NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 5 1978

# La conception virginale dans le Nouveau Testament

Jacques WINANDY (osb)

p. 706 - 719

https://www.nrt.be/en/articles/la-conception-virginale-dans-le-nouveau-testament-1079

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# La conception virginale dans le Nouveau Testament

ESSAI DE RELECTURE DE CERTAINS TEXTES

Une des objections le plus fréquemment soulevées contre l'historicité de la conception virginale est que, mis à part les chapitres préliminaires de Matthieu et de Luc, il n'en serait question nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. Le simple fait de ce silence montrerait bien que ces chapitres eux-mêmes n'ont, à ce point de vue, qu'une portée purement symbolique ; ils n'énonceraient pas autre chose qu'un mythe, et tout le propos de leurs auteurs serait d'illustrer par le récit d'événements fictifs la foi des chrétiens en la filiation divine de Jésus.

Pour tenter de répondre à cette objection, on a souvent cité l'un ou l'autre des troix textes suivants : *Marc, 6, 3*, *Jean 1,* 13 et *Galates 4,* 4-5. C'est ce qu'a encore fait tout récemment, et avec beaucoup de sens critique, John McHugh, professeur à Ushaw College et à l'Université de Durham, dans l'ouvrage qu'il a publié sous le titre : *The Mother of Jesus in the New Testament* (Londres, 1975) [1].

Il m'a semblé néanmoins que le sujet méritait d'être repris, et qu'il était possible d'apporter quelques compléments aux arguments mis en avant jusqu'ici, voire de nuancer certaines affirmations. Avant, toutefois, d'aborder les textes en cause, je voudrais émettre une hypothèse — une de plus ! — à propos des lettres de Jacques et de Jude. Quels qu'en aient été les auteurs — et on peut admettre sur ce point l'opinion modérée proposée par la *TOB* —, il est clair qu'elles ont été attribuées l'une et l'autre à deux de ces « frères du Seigneur » dont parlent les évangiles (*Mt 13,* 55 ; *Mc 6,* 3). Or ces auteurs supposés ne se donnent pas d'autre titre que celui de « serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (*Jc 1,* 1), ou de « serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques » (*Jude* 1). N'y aurait-il pas là un indice de la croyance en la virginité perpétuelle de Marie, croyance qu'on ne voulait même pas avoir l'air de contredire en parlant, comme l'avaient fait les évangiles, les Actes et saint Paul, de « frères » du Seigneur ? C'est,

1. Part II, ch. X, pp. 255-268 ; ch. XI, pp. 271-277. Cet ouvrage sera cité ici d'après la traduction française parue au Cerf en 1977 : *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (Lectio Divina 90) ; voir pp. 299-311 ; 314-320. Les études les plus récentes concernant la conception virginale ont été recensées par R. LAURENTIN en son « Bulletin sur la Vierge Marie », dans *RSPT* 62 (1978) 90-108 ; 268-272.

selon toute vraisemblance, le même scrupule qui a fait omettre à Luc (plus exactement, au Proto-Luc) la mention de ces personnages, dans le passage parallèle à ceux de Matthieu et de Marc où il raconte la visite de Jésus à Nazareth (cf. *Lc 4, 22*) [2].

Cela dit, nous passerons tout de suite à l'examen des trois textes qui pourraient bien témoigner en faveur de la croyance à la conception virginale elle-même. S'il fallait nécessairement suivre l'ordre chronologique, c'est par *Ga 4, 4* que nous devrions commencer. Cette épître date en effet vraisemblablement, on le sait, des années 56-58, tandis que l'évangile de Marc, dans sa forme actuelle, n'est pas antérieur à l'année 64, et l'évangile de Jean à la fin du I^er^ siècle. Mais la difficulté que présente ce verset de Paul, et l'importance qu'il a, en raison de son ancienneté même, par rapport à notre sujet, nous invitent à en reporter l'examen à la fin de notre travail. C'est donc par le témoignage de Marc que nous commencerons.

## *Marc 6, 3*

Ce texte se situe dans le cadre d'une visite de Jésus à Nazareth, la première qu'il y fit après avoir inauguré son ministère [3]. « Le jour du sabbat, dit l'évangéliste, il se mit à enseigner dans la synagogue. Frappés d'étonnement, de nombreux (ou : les nombreux) auditeurs disaient : « D'où cela lui vient-il ? Et quelle est cette sagesse qui lui a été donnée ? Et ces miracles si grands qui se font par ses mains ? *N'est-ce pas là le charpentier, le fils de Marie,* et le frère de Jacques et de Joset, de Jude et de Simon ? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici, chez nous ? » Et ils étaient scandalisés à son sujet. »

La réflexion étonnée attribuée ici aux gens de Nazareth est formulée un peu différemment par Matthieu. Chez lui, elle prend cette forme : « D'où lui viennent cette sagesse et ces miracles ? N'est-ce pas là *le fils du charpentier ? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie, etc.* ? » (*Mt 13,* 54-55). Quant à Luc, il se contente d'écrire : « N'est-ce pas là le fils de Joseph ? » (*Lc 4,* 22 ; cf. 3, 23).

Laquelle de ces formulations a chance d'être primitive ? Le P. Boismard attribue celle de Marc (« le charpentier ») à l'ultime rédacteur marco-lucanien [4], qui l'aurait substituée à celle de Matthieu (« le fils du charpentier ») sous l'influence de *Lc 1,* 34-35 et de sa nette affirmation de la naissance virginale [5]. Cette hypothèse paraît entièrement recevable. On notera seulement que si la formule

2. Voir P. Benoit - M.E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles,* II, Paris, 1972, p. 215 *supra.*
3. Sur la préhistoire de ce texte, voir Benoit-Boismard, *op. cit.,* II, § 144.
4. C'est-à-dire au dernier rédacteur, en tant qu'influencé par le Proto-Luc.
5. Cf. Benoit-Boismard, *op. cit.,* p. 214, n. 4.

de Matthieu est identique en substance à celle de Luc (« le fils de Joseph » ; cf. *Jn 1, 45* ; *6, 42*), elle n'est pas exempte de gaucherie. Ne voulant pas dire, apparemment : « le fils du charpentier et de Marie », l'ultime rédacteur matthéen a écrit, littéralement : « . . . le fils du charpentier ? Sa mère n'est-elle pas dite (*légetaï*) Marie ? » comme s'il s'agissait d'un simple surnom, ou d'un bruit qui courait. Cet emploi insolite (quoique fréquent chez Matthieu) du verbe *légô* dans le sens d'« appeler » et cette construction embarrassée de la phrase semblent bien témoigner d'un remaniement opéré sous l'influence de Marc ; ce qui, d'ailleurs, viendrait à l'appui de la théorie du P. Boismard concernant une certaine dépendance de l'un par rapport à l'autre.

Le seul point qui importe vraiment à notre propos est que Marc (le rédacteur marco-lucanien) a délibérément modifié le texte primitif (« le fils du charpentier ») pour en faire « le charpentier, le fils de Marie ». Dans le premier membre de cette expression, il est permis de voir, avec le P. Lucien Deiss, une illustration de cette tendance générale du deuxième évangéliste à nous livrer « l'image la plus humaine, la plus incarnée pourrait-on dire, de Jésus » [6], mais aussi un refus de nommer Joseph et d'évoquer par là, sans autre explication, un personnage dont il ne parlait nulle part ailleurs dans son évangile, et dont la mention risquait de faire surgir une question dans l'esprit de ses lecteurs.

Ce refus est d'ailleurs confirmé de la façon la plus nette par le deuxième membre de l'expression : « le fils de Marie ».

On l'a fait souvent remarquer : identifier un homme par le nom de sa mère est tout à fait inusité, dans la Bible, aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau. Les exemples qu'on a cru pouvoir citer en sens contraire ne sont pas probants. C'est, par exemple, *Gn 24, 15*, où il est dit de Rébecca qu'elle était fille de Bétuel, lui-même fils de Milka, la femme de Nahor. Mais si cette précision est donnée, c'est que Nahor avait une concubine, Réuma, qui lui avait également donné des enfants (*Gn 22, 24*). Il en va de même en *Gn 36*, 10-14, où les fils d'Esaü sont distingués d'après les noms de leurs mères respectives. De même encore pour les fils de David en *2 S 3*, 3-5.

Dans aucun de ces cas nous ne sommes en présence d'une appellation qu'on joindrait au nom de l'intéressé pour le distinguer de ses homonymes ; il s'agit de frères nés du même père, mais de mères différentes ; et l'on spécifie que l'un est né de celle-ci, l'autre de celle-là ; ce qui n'est évidemment pas la même chose que

6. *Synopse de Matthieu, Marc et Luc avec les parallèles de Jean*, 2e éd., Paris, 1975, p. 258 ; cf. pp. 249-250.

de désigner Jésus, tout uniment, par le nom de sa mère, sans même nommer son père, et alors que rien ne permet de croire que saint Joseph ait été marié deux fois.

Ce ne serait pas non plus une explication satisfaisante de dire qu'à la date où Jésus parlait dans la synagogue de Nazareth Joseph était mort, car, même dans ce cas, c'était par le nom de son père qu'on identifiait l'orphelin. A preuve, la formule de Matthieu et surtout celle de Luc et de Jean [7].

Une autre explication, proposée par l'abbé Delorme il y a un bon nombre d'années, est qu'à Nazareth on aurait eu des doutes sur la légitimité de la naissance de Jésus [8]. En d'autres termes, on aurait cru ou soupçonné qu'il était le fruit d'un adultère, comme devaient le prétendre plus tard certains controversistes juifs mentionnés par Tertullien et Origène. L'appellation aurait donc eu quelque chose d'injurieux ; elle impliquerait que le père est inconnu. A cette hypothèse, on a objecté avec raison que si Marc avait voulu rapporter une calomnie, il aurait eu soin de la réfuter, d'une façon ou d'une autre. Or il n'en fait rien.

L'explication la plus simple et la plus justifiée paraît donc être que le deuxième évangéliste savait fort bien que Jésus n'était pas réellement le fils de Joseph et que, n'ayant rien fait par ailleurs pour montrer qu'il ne s'agissait en l'occurrence que d'une ascendance légale — chose qui ne pouvait intéresser ses lecteurs issus du paganisme —, il n'a pas voulu faire naître une question dans l'esprit de ces derniers et les amener à se demander comment Jésus avait pu être regardé comme le fils de Joseph. A l'expression « fils du charpentier » il a donc substitué « le charpentier », soit qu'il ait supposé que Jésus avait effectivement exercé le métier de son père adoptif, soit qu'il ait tenu ce renseignement d'une autre source ; et il a ajouté de son propre chef : « le fils de Marie », faisant ainsi allusion, par cette expression inusitée, mais parfaitement justifiée en l'occurrence, à la naissance virginale.

### *Jean 1*, 13

On connaît la controverse qui oppose, à propos de ce verset, les défenseurs du pluriel à ceux qui tiennent pour le singulier. Relisons le texte tel qu'il figure, d'une part dans la *TOB*, de l'autre dans la Bible de Jérusalem :

---

7. Aussi ne saurait-on admettre l'hypothèse avancée par certains, dont J. McHugh (*op. cit.*, p. 315), selon laquelle on aurait pu désigner quelqu'un par le nom de sa mère lorsque celle-ci était veuve. Le texte allégué à l'appui de cette hypothèse (*Lc 7*, 12) n'est pas probant, puisqu'aucun des deux personnages en cause — le fils et sa mère — n'y est désigné par son nom.

8. *Ami du Clergé* 71 (1961) 762.

> Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu (*TOB*, édition 1972).
>
> Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, lui qui ne fut engendré ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu (*BJ*, édition 1973).

On saisit la différence : d'un côté, ce sont les chrétiens, les croyants, qui ne sont pas nés du sang (ou plutôt : des sangs, car le grec a le pluriel, et ce détail a son importance), ni d'un vouloir de chair, etc. ; de l'autre, c'est pour le Verbe que le texte revendique ce privilège. La première leçon est celle à laquelle nous a habitués la version latine telle qu'on la lisait autrefois en conclusion de la messe (*his ... qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt*) ; et sans doute n'avons-nous jamais songé, alors, à la mettre en question. Or elle a été contestée à diverses reprises, à partir de la fin du siècle dernier, par un bon nombre d'auteurs de renom, surtout allemands, puis, plus récemment, par des exégètes tels que le P. M.-E. Boismard [9], le P. F.-M. Braun [10], et enfin, d'une manière très complète et approfondie, par le P.J. Galot, de l'Université Grégorienne [11].

Son livre, il faut en convenir, n'a pas fait l'unanimité parmi les exégètes et les spécialistes de la critique textuelle. La chose ne saurait surprendre, si l'on tient compte de ce que la leçon au pluriel est appuyée par *tous* les manuscrits grecs sans exception. Comme, cependant, cet argument massif de critique externe ne me paraît pas dirimant, je voudrais reprendre ici l'essentiel de l'argumentation du P. Galot, et y ajouter quelques observations personnelles.

1° La leçon au singulier ne se rencontre que dans un manuscrit de l'ancienne version latine, dans un lectionnaire espagnol du XI[e] siècle (mais dont le texte pourrait remonter au ... VII[e]), dans six manuscrits de l'ancienne version syriaque dite de Cureton, et dans six autres de la version plus récente appelée Peshitto.

2° Cette même leçon est attestée principalement par saint Irénée († vers 202). Elle a été défendue avec force par Tertullien († après 220). Le P. Galot a relevé chez d'autres auteurs anciens,

---

9. *Critique textuelle et citations patristiques*, dans *Revue Biblique* 57 (1950) 388-408 ; *Le prologue de S. Jean*, Paris, 1953, p. 62 ss.

10. « Qui ex Deo natus est », dans *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel, 1950, pp. 11-31 ; *La Mère des fidèles*, Tournai, 1953, pp. 33-46.

11. *Être né de Dieu. Jean 1, 13*, Rome, 1969. Selon R. LAURENTIN (*Bull. cit.*, 271), une thèse encore inédite de P. HOFRICHTER (*Nicht aus Blut, sondern Monogenen aus Gott geboren*, Salzburg, 1971) aurait confirmé par des argu-

et déjà chez saint Ignace d'Antioche et chez saint Justin, des allusions plus ou moins probables à cette leçon [12]. Saint Augustin l'a connue, sans cependant la prendre à son compte et en l'interprétant de la naissance éternelle du Verbe. L'auteur que je citais tout à l'heure, John McHugh, a proposé d'expliquer le passage du singulier au pluriel par une erreur de lecture, et par conséquent de traduction, à partir d'un original araméen, dont la traduction syriaque aurait conservé quelque chose [13]. Si plausible qu'elle soit en elle-même, cette explication ne peut se justifier que si l'on admet que le texte grec de Jean dépend ici d'un original araméen. Or s'il est vrai, comme le veulent les PP. Boismard et Lamouille, que le prologue presque en entier (sauf, en partie, les versets 1 et 3-5) appartient à l'étape rédactionnelle dite Jean II-B, pareille dépendance devient difficile à admettre. Cette étape de la rédaction se situerait en effet en Asie Mineure, et elle aurait pour destinataires des chrétiens parlant grec [14]. A supposer même que son auteur ait eu pour langue maternelle l'araméen, il n'est pas possible de penser que lui-même se soit trompé dans sa traduction, ou qu'il ait approuvé un texte grec contraire à ce qu'il voulait exprimer.

3° Aux témoignages relevés ci-dessus s'ajoutent plusieurs arguments de critique interne dont il est difficile de sous-estimer la portée. Comme l'a écrit le P. Galot, « nous sommes tellement habitués à la lecture du pluriel que nous ne remarquons pas ce qu'elle a d'étonnant, de difficilement acceptable » [15]. Pourquoi, en effet, insister de la sorte sur le fait que la naissance selon l'Esprit ne se réalise pas à la manière de la naissance selon la chair ? Qui a jamais songé à dire le contraire ? Ou bien, pour formuler l'objection autrement, comment l'auteur du prologue peut-il nier que les croyants soient nés selon les voies ordinaires de la nature ? On admettrait aisément que la filiation adoptive dont ils bénéficient soit opposée à la filiation naturelle comme une *nouvelle* naissance — et cette idée sera développée au chapitre 3 du même évangile [16] — ; mais,

12. Le texte suivant de saint JEAN CHRYSOSTOME pourrait être, lui aussi, versé au dossier. Il s'inspire manifestement d'Origène (*In Matth.* 1, 18, fragm. 11, cité par GALOT, p. 54), dont il reproduit en partie les termes, mais il est nettement plus explicite dans le sens qu'il donne à *Jn 1*, 13 en le comprenant de la naissance virginale : « Il est né selon la chair, pour te faire naître selon l'Esprit. Il est né d'une femme, pour que tu cesses d'être fils d'une femme. D'où (chez lui) cette double génération, l'une semblable à la nôtre, l'autre qui la surpasse. Naître d'une femme, cela lui est commun avec nous ; *naître non pas du sang, ni de la volonté de la chair ou de celle d'un homme, mais de l'Esprit Saint,* voilà qui nous dépasse et annonce ce qui devait nous être accordé » (*In Matth.*, hom. 2, 2, P.G. 57, 26).

13. *Op. cit.*, pp. 266-267.

14. *Synopse*, t. III, *L'Evangile de Jean*, Paris, 1977, p. 69.

15. *Op. cit.*, p. 96.

16. Il importe toutefois d'observer que dans ce chapitre (vv. 3-8) Jésus ne dit pas que les baptisés naissent de Dieu, mais de l'eau et de l'Esprit.

ici, la filiation naturelle est purement et simplement niée ; ce qui est proprement inintelligible.

D'autre part, la leçon au pluriel, si on la comprend comme on le fait d'ordinaire, renferme une évidente tautologie, elle souffre d'un curieux manque de logique. Elle revient en effet à dire que le Verbe a donné à ceux qui sont déjà nés de Dieu le pouvoir, la faculté, de devenir enfants de Dieu ; ce qui, non plus, n'a vraiment aucun sens [17].

La *TOB* a tourné la difficulté en traduisant le grec comme si le *hoï*, ici, n'avait pas valeur de relatif et avait retrouvé son sens primitif de simple démonstratif :

> Mais à ceux qui l'ont reçu, ... il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. *Ceux-là* ne sont pas nés, etc.

Si cette interprétation était soutenable, on pourrait considérer les versets 12[b] et 13 comme une glose destinée à rendre plus explicite le verset 12[a] [18], et on ne voit pas pourquoi les deux parties du texte ne pourraient pas, en principe du moins, appartenir au même niveau rédactionnel, celui de Jean II-B, son auteur ayant senti le besoin de préciser ainsi sa pensée [19]. Mais peut-on admettre que le *hoï* n'exerce pas ici la fonction de relatif qui lui revient normalement ? Pour le démontrer, il faudrait pouvoir citer d'autres cas où cet archaïsme se retrouverait chez Jean, en particulier chez Jean II-B. Il est fort douteux qu'on y arrive jamais. Dès lors, la traduction en cause apparaît un peu comme un subterfuge et, de toutes façons, la glose, si glose il y a, est tellement maladroite qu'on hésite à l'attribuer à un écrivain aussi avisé que l'auteur de Jean II-B.

Il faut noter encore — et cette remarque n'est pas la moindre en importance — que le verbe employé ici est à l'aoriste (*égennèthèsan*), temps qui indique normalement un fait transitoire du passé, déjà réalisé au moment où les croyants reçoivent le

17. Après d'autres exégètes, mais d'une façon plus approfondie, A. FEUILLET a tenté de résoudre cette difficulté en disant que ceux-là reçoivent la faculté de devenir enfants de Dieu qui le sont déjà d'une certaine façon, en vertu de dispositions qui les rendent aptes à bénéficier de ce privilège (*Le prologue du quatrième évangile*, Paris, 1968, pp. 81-87). Mais le contexte ne favorise pas cette interprétation, puisque Jean parle ici de ceux qui ont reçu, accueilli, le Logos et qui croient en son nom. Ceux-là sont déjà pleinement enfants de Dieu ; ils n'ont plus besoin de le devenir.

18. C'est là, semble-t-il, l'explication à laquelle s'est rallié R.E. BROWN (*The Gospel according to John*, Anchor Bible 29, I, New York, 1966, p. 12), bien qu'il n'ait pas éprouvé le besoin de faire pour cela de *hoï* un démonstratif et se soit contenté de mettre en garde contre ce qu'il considère comme un excès de logique.

19. Ceci soit dit pour répondre à l'objection formulée par les PP. BOISMARD et LAMOUILLE, *op. cit.*, p. 72[a].

pouvoir de devenir enfants de Dieu ; ce qui rend plus étrange encore la tautologie en cause et, au contraire, se comprend fort bien dans la leçon au singulier : c'est à un moment déterminé du temps que le Verbe est né, non d'un homme, mais de Dieu, c'est-à-dire s'est incarné. Et l'on observera à ce propos que si plusieurs passages de la première épître [20] (*2, 29* ; *3, 9* ; *4, 7* ; *5,* 1.4.18) attribuent aux croyants d'avoir été engendrés par Dieu, c'est toujours, alors, le parfait qui est employé ; l'aoriste n'intervient que là où il est question de l'Engendré de Dieu (*5,* 18).

Un dernier argument m'a été suggéré par le P. Boismard. Je voudrais lui donner ici quelque développement, sans prétendre par là rendre exactement la pensée de celui qui m'a rendu ce service.

Cet argument repose sur l'expression employée à la fin du verset 12 : « à ceux qui croient en son nom ». L'idée que la foi en Jésus-Christ est au principe de la nouvelle naissance, qu'elle est, en somme, ce qui fait le disciple, est partout éparse dans le quatrième évangile et dans la première épître. Or, en cinq endroits (*Jn 1,* 12 ; *2,* 23 ; *3,* 18 ; *1 Jn 3,* 23 ; *5,* 13) — auxquels il faut ajouter *Jn 20,* 31, bien que la forme en soit différente —, cette foi est spécifiée comme étant une foi au nom de Jésus. Et, en chacun de ces endroits, sauf en *Jn 2,* 23, où la chose n'est pas précisée, il s'agit de croire que Jésus est le Fils de Dieu, le Monogène. On pourrait même aller jusqu'à dire que dans ces textes l'expression « croire en son nom » ne signifie pas simplement : « croire en lui », mais, plus précisément, croire au nom qui lui a été donné, c'est-à-dire, soit celui de Fils (*Ps 2,* 7 ; cf. *Mt 3,* 17 par., spécialement *Lc 3,* 22 ; *Mt 17,* 5 par. ; *He 1,* 5 : *Ac 13,* 33 ; *1 Jn 5,* 9-10), soit celui de Seigneur (*Ps 110,* 1 ; cf. *Mt 22,* 41-46 par. ; *Ph 2,* 9-11 ; *Ac 2,* 36).

Or, si la leçon au pluriel était la bonne, cette explication ne manquerait qu'en *Jn 1,* 12-13, c'est-à-dire là précisément où elle serait le plus nécessaire, puisque nous sommes au début de l'évangile et que rien encore n'a été dit de la foi qui fait les enfants de Dieu. Si, au contraire, on choisit la leçon au singulier, le verset 13 apparaît comme une précision donnée à ce nom en lequel il faut croire : c'est le nom de celui qui n'est pas né du commerce sexuel, ni de la volonté d'un homme, mais de Dieu ; le nom, en somme, du Monogène ; et, de la sorte, nous comprenons que la foi qui fait de nous des enfants de Dieu est celle par laquelle nous croyons que Jésus, lui, est le vrai et unique Fils de Dieu, né de la volonté du Père, et non de celle d'un homme.

---

20. Laquelle serait, d'après les mêmes auteurs (*op. cit.*, p. 69), de la main qui a rédigé Jean II-B et aurait été composée un peu antérieurement.

Cela dit, on ne manquera pas de se demander comment une « correction » aussi malencontreuse a pu s'imposer quasi universellement et contaminer dans sa totalité la masse considérable des manuscrits grecs. La réponse à cette question semble devoir être cherchée dans les tendances gnosticisantes qui affectèrent nombre de cercles chrétiens au cours des IIe et IIIe siècles. Selon Tertullien, les valentiniens auraient délibérément falsifié le texte afin de l'exploiter en faveur de leur théorie d'une naissance mystérieusement divine des « élus » ou « spirituels ». Sans aller jusque-là, on pourrait penser qu'il s'agit, en fait, d'une simple bévue de scribe, antérieure à la diffusion généralisée des manuscrits grecs de l'évangile. S'étonnant de ce singulier et n'en saisissant pas le sens, ce copiste malavisé aura cru bon de l'harmoniser avec les deux pluriels qui précèdent : « à ceux qui l'ont reçu . . ., à ceux qui croient en son nom ». Dans l'un comme dans l'autre cas, on aura jugé qu'on pouvait s'appuyer, pour justifier cette altération du texte, sur ces passages de la *1 Jn* où les croyants sont représentés comme ayant été engendrés par Dieu.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, nous noterons encore que le pluriel « des sangs » fait allusion à une idée assez répandue parmi les anciens, idée selon laquelle la conception s'accompagnerait d'un certain mélange de sang provenant en partie du père, en partie de la mère. Dans le cas envisagé, ce mélange n'a pas eu lieu ; mais il serait abusif d'en déduire, comme semble le faire Raymond Brown [21], que le sang de la femme elle-même est exclu.

D'autre part, la traduction « vouloir d'homme » ne révèle pas une autre précision du texte grec, qui n'emploie pas le mot *anthrôpos*, désignant l'être humain sans distinction de sexe, mais *anèr*, le mâle. C'est donc la volonté d'un *mari* qui est exclue. Faut-il en déduire, comme le fait le P. Galot [22], que celle de la femme ne l'est pas, et que Jean a pu penser au consentement donné par Marie à l'Incarnation ? Ce serait peut-être aller un peu loin. Il doit nous suffire de dire que l'intervention d'un homme dans la conception est formellement niée [23].

Certains auteurs, il est vrai — nous l'avons dit plus haut de saint Augustin —, ont cru que la leçon au singulier ferait allusion, non à la naissance temporelle du Verbe incarné, mais à sa naissance

---

21. *Loc. cit.* (cf. *supra*, note 18).
22. *Op. cit.*, pp. 118-119.
23. Quant à l'expression « volonté de la chair », elle ne se retrouve qu'en *Ep 2, 3*, où le premier mot est d'ailleurs au pluriel. Plutôt que la pulsion sexuelle, elle paraît signifier ici la volonté de cet être faible et changeant qu'est l'homme, par opposition à la volonté toute-puissante de Dieu.

éternelle au sein de la Trinité [24]. Mais cette opinion ne peut se soutenir, car, d'abord, elle a contre elle l'emploi de l'aoriste, qui indique un fait nettement situé dans le temps ; et, d'autre part, ce n'est pas en raison de sa naissance éternelle que Jésus nous donne de naître à une vie nouvelle, à une vie selon l'Esprit ; c'est en raison de sa seconde naissance, de cette *nova nativitas* dont parle saint Léon, c'est-à-dire de sa naissance selon la chair. Comme l'ont dit et redit les Pères, le Verbe s'est fait homme afin de faire de nous des dieux. C'est donc l'idée de nouvelle naissance qui est sous-jacente à notre texte, idée que nous retrouverons plus loin dans le même évangile, dans le récit de l'entretien avec Nicodème.

Nulle part, d'ailleurs, si je ne me trompe, il n'est dit dans le quatrième évangile que le Verbe, abstraction faite de l'Incarnation, soit *né* de Dieu. Il y est certes souvent question de l'origine divine de Jésus ; mais, justement, c'est toujours de Jésus qu'il s'agit [25] : de Jésus homme parmi les hommes, mais mystérieusement né de Dieu et par là Fils de Dieu à un titre incommunicable, inaliénable. Et c'est pourquoi sans doute les chrétiens n'y sont jamais appelés, comme ils le sont chez saint Paul, fils de Dieu. Eux sont enfants, *tekna* ; Jésus seul est fils, *huios*.

### *Galates 4*, 4-5 [26]

« Quand vint la plénitude — ou l'accomplissement — du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sujets de la Loi, afin que nous recevions l'adoption filiale. »

Que vient faire cette petite phrase dans le contexte général de la lettre aux Galates ? Saint Paul vient de faire remarquer que, tout fils qu'ils étaient en raison de l'élection, lui-même et ses coreligionnaires juifs étaient jadis dans une condition d'enfants mineurs, condition qui entraînait une sujétion analogue à celle des païens, eux-

24. C'est encore, si je la comprends bien, l'opinion d'A. JAUBERT, *Lecture de l'Evangile selon saint Jean* (Cahiers Evangile 17), Paris, 1976, p. 23, note (1).

25. On pourra penser que les vv. 9-11 du prologue, suivant immédiatement la mention du témoignage rendu par Jean-Baptiste à la lumière, parlent déjà de la venue du Verbe dans la chair. C'est de Jésus qu'il s'agit dans ces brèves formules. Le v. 14 doit dès lors s'entendre comme un complément d'explication : « Le Verbe, *en effet*, est devenu chair » ; il a assumé toute la faiblesse de la condition humaine (cf. *Ph 2, 7* et P. BENOIT, « Préexistence et Incarnation » (XXVI Semana Biblica Española), Madrid, 1970, p. 47 ; art. paru également dans la *Revue Biblique* 77 (1970) 5-29). Pour justifier cette interprétation, il n'est que de rappeler le sens flottant du *we* hébreu ou araméen, traduit par *kaï* en grec, et des traces nombreuses que cette imprécision a laissées dans la langue des évangiles.

26. Sur ce texte, on trouvera quelques indications bibliographiques dans l'article, d'ailleurs négatif dans ses conclusions, d'A. LEGAULT, *Saint Paul a-t-il parlé de la maternité virginale de Marie ?*, dans *Sciences Ecclésiastiques* (Montréal) 16 (1964) 481-493. Voir aussi E. DE ROOVER, « La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Galates 4, 4 », dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Rome, 1963, II, pp. 17-43.

mêmes esclaves des forces cosmiques qu'ils divinisaient (cf. *Ga 4,* 8). Cela, jusqu'à la venue du Christ. Celui-ci les a libérés du joug de la Loi, en se plaçant lui-même sous ce joug, et en condamnant la Loi par sa propre mort. C'est ce moment crucial que l'Apôtre envisage ici.

Comme les précédents, ce texte demande à être examiné de près, si l'on veut lui faire rendre tout ce qu'il contient. En effet, quand on lit attentivement le texte grec, on s'aperçoit que la traduction « né d'une femme, né sujet de la Loi », si elle est exacte, ne rend pas compte d'une nuance importante. Le grec dit en effet, littéralement : « *devenu* d'une femme, *devenu* sous la Loi ». Et il est vrai que le verbe *ginomaï,* « devenir », peut signifier et signifie très souvent « naître », même en grec classique. Le fait est, cependant, qu'il n'a jamais cette signification dans le Nouveau Testament[27]. Il est remarquable que saint Paul l'ait employé ici de préférence à *gennaô,* « engendrer », verbe dont il n'hésitera pas à se servir plus loin quand il comparera la naissance d'Isaac à celle d'Ismaël (*4,* 25.29). Or, nous disent les philologues, le verbe *gennaô* ne s'emploie guère qu'en parlant du père, ou de l'enfant par rapport au père[28]. Quand il s'agit de la mère, le verbe normalement employé est *tiktô,* « enfanter, mettre au monde ». Quand, par exception, *gennaô* a pour sujet la mère, il signifie également « mettre au monde, accoucher de », tout en évoquant l'intervention préalable du père dans la conception[28bis]. C'est le cas, pour ne parler que du Nouveau Testament, en *Lc 1,* 13.57, où il est question d'Elisabeth mettant ou devant mettre au monde saint Jean-Baptiste, et en *Jn 16,* 21, où Jésus compare la tristesse que vont éprouver ses disciples aux douleurs de la femme qui enfante. De plus, dans les deux derniers cas, le verbe *gennaô* semble bien avoir été employé par simple souci de varier le vocabulaire, pour éviter de répéter *tiktô.* « Pour Elisabeth, le temps fut accompli où elle devait *enfanter* (*tékeïn*) et elle *engendra* (*éggennèsen*) un fils » (*Lc 1,* 57) — « La femme, quand elle *enfante* (*tiktèi*), est dans l'affliction, parce que son heure est venue ; mais quand elle a *engendré* (*gennèsèi*) l'enfant, elle ne se souvient plus de sa souffrance, elle est toute à la joie » (*Jn 16,* 21).

---

27. Il n'a pas ce sens en *Jn 8,* 58, qu'il faut évidemment traduire : « Avant qu'Abraham *fût* (et non pas : « naquît »), je suis. »

28. D'où la force de ce terme là où il est appliqué, soit à la naissance de Jésus et à sa filiation divine (*Mt 1,* 16.20 ; *2,* 1.4 ; *Lc 1,* 35 ; *Jn 18,* 37 ; *1 Jn 5,* 18 ; ou par manière de citation du *Ps 2,* 7 : *Lc 3,* 22 ; *Ac 13,* 33 ; *He 1,* 5 ; *5,* 5), soit à la filiation divine des chrétiens (*1 Jn 2,* 29 ; *3,* 9 ; *4,* 7 ; *5,* 1.4.18).

28bis. Cette propriété des termes a été scrupuleusement respectée par les LXX dans des passages tels que *Gn 4,* 17-22 ; *Is 45,* 10 ; *Jr 16,* 2-3. Sur l'emploi de ces deux verbes dans les évangiles de l'enfance, voir A. VICENT CERNUDA, dans *Biblica* 55 (1974) 260-264 · 408-417.

Il est d'autant plus remarquable que, dans le passage strictement parallèle où il raconte la naissance de Jésus, Luc ait laissé passer cette répétition inharmonieuse du verbe *tiktô* : « Il arriva ... que les jours où elle devait *enfanter* (*tékeïn*) furent accomplis, et elle *enfanta* (*étéken*) son fils premier-né » (*Lc 2,* 6-7). On a le droit de penser qu'ici le troisième évangéliste a délibérément évité d'employer *gennaô,* qui eût évoqué une paternité humaine, l'intervention d'un homme dans la conception.

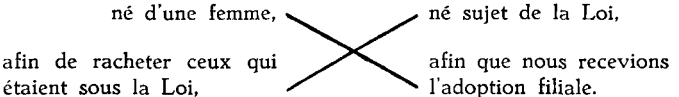
N'est-ce pas le cas également dans le texte qui nous occupe ? Saint Paul n'a-t-il pas voulu éviter de faire croire, en employant, comme il eût été naturel, le participe *gennèthenton* au lieu de *génomenon,* que Jésus aurait eu un père selon la chair ? C'est là, assurément, une question qu'on doit se poser et sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure.

Et pourquoi, maintenant, dit-il : « né *d'une femme* », et non pas, comme dans *Rm 1,* 3 : « issu, *génomenou,* de la lignée de David selon la chair », ou, comme plus loin dans la même épître : « issu (des Israélites, du peuple d'Israël) selon la chair » (*9,* 5) ?

A première vue, on serait tenté de rapprocher cette expression de plusieurs textes de la Bible dans lesquels il est question de celui ou de ceux qui sont nés de la femme (*Jb 14,* 1 ; *15,* 14 ; *25,* 4 ; *Si 10,* 18 ; *Mt 11,* 11 ; *Lc 7,* 28). Mais, d'abord, dans ces textes, c'est, ou bien *gennètos* (*Jb, Mt, Lc*), ou bien *gennèma* (*Si*), qui est employé, c'est-à-dire, soit un adjectif verbal, soit un substantif, tous deux dérivés de *gennaô.* D'où l'on peut déduire que, malgré les apparences, l'idée de paternité n'est pas absente, le père est aussi mentionné, quoique implicitement. Et, d'autre part, dans les textes de Job — les plus *ad rem,* puisque là le mot « femme » est au singulier —, c'est la faiblesse, l'indigence native, ou bien l'impureté originelle, qui sont soulignées. La femme dont il est question, ce n'est pas telle femme déterminée, envisagée dans son individualité ; c'est la femme considérée dans sa nature : elle-même faible et fragile, elle ne peut donner naissance qu'à des êtres faibles et fragiles ; elle qui enfante dans la douleur, elle ne peut enfanter que pour la douleur, la souffrance, la misère et la mort.

Pareille idée est-elle à sa place dans le texte que nous étudions ? Doit-on penser que saint Paul, en mentionnant la venue du Christ en ce monde, avait en tête ces textes de Job et voulait y faire allusion ?

Si nous relisons sa phrase, nous remarquerons qu'elle comporte une sorte de chiasme :



Pour nous libérer du joug de la Loi, Dieu a placé son Fils sous le joug de la Loi ; pour faire de nous ses fils, il a fait de ce même Fils l'enfant d'une femme et l'a placé ainsi dans la condition où nous sommes tous, nous autres hommes, tous également nés de la femme. Rien, ici, qui évoque la faiblesse congénitale à notre nature. Simplement, on rappelle que le Fils de Dieu a été comme nous le fils d'une femme ; cela, pour faire de nous, fils de femmes, des fils de Dieu. L'expression est donc plutôt à rapprocher de celle qui est employée par le Siracide ou par Matthieu et Luc : les enfants des femmes, dans ces textes, ce sont simplement les hommes, sans plus, sans allusion à la faiblesse de leur condition mortelle. Mais ici, chez saint Paul, il s'agit naturellement d'une femme bien déterminée, de celle dont est né le Fils de Dieu. Or, rappelons-le, le participe employé pour signifier cette origine est *génomenon*, « devenu » [29], et non pas *gennèthenton*, « engendré », comme on s'y attendrait s'il s'agissait d'une naissance ordinaire et comme c'est le cas, équivalemment, dans les textes cités.

Puisque son intention était, dans ce contexte, de montrer que Jésus avait participé à notre condition d'hommes, saint Paul ne pouvait pas dire expressément de lui qu'il était né d'une vierge : cela aurait paru aller contre son argumentation [30]. Il a voulu toutefois garder quelque chose de l'expression classique « né de la femme » ; mais il l'a transformée en substituant *génomenon* au participe qui eût été l'équivalent normal des mots employés ailleurs : *gennèthenton*. Cela, pour éviter de s'exprimer comme si Jésus était né exactement de la même façon que les autres hommes [31]. Il y a donc là, si l'exégèse qui vient d'être proposée est correcte, il y a là, sous-jacente à la pensée de l'Apôtre, la croyance à la conception virginale : le Père a envoyé son Fils, né d'une femme, pour faire des enfants des femmes des fils de Dieu ; mais, si ce Fils est né d'une femme, il n'a pas pour autant été engendré, *gennèthentos*, par un homme, il n'a pas eu de père sur la terre.

---

29. Pourquoi cet aoriste ? Vraisemblablement parce que, dans la pensée de l'Apôtre, la mission du Fils, comme celle du Serviteur (*Is 49, 1-5*) ou celle de Jérémie (*Jr 1, 5*), a coïncidé avec sa naissance. Sur cette portée de l'aoriste ici, cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica N. T. graeci*, Rome, 1960, *in loc.*

30. C'est ce qu'ont bien vu C.F. HOGG et W.E. VINE, *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, Glasgow, 1922, pp. 184-185.

31. Pour A. LEGAULT, « Paul, en parlant de l'Incarnation, (aurait évité) intentionnellement le mot de « naissance », qui risqu(ait) d'évoquer le passage du non-être à l'être » (*art. cit.*, p. 488). Mais, outre que le mot visé (*gennètos*) ne paraît pas avoir pareille implication (il évoque simplement l'action génératrice du père), on ne voit pas que *génomenos* l'éviterait davantage. Contrairement à ce que certains ont pensé, ce participe, tel qu'il est employé ici par saint Paul, n'insinue aucunement la préexistence du Christ. Il est employé couramment, dans la Septante comme dans le grec classique, pour signifier la naissance, sans plus ; et, comme nous venons de le dire (*supra*, note 29), il semble bien impliquer, du fait qu'il est à l'aoriste, la simultanéité de la mission et de la naissance.

Et ceci m'amène à formuler une observation qui, si elle n'a pas le mérite d'être originale, me paraît cependant valoir la peine d'être soumise à la réflexion de mes lecteurs.

Qui de nous n'a pas entendu des chrétiens sincères dire, aujourd'hui : « Pour moi, que Jésus soit né d'une vierge ou non, cela importe peu. A supposer qu'il soit né selon le cours ordinaire des lois de la nature, il restera toujours à mes yeux le Fils de Dieu » ? Ceux qui parlent ainsi se laissent influencer, c'est trop évident, par les idées lancées à la légère par certains théologiens d'avant-garde. Or il me paraît absolument nécessaire de rappeler que ce n'est pas là chose indifférente, pas même *in abstracto*. Si Jésus était né de relations sexuelles normales entre Joseph et Marie, il ne serait pas véritablement, en un sens unique, incommunicable, le Fils de Dieu. Celui qui pouvait s'adresser à Dieu en l'appelant *Abba*, « papa chéri », celui pour qui Dieu était « mon Père », et non pas « notre Père », celui-là ne pouvait pas avoir de père sur la terre. Et la différence entre lui et nous, c'est que nous ne pouvons être que des fils adoptifs, parce que nous avons ou avons eu un autre père ici-bas, tandis que lui est Fils par nature et n'a que faire d'un père de cette terre [32].

La conception virginale n'est pas un dogme périphérique, une affirmation que l'on pourrait, au moins théoriquement, laisser de côté sans porter préjudice au dogme de l'Incarnation. Elle lui est intimement liée ; et l'on s'explique ainsi pourquoi l'Eglise lui a de tout temps accordé tant d'importance et lui a fait place dans ses confessions de foi [33]. Les textes que nous venons d'étudier apportent leur contribution à l'histoire de cette croyance ; et c'est bien là ce qui fait leur grand intérêt.

*B 4891 Bévercé* Jacques WINANDY, O.S.B.
Bernister 24

32. Avec raison, WESTCOTT a rapproché cette différence de celle qui est marquée en *Jn 5, 26* : « (Le Père) a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même », précisément parce qu'il est Fils (*The Epistles of St. John*, Cambridge, 1892, p. 194), tandis que les autres ne peuvent la recevoir que comme un don surajouté, et à condition de croire au Fils.

33. Dans la recension qu'il a bien voulu faire de mon petit livre, *Autour de la naissance de Jésus* (Cerf, 1970), R.E. BROWN s'est demandé s'il n'y aurait pas *an incorrect understanding of Christian theology* dans le lien nécessaire que je croyais devoir reconnaître entre la filiation divine de Jésus et sa conception virginale (*Catholic Biblical Quarterly*, XXXIII, 1971, p. 470). Me permettra-t-il de lui faire remarquer — un peu tardivement — que cette idée ne m'est pas personnelle ? Elle a été défendue, *long ago*, par des penseurs tels que Justin, Irénée, Tertullien, Ambroise, Augustin.