valeur positive d'ordre moral et social, qui fait appel à la volonté, en vue d'une régulation des rapports entre les personnes déchirées par des tensions conflictuelles. La justice sociale promue par Néhémie se traduit par une recherche de stabilité et de concorde communautaire, car il ne peut y avoir de reconstruction efficace d'un pays où se perpétuent les inégalités et les injustices sociales. Le style de leadership de Néhémie conduit au retour à la justice et à l'équité. À sa demande de retourner aux pauvres tout ce qui leur avait été retiré, Néhémie obtint une réponse immédiate ; les riches s'engagèrent par un serment solennel, devant les prêtres, à cesser leur trafic et restituer aux pauvres ce qu'ils avaient pris en gage. Le résultat de ce leadership fut une amélioration importante de la situation de la population pauvre de la Judée. Néhémie contribua donc à instaurer un nouvel ordre économique qui redonna une certaine dignité aux pauvres, aux opprimés et aux hommes sans pouvoir. L'annulation de la dette fit de la Judée une communauté plus égalitaire. Néhémie concourut au rétablissement de l'équité, mit fin aux conflits et aux tensions et fit accéder la communauté de la Judée à une entente harmonieuse.

LE LEADERSHIP TRANSFORMATIONNEL DE NÉHÉMIE

Retour de la paix sociale et de la concorde en Judée

Le leadership de Néhémie et sa méthode de gestion conduisent au retour à la paix et à la concorde sociale en Judée. Ce genre d'intervention pourrait être considéré comme une éthique de renouvellement de la solidarité dans la communauté : « [...] la société où domine la solidarité organique permet à l'individualisme de s'épanouir en fonction d'une nécessité collective et d'un impératif moral⁴¹ ». La vie en communauté est possible dans la mesure où les citoyens peuvent vivre aisément et en paix. Le leadership de Néhémie a d'autres conséquences déterminantes pour le peuple : le retour de la confiance en Dieu et l'espoir de vivre des jours heureux. Sa décision de remettre la dette est à la fois sociale et religieuse, puisque la communauté était menacée par la disparition de « l'être » au profit de « l'avoir », et par la trahison de son identité en tant que peuple de Dieu. En résumé, puisque la paix et la concorde sont une condition *sine qua non* de la vie en communauté, un leader avisé doit travailler à promouvoir ces valeurs sociales. De ce point de vue, Néhémie s'avère un leader modèle.

Conclusion

Dans la société judéenne où Néhémie arrive, l'écart est énorme entre les riches et les pauvres. Une partie de la population est au bord de la famine ; les pauvres doivent donner en gage leurs enfants pour s'acquitter des taxes impériales ; les fermiers doivent emprunter de l'argent sur leur champ alors que le taux d'intérêt est exorbitant. Face à ces injustices sociales, Néhémie met en œuvre une stratégie qui vise à faire régner la paix, l'équité et la solidarité parmi les Judéens. Il impose l'annulation des dettes, tout en maintenant le tribut à l'empereur. Néhémie rompt aussi avec les pratiques des anciens gouverneurs qui vivaient aux dépens du peuple, optant pour le principe de servir le peuple et non de se servir.

⁴¹ ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 374.

Ce style de leadership serait-il bénéfique pour la société congolaise ? Pourrait-il inspirer les leaders congolais, les inviter à réagir face aux inégalités sociales qui se perpétuent ; à œuvrer pour promouvoir la paix sociale et contribuer à la reconstruction de leur pays ? Le texte de Ne 5,1-19 nous montre en Néhémie un personnage qui manifeste à sa façon les caractéristiques et les actions d'un leader transformationnel : soit, d'une part, le charisme, la stimulation intellectuelle et la considération individualisée et, d'autre part, l'établissement d'un sentiment d'urgence, ainsi que la création et la communication d'une vision. La suite de nos recherches nous conduira à évaluer dans quelles limites l'exemple de Néhémie pourrait bénéficier aux leaders politiques et religieux de la RDC, afin d'obtenir des résultats analogues en vue de la reconstruction de leur pays.

Résumé

Cet article s'intéresse au comportement de Néhémie, qui manifeste, à sa façon, les qualités d'un leader transformationnel : le charisme, la stimulation intellectuelle, la considération individualisée, l'établissement d'un sentiment d'urgence, ainsi que la création et la communication d'une vision. En tant que leader, Néhémie a ainsi mis en œuvre une stratégie qui visait à faire régner la paix, l'équité et la solidarité parmi ses compatriotes, dont nous aimerions tirer les leçons dans le cadre de la reconstruction de la République démocratique du Congo.

Abstract

This paper focuses on Nehemia who, as [we](#) believe, is showing the abilities of a transformational leader : charisma, intellectual stimulation, individualized consideration, establishment of a sense of emergency, as well as the creation and the communication of a vision. As a leader, he was able to reestablish peace, equity and solidarity within the Judean people. Such an example could be used, as we believe, by the religious leaders of the Democratic Republic of Congo, to help rebuilding their country.