

L'ANALYSE RHÉTORIQUE Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible

Il m'a souvent été demandé de présenter oralement, en une heure de conférence, « l'analyse rhétorique » (ou « structurelle »¹). À la demande de la revue *Brotéria*, j'ai finalement mis par écrit cette brève présentation². La présente mouture, qui reprend en substance l'article en portugais, a cependant bénéficié des remarques et suggestions de plusieurs lecteurs que je tiens à remercier vivement.

Le sous-titre de cet article est à la fois tout à fait vrai et entièrement faux³. Il est vrai, parce que jusqu'ici cette méthode n'a été appliquée de façon systématique que sur un relativement petit nombre de textes⁴ ; davantage sur des textes courts, comme les psaumes, beaucoup moins sur des livres entiers⁵. La méthode est nouvelle aussi parce que ce n'est que depuis peu d'années qu'elle connaît un développement important : un nombre d'exégètes de plus en plus grand en effet s'intéresse à la composition des textes qu'ils étudient. Il faut ajouter qu'elle en est encore à ses débuts, dans la mesure où bien peu d'auteurs la manient avec une vraie compétence. Cependant, il est faux de dire que l'analyse rhétorique est nouvelle, dans la mesure où ses débuts remontent au milieu du 18^e siècle, avec les *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux* de R. Lowth (1753), et surtout au début du 19^e siècle avec les travaux de J. Jebb et surtout T. Boys, deux auteurs majeurs que néanmoins l'immense majorité des exégètes ne connaît pas⁶.

¹ Sous ce nom, la méthode a été mise en œuvre par plusieurs auteurs, dont: J. RADERMAKERS, *Au fil de l'Évangile selon Saint Matthieu*, Heverlee – Louvain 1972; *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Bruxelles 1974; avec P. BOSSUYT, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc*, Bruxelles 1981; voir aussi M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1, Montréal – Paris 1984 ; ID., *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, vol. II: Ps 51-100 (624 p.); vol. III: Ps 101-150 (564 p.), Bellarmin, Montréal 1994 (voir ma double recension dans *RivBib* 45 (1997) 92-96 ; *RivBib* 45 (1997) 229-230 ; voir aussi mon article, « Analyse rhétorique du Psaume 51. Hommage critique à Marc Girard », *RivBib* 45 (1997) 187-226.

² « A Análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia », *Brotéria* 137 (1993) 391-408. Pour une présentation brève de l'exégèse traditionnelle et de l'analyse rhétorique, voir R. MEYNET, *Lire la Bible*, « Champs » 537, Paris 2003 (trad. ital. *Leggere la Bibbia. Un'introduzione all'esegesi*, Collana biblica, EDB, Bologna 2004).

³ Qui est aussi le titre de l'édition française du livre que j'ai consacré à la méthode: *L'Analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*, Paris 1989; trad. italienne: *L'analisi retorica*, BiBi(B) 8, Brescia 1992 ; éd. anglaise : *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, JSOT.S 256, Sheffield 1998.

⁴ Voir la bibliographie de A. DI MARCO, *Il chiasmo nelle Bibbia, contributi di stilistica strutturale*, Turin 1980; voir surtout celle que tient à jour Bernard Witek dans notre site internet: www.retoricabiblicaesemantica.org.

⁵ À signaler spécialement: A. VANHOYE, *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1963 (1973²); les ouvrages publiés dans les collections « Rhétorique biblique », « Retorica biblica » et « Rhétorique sémitique ».

⁶ Toute la première moitié de *L'Analyse rhétorique* est consacré à l'histoire de la naissance et du développement de la méthode, illustrée par de larges citations des auteurs principaux (p. 25-173) ; le premier chapitre de R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, RhSem 4, Paris 2007, reprend en l'abrégant quelque peu cet historique de la méthode.

d'elles »⁸. Le lecteur pourra relire l'ensemble du Ps 44 et il verra comment tout le poème, qui comprend 28 distiques (ou segments bimembres), marche sur deux pieds du début à la fin. Ce qui, à la suite de R. Lowth, est appelé « le parallélisme des membres » est la caractéristique fondamentale de toute la poésie hébraïque ; de manière plus large, le binarisme marque toute la littérature biblique. Les choses sont toujours dites deux fois, car la vérité ne saurait être incluse dans une seule affirmation, mais se donne à lire soit dans l'interaction de deux affirmations complémentaires, soit par le choc de deux contraires.

Comme, entre mille exemples, dans ce court texte de composition parallèle :

+ ³¹	La reine	DU SUD	<i>se dressera</i>	<i>au jugement</i>	
	– avec	les hommes de	<i>cette génération-ci</i>		
	– et	<i>elle jugera</i>	<i>ceux-là ;</i>		
	. CAR	elle est venue	des extrémités	de la terre	
	: pour	ÉCOUTER	LA SAGESSE	de	Salomon ;
			= ET VOICI QU'IL Y A PLUS QUE	Salomon	ICI !

+ ³²	Les hommes	DE NINIVE	<i>se lèveront</i>	<i>au jugement</i>	
	– avec		<i>cette génération-ci</i>		
	– et	<i>ils jugeront</i>	<i>celle-là ;</i>		
	: CAR	ILS SE CONVERTIRENT	à	LA PROCLAMATION	de Jonas ;
			= ET VOICI QU'IL Y A PLUS QUE	Jonas	ICI !

La deuxième partie de ce court texte (Lc 11,31-32)⁹ pourrait sembler une simple répétition de la première partie, un « doublet » comme on dit, redondant, sinon inutile. Et pourtant, à la fonction d'insistance que l'on ne saurait nier (la répétition est la première figure de rhétorique !), s'ajoute la complémentarité, dans ce cas multiple : la double complémentarité sexuelle, entre une femme (« la reine ») et les « hommes », et géographique, entre le Sud (« Midi ») et le Nord (« Ninive »), est une manière d'indiquer la totalité (tous les païens jugeront cette génération) ; c'est aussi et surtout la complémentarité, chronologique et nécessaire entre « écouter » et « se convertir » ; c'est encore la complémentarité entre « la sagesse » du roi (« Salomon ») et « la proclamation » du prophète (« Jonas »), ce qui est une manière de dire que Jésus est à la fois roi et prophète ; finalement la complémentarité entre le mouvement centripète qui porte la reine du Midi « des extrémités de la terre » en Israël et le mouvement centrifuge qui conduit Jonas d'Israël à Ninive. L'on touche du doigt, par cet exemple, que lorsque deux unités littéraires semblent tout à fait semblables, il ne faut surtout pas oublier de relever les différences, car elles sont porteuses de sens, encore plus peut-être que les ressemblances.

⁸ P. BEAUCHAMP, préface à *L'Analyse rhétorique*, 11-12.

⁹ Voir R. MEYNET, *L'Évangile de Luc*, RhSem 4, Paris 2005, 530 ; Traité, 227.558.

L'exemple suivant est du même ordre, mais fournira une belle construction concentrique (Lc 14,7-14) :

⁷ Il disait à ceux qui avaient été invités une parabole,
remarquant comment ils choisissaient **LES PREMIÈRES PLACES**,
en leur disant :

+ ⁸	« QUAND TU ES INVITÉ	par quelqu'un à des noces,
-	ne t'étends pas	À LA PREMIÈRE PLACE ,
.	de peur qu'un plus digne que toi ait été invité par lui,	
.	⁹ et que ne vienne <i>celui qui vous a invités</i> toi et lui et <i>te dise</i> :	
	: « Donne-lui la place ».	
	= Alors tu te mettras avec HONTE	
	= à occuper	LA DERNIÈRE PLACE.

+ ¹⁰	Mais, QUAND TU ES INVITÉ,	
-	pars tomber	À LA DERNIÈRE PLACE ,
.	afin que,	
.	lorsque viendra <i>celui qui t' a invité</i> , il <i>te dise</i> :	
	: « Ami, monte PLUS HAUT ».	
	= Alors il y aura pour toi de la GLOIRE	
	= devant tous ceux qui sont convives avec toi.	

¹¹ Car tout homme **QUI S'ÉLÈVE** **SERA ABAISSÉ**
et **QUI S'ABAISSÉ** **SERA ÉLEVÉ.**

La réécriture de ce texte veut donner à voir comment le verset 10 est parallèle, et opposé en tous points, aux versets 8-9 ; avec toutefois les variations nécessaires pour éviter un parallélisme trop mécanique. On remarquera, au verset 10, l'opposition entre « tomber » et « monter », ainsi que la variation « plus haut » (et non pas « à la première place » que l'on attendrait) qui préparent l'opposition « élevé »-« abaissé » du verset 11.

Telles sont les limites données à ce texte par la quasi totalité des éditions modernes de la Bible. En effet, pour le lecteur occidental, héritier des gréco-latins, il est normal qu'une parabole s'achève par la leçon qui en est tirée, comme le font souvent les fables d'Ésope ou de La Fontaine. Le verset 11 remplit à merveille cette fonction.

Ce n'est pas ainsi cependant que les textes bibliques sont organisés. Effectivement, le discours de Jésus n'est pas achevé. L'arrêter au verset 11 serait comme amputer le segment suivant de son deuxième membre :

Si le Seigneur ne bâtit la maison,
en vain travaillent les bâtisseurs (Ps 127,1).

Tout le monde voit bien que la phrase n'est pas finie ! Effectivement, après s'être adressé aux invités, dans les versets 7-10, Jésus s'adresse maintenant, dans les versets 12-14, à « l'invitant » :

¹² Et il disait à celui qui l'avait invité :

+	« QUAND TU FAIS	un déjeuner ou un dîner,		
- n'appelle pas	TES AMIS,	TES FRÈRES,	TES PROCHES,	TES VOISINS RICHES,
	. de peur qu'eux aussi	<i>t'invitent en retour</i>		
	= et tu aurais un don en retour.			

+ ¹³ Mais,	QUAND TU FAIS	un festin,		
- invite	DES PAUVRES,	DES ESTROPIÉS,	DES BOITEUX,	DES AVEUGLES,
	. parce qu'ils n'ont pas de quoi	<i>te donner en retour</i>		
	= car il te sera donné en retour	à la résurrection des justes.		

Là aussi le parallélisme est frappant entre les deux morceaux (12b-e et 13b-e) ; aux quatre termes de l'énumération de ceux qu'il ne faut pas inviter répondent les quatre termes de l'énumération de ceux qu'il faut inviter. À noter, comme variation majeure, l'ajout final de « à la résurrection des justes ».

La parabole est donc double : elle s'adresse, de manière complémentaire, à tous, aussi bien à celui qui avait invité qu'à ceux qui avaient été invités. Et le verset 11, « Tout homme qui s'élève sera abaissé et qui s'abaisse sera élevé », n'est pas seulement la conclusion de la première moitié de la parabole, mais aussi, en quelque sorte, l'introduction de la deuxième moitié. Si chacune des deux moitiés de la parabole est de composition parallèle, l'ensemble est de construction concentrique. La « morale », ou le proverbe qui résume l'ensemble, ne se trouve pas à la fin, en conclusion, mais au centre ; elle en est le cœur, comme la clé de voûte. Seule, à ma connaissance, la traduction du Nouveau Testament en hébreu moderne¹⁰, n'a pas séparé ce que Luc a uni : elle a intitulé l'ensemble de Lc 14,7-14 : « Leçon de morale à l'invitant et aux invités »¹¹.

¹⁰ The Bible Society in Israel, Jerusalem 1976, 1991².

¹¹ En renversant même les termes, sans doute pour attirer l'attention du lecteur.

. ⁷ <i>Il disait</i> à ceux qui avaient été invités une parabole			
	remarquant comment ils choisissaient	les	PREMIÈRES PLACES
. <i>disant</i> à eux :			
:: ⁸	« QUAND <i>tu es invité</i> à des noces	par quelqu'un,	
	– ne t'étends pas	à la	PREMIÈRE PLACE
	: de peur qu'un plus digne que toi ait été invité par lui		
	: ⁹ et venant <i>celui qui t'a invité toi et lui</i>	<i>te dise :</i>	
		. “Donne à celui-ci la place.”	
	= <i>Alors</i> tu te mettras avec	HONTE à occuper la	DERNIÈRE PLACE.

:: ¹⁰	Mais QUAND <i>tu es invité,</i>		
	+ pars tomber	à la	DERNIÈRE PLACE
	: afin que venant		
	: <i>celui qui t'a invité</i>	<i>te dise :</i>	
		. “Ami, monte	PLUS HAUT.”
	= <i>Alors</i> il y aura pour toi de la GLOIRE	devant tous les convives.	

¹¹ Car quiconque	S'ÉLÈVE	SERA ABAISSÉ
et qui	S'ABAISSÉ	SERA ÉLEVÉ. »

. ¹² <i>Et il disait</i> à celui qui l'avait invité :			
::	« QUAND <i>tu fais</i> un déjeuner ou un dîner,		
	– n'invite pas TES AMIS, TES FRÈRES, TES PROCHES, TES VOISINS RICHES,		
	: de peur qu'eux aussi ne t'invitent <i>en retour</i>		
	: et tu auras un don <i>en retour</i> .		

:: ¹³	Mais QUAND <i>tu fais</i> un banquet,		
	+ invite DES PAUVRES, DES ESTROPIÉS, DES BOITEUX, DES AVEUGLES.		
	= ¹⁴ Et HEUREUX seras-tu	parce qu'ils n'ont pas de quoi te donner <i>en retour</i>	
	= car il te sera donné en retour	à la résurrection des JUSTES. »	

(voir *Traité de rhétorique biblique*, 241)

Prenons maintenant un autre exemple, le texte sans doute le plus connu de tout le Nouveau Testament, celui que les chrétiens savent tous par cœur et qu'ils récitent le plus souvent, le Notre Père (selon Matthieu)¹². Tout le monde sait que cette prière comprend sept demandes ; quand on le récite en deux chœurs, on le divise en deux parties inégales, la première qui comprend les trois premières demandes (qui sont en « tu »), la deuxième qui comprend les quatre dernières (qui sont en « nous ») :

Notre Père qui es aux cieux,

- + que **ton** nom soit sanctifié,
- + que **ton** règne vienne,
- + que **ta** volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

-
- = Donne-**nous** aujourd'hui notre pain de ce jour,
 - = pardonne-**nous** nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés,
 - = et ne **nous** soumetts pas à la tentation
 - = mais délivre-**nous** du mal.

C'est encore ainsi que le tout récent *Catéchisme de l'Église catholique* le présente¹³. Certes, il n'est pas faux de remarquer cette différence des pronoms de deuxième personne singulier dans les trois premières demandes et des pronoms de première personne pluriel dans les quatre dernières. Mais, ce n'est là qu'un seul indice de composition. Or il en est d'autres, tout aussi importants. A ne s'en tenir qu'à un seul indice, il y a de fortes chances que l'on manque la véritable organisation du texte, et que l'on perde ainsi beaucoup de son sens.

En effet, il faut aussi remarquer que les trois dernières demandes visent la libération de choses mauvaises, « les offenses », « la tentation », « le mal » (ou « le mauvais ») ; inversement, « le pain » de la quatrième demande n'est pas une chose mauvaise, mais une bonne chose, comme celles des trois premières demandes, à savoir « le nom » (de Dieu), son « règne », sa « volonté ». On voit bien que, du point de vue morphologique, la quatrième demande se rattache aux trois dernières (en « nous »), mais que du point de vue sémantique, elle se rattache aux trois premières (les bonnes choses).

Par ailleurs, la troisième demande et la cinquième sont les seules qui s'achèvent par une expansion qui, en grec, commence par le même « comme » : « *comme* au ciel ainsi sur la terre » et « *comme* nous remettons à ceux qui nous ont offensés ». Ce qui fait un bel encadrement pour la quatrième demande, c'est-à-dire la demande numériquement centrale.

¹² Pour une analyse approfondie du Notre Père, voir mon article « La composition du Notre Père », *Liturgie* 119 (2002) 158-191 ; repris et corrigé dans www.retoricabiblicaesemantica.org: *StRh*, n° 18, 04.05.2005.

¹³ §§ 2803-2806.

Mais ce n'est pas tout : la quatrième demande se distingue de toutes les autres par le fait que ses deux membres sont strictement parallèles (en traduction littérale) :

LE PAIN de nous *quotidien*
DONNE à nous *chaque jour*

Au début, les deux termes principaux de la phrase (le complément d'objet direct et le verbe), suivis de « de nous » et de « à nous », puis des synonymes « quotidien » et « chaque jour ».

LE NOTRE PÈRE DE MATTHIEU (Mt 6,9-13)

<i>Notre</i>	que soit sanctifié ton NOM,	1
<i>Père</i>	que vienne ton RÈGNE,	2
<i>qui</i>	que soit faite ta VOLONTÉ, COMME au ciel ainsi sur la terre.	3
	Le PAIN de nous <i>quotidien</i> donne - nous <i>aujourd'hui.</i>	4
<i>es</i>	Pardonne - nous nos OFFENSES, COMME nous pardonnons à nos offenseurs,	5
<i>aux</i>	et ne fais pas entrer nous en TENTATION,	6
<i>cioux,</i>	mais délivre - nous du MAUVAIS.	7

Enfin, et ce n'est pas la moindre chose, la demande du pain quotidien est celle qui s'accorde le mieux avec le nom de Celui à qui est adressée la prière. En effet, s'il fallait faire précéder chacune des trois premières et des trois dernières demandes par le nom divin qui lui conviendrait le mieux, ce serait évidemment « Notre *Roi* » pour la seconde demande (« que ton *règne* vienne »), ce serait sans doute « Notre Dieu » pour toutes les autres. En revanche, à strictement parler, c'est seulement la demande centrale qui requiert le nom de Père : l'expérience commune de tous les enfants – au moins à l'époque – est que c'est le père qui fournit le pain quotidien.

À tenir compte de la convergence de tous ces indices, ce n'est plus une division bipartite, mais une organisation concentrique qui s'impose (voir page précédente). On

pourra alors méditer, sans doute avec plus de fruit, en particulier sur les rapports que peuvent entretenir les demandes qui se correspondent, en miroir, de chaque côté de la demande centrale : par exemple, entre le « saint » nom de Dieu au début et celui du « Mauvais » à la fin, sur le « règne » de Dieu et la « tentation » (du « Mauvais ») qui sont, dans l'évangile, deux réalités dans lesquelles on « entre », ou on n'entre pas¹⁴ ; et, en relevant le parallélisme des deux demandes qui encadrent le centre, l'on pourra se demander en quoi consiste essentiellement « la volonté » de Dieu !

Le lecteur aura certainement remarqué que la figure du Notre Père ressemble étrangement à la forme du chandelier à sept branches¹⁵. Ce genre de construction n'est pas une exception dans la Bible, bien au contraire. Si un bon nombre de textes sont de composition parallèle, un plus grand nombre encore, surtout aux niveaux supérieurs d'organisation textuelle, sont de construction concentrique¹⁶.

L'analyse rhétorique, on l'a vu par le dernier exemple, est utile, voire indispensable pour analyser les textes courts, les péripécies (c'est-à-dire les unités minimales de récitation, telles qu'un récit de miracle, une parabole, un petit discours), et d'abord pour en trouver les limites. Cependant son apport majeur se situe aux niveaux supérieurs, celui des ensembles de péripécies qui constituent les séquences (et les sous-séquences), celui des ensembles de séquences qui forment les sections (et les sous-sections), et finalement le livre dans son entier.

Sans entrer dans le détail de l'analyse précise de chaque péripécie de Mc 10,35-52 et de Mt 20,20-34, il suffira de montrer comment chaque évangéliste a utilisé des moyens différents pour élaborer une construction globalement semblable¹⁷.

¹⁴ « Qui n'accueille pas le Règne de Dieu comme un petit enfant n'y *entrera* pas » (Lc 18,24; voir aussi Lc 18,24-25 et 23,42).

¹⁵ Le texte qui décrit le chandelier (Ex 25,31-37 = 37,17-22) est lui-même un bel exemple de construction concentrique (voir l'analyse dans R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole? Analyse « rhétorique » de l'Évangile de Luc (1-9 et 22-24)*, LeDiv 99, Paris 1979, vol. A, 135-137, vol. B, planche 1; ID., « Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Lc », *NRTh* 103 (1981) 696-697 ; voir aussi la version d'Ex 37,17-22 dans *Traité de rhétorique biblique*, 193.

¹⁶ Même dans le troisième évangile, dont l'auteur est pourtant dit généralement de culture grecque et non juive. Voir R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc*, I, 260-261 ; surtout *Traité*, 266-268.

¹⁷ Pour plus de détails, voir R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, seconda edizione, ReBib 9, Bologna 2006.

³⁵ Et **PARTENT**-vers lui *Jacques et Jean*, les **fils de Zébédée** lui disant : « Maître, nous voulons que ce que nous te *demandons* tu le fasses pour nous. » ³⁶ Il leur dit :

« **QUE VOULEZ -VOUS QUE JE FASSE POUR VOUS ?** »

³⁷ Ils lui dirent : « Donne-nous que à ta droite et à ta gauche nous soyons **ASSIS** dans ta gloire. » ³⁸ Jésus leur dit : « **VOUS NE SAVEZ PAS** ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que moi je bois ou être baptisés du baptême dont moi je serai baptisé ? » ³⁹ Ils lui dirent : « Nous le pouvons. » Jésus leur dit : « La coupe que moi je bois vous la boirez et le baptême dont moi je suis baptisé vous en serez baptisés. ⁴⁰ Mais d'être **ASSIS** à ma droite ou à ma gauche, ce n'est pas à moi de le donner ; c'est pour ceux à qui cela a été préparé. »

⁴¹ Ayant entendu, les dix se mirent à se fâcher contre *Jacques et Jean*.

⁴² Les ayant convoqués, Jésus leur dit :

« **VOUS SAVEZ** que ceux qui passent
 . pour commander aux nations exercent leur domination sur eux
 . et que ceux qui sont grands parmi eux exercent leur autorité sur eux.

⁴³ Ce n'est pas ainsi parmi vous,
 + mais celui qui **VEUT** devenir grand parmi vous sera de vous le serviteur
 + ⁴⁴ et celui qui **VEUT** devenir parmi vous premier sera de tous l'esclave.

⁴⁵ Car le **Fils de l'homme** n'est pas venu
 . pour être servi mais pour servir
 . et pour donner sa vie en rançon pour beaucoup. »

⁴⁶ Et ils vont à *Jéricho*.

Comme ils **PARTAIENT**-de *Jéricho*, lui, ses disciples et une foule considérable, le **fils de Timée**, Bartimée, un **AVEUGLE** demandant-l'aumône était **ASSIS** près de la route. ⁴⁷ Ayant entendu que c'est Jésus le Nazaréen, il commença à crier et à dire : « **Fils de David**, Jésus, aie pitié de moi ! » ⁴⁸ Beaucoup le menaçaient pour qu'il se taise, mais lui criait beaucoup plus : « **Fils de David**, aie pitié de moi ! » ⁴⁹ S'arrêtant, Jésus dit : « Appelez-le. » Ils appelèrent l'aveugle en disant : « Aie confiance, lève-toi, il t'appelle. » ⁵⁰ Rejetant son manteau, bondissant, il vint vers Jésus. ⁵¹ Répondant, Jésus lui dit :

« **QUE VEUX -TU QUE JE FASSE POUR TOI ?** »

L'aveugle lui dit : « Rabbouni, que je voie-à-nouveau. » ⁵² Jésus lui dit : « Va, ta foi t'a sauvé. » Et aussitôt il vit-à-nouveau et le suivait sur la route .

Le fait le plus remarquable est que le premier passage commence par une question, « Que voulez-vous que je fasse pour vous ? » (36) qui sera reprise à la fin du dernier passage « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » (51). Ces deux questions presque identiques qui font « inclusion », ont pour fonction de signaler que tout le texte qu'elles enclosent forme une unité et que les trois passages qui le composent sont à lire ensemble. Les personnages avec lesquels Jésus est en relation doivent donc avoir quelque chose en commun : effectivement, Jacques et Jean veulent être « assis » à la droite et à la gauche de Jésus (37) et, à la sortie de Jéricho, l'homme que Jésus

rencontre n'est pas seulement aveugle mais il est « *assis* » « près de la *route* » (46). Que ce détail soit important, la fin du passage le montre à l'évidence, puisque, une fois guéri de sa cécité, « il le *suivait* sur la *route* » (52). En réponse à la demande de ses deux disciples, Jésus dit : « Vous ne savez pas ce que vous demandez » (= « vous ne voyez pas », comme le suggère l'expérience commune et aussi un très probable jeu de mot entre les deux verbes grecs) ; et le maître s'applique à leur ouvrir les yeux sur les conditions qu'il devront remplir pour obtenir ce qu'ils demandent, « boire la coupe » et « être baptisés du baptême » de la passion.

Au centre, le discours adressé à tout le groupe des Douze (42-46a). Jésus commence par ce qu'ils connaissent bien : « vous savez que » de 42 qui s'oppose au « vous ne savez pas » de 38), c'est-à-dire la sagesse du monde (42), à laquelle il opposera sa propre sagesse (45) ; au centre enfin (43), la Loi qu'ils devront suivre (qui rappelle le « Car tout homme qui s'élève sera abaissé, et qui s'abaisse sera élevé » de Lc 14,11).

On voit bien par cet exemple, qu'il n'est pas nécessaire d'injecter artificiellement un sens dit « spirituel » à la guérison de l'aveugle de Jéricho, laquelle ne serait qu'une guérison corporelle. L'évangile lui-même l'indique : la cécité de l'aveugle renvoie à l'aveuglement de Jacques et Jean ; et à celui des dix autres aussi qui « s'indignent » contre les deux frères (41), probablement parce que chacun d'entre eux est candidat au poste d'honneur !

Matthieu a le même montage (Mt 20,20-34), mais il l'a réalisé avec d'autres moyens rhétoriques. Outre ceux qui ont déjà été relevés jusqu'ici, Marc a utilisé ce qu'on pourrait appeler une tringle pour unir les trois passages de sa construction (comme on utilise une tringle pour tenir ensemble des rideaux) : en effet, Jacques et Jean sont appelés « fils de Zébédée » au début du premier passage (35), et l'aveugle est appelé « fils de Timée » au début du troisième passage (46)¹⁸ ; à son tour, Jésus qui s'est appelé lui-même « Fils de l'homme » (45 ; cette appellation désigne celui qui triomphera, mais après être passé par la passion) est appelé « fils de David » par l'aveugle (47 et 48).

Le texte de Mt 20,20-34¹⁹ est limité par la même inclusion formée par des requêtes analogues à celle de Marc ; il marque aussi le rapport des passages extrêmes en reprenant le mot « *assis* », mais il n'utilise pas la même tringle que Marc. En effet, on sait que dans le premier évangile, ce n'est pas un seul aveugle que Jésus guérit à la sortie de Jéricho, mais *deux*. Et les exégètes se sont longtemps demandé qui de Marc ou de Matthieu rapportait la vraie vérité historique. Comme si c'était la question ! La raison d'une telle différence est d'ordre rhétorique (il faut ajouter que Matthieu aime bien coupler ses personnages) : alors que Marc parle des « fils de Zébédée », Matthieu les fait appeler par leur mère « mes *deux* fils » (Mt 20,21), puis au début du passage central, il n'est pas dit comme en Mc 10,41 que « les dix autres s'indignèrent contre Jacques et Jean », mais « contre les *deux* frères » (Mt 20,24), et, comme naturellement, il s'agit ensuite de « *deux* aveugles » (Mt 20,30). On voit bien par cet exemple, l'utilité

¹⁸ Seul des trois synoptiques, Mc mentionne le nom de l'aveugle de Jéricho; comme s'il avait dû le faire pour les besoins de sa construction littéraire.

¹⁹ Il est inutile de le reproduire ici.

de l'analyse rhétorique : elle donne les moyens de lire ensemble les textes qui, avec une grande diversité de moyens, ont été écrits pour aller ensemble²⁰.

Puisque nous venons de voir comment Marc et Matthieu ont intégré leur récit de l'aveugle, ou des deux aveugles, de Jéricho dans un montage de trois passages, il est naturel de se demander ce que le troisième évangile a fait du passage parallèle. Luc ne rapporte pas l'épisode des fils de Zébédée ; en revanche il a couplé le récit de l'aveugle de Jéricho (18,35-43) avec celui de Zachée, passage qui lui est propre (19,1-10). Ces deux récits se passent tous deux à Jéricho ; Zachée « cherche à *voir* qui est Jésus » mais il ne peut pas à cause de sa petite taille et en ce sens il ressemble à l'aveugle ; tous deux finalement seront « sauvés ». Mais le point le plus important est de déterminer les limites et la composition de la séquence dans laquelle Luc a intégré son récit de l'aveugle. Il suffira ici d'en tracer la figure à grands traits. La séquence comprend sept passages (encore une sorte de chandelier à sept branches) :

+ Jésus annonce son destin à ses disciples	<i>qui ne comprennent pas</i>	18,31-34
= près de Jéricho,	le fils de David sauve un aveugle	18,35-43
= dans Jéricho,	Jésus sauve un fils d'Abraham	19,1-10
La parabole du roi et des mines		19,11-28
= près du mont des Oliviers,	Jésus est intronisé sur un ânon	19,29-36
= près du mont des Oliviers,	Jésus est acclamé comme roi	19,37-40
+ Jésus annonce le destin de Jérusalem	<i>qui n'a pas compris</i>	19,41-46

Il n'est pas question ici, bien évidemment, d'entrer dans les détails²¹. Qu'il suffise de faire remarquer quelques-unes des symétries les plus fortes. L'aveugle du deuxième passage appelle Jésus « *fils de David* », comme les disciples de l'avant-dernier passage l'acclament en disant « Béni soit celui qui vient, *le Roi*, au nom du Seigneur »²² ; en revanche, dans les deux passages, il en est qui veulent faire taire et l'aveugle et les disciples. Comme, dans la parabole centrale, les concitoyens de l'homme de haute naissance qui disent : « Nous ne voulons pas que celui-ci *règne* sur nous. » De même que, ainsi que Jésus l'annonce dans le premier passage, le Fils de l'homme (celui qui est destiné à recevoir la gloire royale) sera rejeté et finalement tué par ses concitoyens. Quant à Zachée, il ressemble aux serviteurs du roi de la parabole centrale : il se repent

²⁰ Pour plus de détails sur ces deux montages de Mc et de Mt, voir R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, ReBib 9, Bologna 2006 (une première étude de ces textes avait paru dans *Initiation à la rhétorique biblique*, « Qui donc est le plus grand? », Cerf, Paris 1982). Le lecteur aura noté, entre tant d'autres symétries, que Mc utilise deux verbes de la même famille pour commencer son premier et son dernier récits. On trouvera une analyse de toute la séquence de Mc 10 (en parallèle avec celle de Mt 19-20), dans ID, *Una nuova introduzione*.

²¹ Voir R. MEYNET, *L'Évangile de Luc*, RhSem 4, Paris 2005, 707-754.

²² Seul Lc utilise cette appellation de « Roi », au moment des Rameaux.

et « donne » de ses biens, comme les bons serviteurs ont fait fructifier leurs mines. De même que les disciples du cinquième passage qui, en un don redoublé comme celui de Zachée, mettent leurs vêtements aussi bien sur l'ânon que sur le chemin du roi. A la fin de la séquence, Jérusalem subira un sort semblable à celui des ennemis du roi, en finale de la parabole centrale. Cet exemple montre bien comment le centre d'une construction en est la clé d'interprétation. Non pas que ce soit le passage le plus important, comme on aurait quelquefois tendance à le penser ; la clé d'un coffre n'est pas plus « importante » que les bijoux qu'il renferme. La clé, avec laquelle on ferme (comme une parabole, qui est toujours énigmatique, qui cache le sens), permet aussi d'ouvrir, sans forcer ni le coffre ni le texte.

On achèvera cette excursion par la visite d'un des plus beaux monuments du Nouveau Testament et, sans doute, de toute la littérature, le fameux chapitre 15 de Luc. On a coutume de l'appeler « les trois paraboles de la miséricorde », à savoir la parabole de la brebis perdue, celle de la drachme perdue, et enfin celle du fils prodigue. Or, le fait est que, tant que l'on considère ce texte formé de trois paraboles, on s'interdit de saisir un aspect important de sa logique. En effet, quand Jésus s'adresse aux pharisiens et aux scribes qui le critiquent, parce qu'il mange avec les publicains et les pécheurs, il n'est pas dit qu'il leur dit *deux* paraboles, mais *une* parabole (15,3). Et il faudra attendre le début de la parabole du fils prodigue pour retrouver une deuxième phrase d'introduction : « Il dit : » (15,11). Il faut prendre Luc au sérieux et considérer que la parabole de la brebis et de la drachme, perdues puis retrouvées, est une seule et unique parabole. C'est une parabole double, comme celle du grain de moutarde qu'un *homme* a jeté dans son jardin et du levain qu'une *femme* a enfoui dans trois mesures de farine (Lc 13,18-21). Comme cette dernière parabole, la première parabole double de Lc 15 met en scène d'abord un homme, puis une femme. Même le lecteur le plus inattentif ne manquera pas de noter que les deux moitiés de la parabole (4-10) sont tout à fait parallèles entre elles, comme la planche de la page suivante veut le donner à voir. On aura cependant remarqué une première différence : la fin du verset 5 et le début du verset 6 n'ont pas d'équivalent dans la deuxième partie au verset 9. Il est vrai que la scène des retrouvailles de la drachme est moins spectaculaire que celle de la brebis : et le berger haletant qui porte la brebis retrouvée sur ses épaules en la tenant par les pattes a davantage inspiré peintres et sculpteurs que la femme avec sa petite pièce entre le pouce et l'index ! La deuxième différence est que la fin du verset 7 n'est pas reprise à la fin de la deuxième partie de la parabole ; ce qui est une manière de focaliser l'ensemble, non pas sur les « pécheurs » repentis, mais sur les « justes qui n'ont pas besoin de repentir » ; le mot « justes » n'apparaît qu'à cet endroit du texte. Il ne faut pas oublier en effet que les destinataires de la parabole ne sont pas « les publicains et les pécheurs » (1), mais « les pharisiens et les scribes » (2a) !

Mais il est encore une différence qui généralement échappe au lecteur. Il s'agit des lieux où brebis et drachme sont perdues : la brebis est perdue « dans le désert » (4), tandis que la drachme est perdue dans « la maison » (8) ; l'une est perdue au loin, l'autre tout près. Pour dire la chose autrement, bien qu'elle ne soit pas sortie de la maison, au contraire de la brebis qui s'était égarée à l'extérieur, au loin, dans le désert, la drachme n'en est pas moins perdue elle aussi.

Et voilà qui n'est pas sans rapport avec la deuxième parabole, parabole double elle aussi, puisqu'elle met en scène deux fils. Le cadet en effet s'était perdu « dans une région lointaine », comme la brebis ; quant à l'aîné, bien qu'il ne soit jamais sorti de la maison paternelle, comme la drachme, il n'en est pas moins perdu lui aussi, il est pécheur parce que, comme les pharisiens et les scribes, il critique celui qui mange avec le pécheur.

³ Il dit pour **EUX** cette parabole disant :

<p>:: ⁴ « QUEL HOMME d'entre vous ayant cent brebis . ne laisse pas les quatre-vingt dix-neuf dans LE DÉSERT</p>	<p>et en ayant perdu d'entre elles une seule, et ne part après la perdue jusqu'à ce qu'il la retrouve ?</p>

<p>⁵ Et l'ayant retrouvée, ⁶ et venant dans sa maison,</p> <p>= <i>Réjouissez-vous avec moi</i></p>	<p>il la met sur ses épaules, joyeux, il appelle ses amis et voisins leur disant :</p> <p>parce que j'ai retrouvé ma brebis perdue.</p>

<p>– ⁷ Je vous dis :</p> <p>= de même <i>il y aura plus de joie</i></p>	<p>dans le ciel pour un seul PÉCHEUR se repentant</p>

plus que pour quatre-vingt-dix-neuf **JUSTES** qui n'ont pas besoin de repentir.

<p>:: ⁸ Ou QUELLE FEMME ayant dix drachmes, . n'allume pas une lampe . et ne cherche pas avec soin</p>	<p>si elle perd une drachme, une seule, et ne balaie LA MAISON jusqu'à ce qu'elle la retrouve ?</p>

<p>⁹ Et l'ayant retrouvée,</p> <p>= <i>Réjouissez-vous</i> avec moi</p>	<p>elle appelle ses amies et voisines en disant :</p> <p>parce que j'ai retrouvé ma drachme perdue.</p>

<p>– ¹⁰ De même je vous dis, = <i>il adviendra de la joie</i></p>	<p>devant les anges de Dieu pour un seul PÉCHEUR se repentant ».</p>

On voit, par cet exemple, que lorsque deux unités littéraires semblent en tous points semblables, il faut chercher la différence, car elle a toutes les chances d'être pertinente. Inversement, quand deux unités littéraires ne semblent avoir aucun point commun, il faut chercher la ressemblance, car c'est elle qui permettra de mieux comprendre les rapports qu'elles entretiennent. En ce qui concerne les deux fils, ils paraissent opposés à tous les égards. Et pourtant ils se ressemblent étrangement. Malgré son repentir, le cadet n'a pas encore compris ce que c'est que d'être fils, puisqu'il a prévu d'achever

son discours par ces mots « traite-moi comme un de tes *salariés* » (15,19). Son père ne lui laissera pas le temps de proférer pareil blasphème. L'aîné ne vaut pas mieux, qui se considère lui aussi comme un esclave : « Voici tant d'années que *je te sers...* » (15,29). Alors que le père a fait préparer le veau gras, non seulement pour son frère mais aussi pour lui, il ose lui dire : « et jamais tu ne m'as *donné* un chevreau » (15,29) ! Comme son cadet qui constatait, quand il était dans la misère, que « personne ne lui *donnait* » (15,16).

On a remarqué depuis longtemps que l'histoire des deux fils n'est pas achevée : on ne sait pas en effet si, en fin de compte, l'aîné a accepté l'invitation de son père et s'il est allé partager le repas de la fête commune. La parabole est ouverte, car elle s'adresse, comme la première, à ceux qui, de même que l'aîné, se croient justes (« jamais je n'ai contrevenu à un seul de tes commandements » : 15,29) et qui non seulement refusent de frayer avec des hommes qu'ils continuent à considérer comme des pécheurs malgré leur repentir, mais critiquent Jésus qui mange avec eux (15,2). Cette ouverture est le signe de la proposition, de l'invitation que Jésus leur fait, comme le père de la parabole.

L'iconographie s'est toujours plu à représenter la brebis retrouvée et a largement négligé la drachme ; dans la plupart des représentations de la deuxième parabole, on voit le père qui accueille dans ses bras le cadet. L'aîné n'y figure pas, ou au mieux il est relégué dans un coin obscur. Or, des deux fils, c'est lui le principal ; c'est celui que l'aîné représente qui est le destinataire de Jésus et de l'évangéliste. Pourquoi donc est-il si consciencieusement refoulé, pas seulement dans l'iconographie mais aussi dans nos propres images mentales ? C'est sans doute que le lecteur préfère inconsciemment s'identifier avec le personnage qui a le beau rôle, avec celui qui était pécheur, certes, mais qui est revenu ! Alors que c'est au pharisien qui est en lui que Jésus s'adresse.

Après un tel exemple, faut-il conclure ? Sûrement pas, sinon pour dire qu'il y a encore beaucoup à découvrir dans le trésor de l'Écriture, et que l'analyse rhétorique n'est probablement pas une clé à négliger.

Première publication : « L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible », *NRTh* 116 (1994) 641-657.

© *La Nouvelle Revue Théologique*, pour la première édition

© *Studia Rhetorica*, pour la présente édition (les références aux pages de la première édition ne sont pas fournies car la mise en page a dû être modifiée notablement)

[31.01.2002]

Dans la présente édition, les références bibliographiques ont été mises à jour et les réécritures suivent les normes édictées dans le *Traité de rhétorique biblique*, 283-344.

[dernière mise à jour : 21.01.2008]