NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 5 1994

L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible

Roland MEYNET (s.j.)

p. 641 - 657

https://www.nrt.be/it/articoli/l-analyse-rhetorique-une-nouvelle-methode-pour-comprendre-la-bible-324

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

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 présentation. La présente mouture française, 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 faux[2]. Il est vrai, parce que jusqu'ici cette méthode n'a été appliquée de façon systématique que sur un relativement petit nombre de textes[3], davantage sur des textes courts, comme les psaumes, beaucoup moins sur des livres entiers[4]. 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

---

1. Sous ce nom, la méthode a été mise en œuvre par plusieurs auteurs, dont J. RADERMAKERS, *Au fil de l'Évangile selon saint Mathieu*, Louvain, I.E.T., 1972; ID., *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, Bruxelles, I.E.T., 1974; ID. - P. BOSSUYT, *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc*, Bruxelles, I.E.T., 1981; voir aussi M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1, Montréal, Bellarmin; Paris, Cerf, 1984.

2. 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, Cerf, 1989; trad. italienne, *L'analisi retorica,* Brescia, Queriniana, 1992.

3. Voir la bibliographie de A. DI MARCO, *Il chiasmo nella Bibbia,* Contributi di stilistica strutturale, Turin, Marietti, 1980; voir aussi celle de R. MEYNET, *L'analyse rhétorique*, cité n. 2, p. 333-343.

4. À signaler spécialement: A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963 (²1973); R. MEYNET, *L'Évangile* ***selon saint Luc.*** **Analyse rhétorique, 2 vols., Paris, Cerf, 1988; P. BOVATI-R. MEYNET,** *Le livre du prophète Amos.* **Analyse rhétorique, Paris, Cerf, 1994.**

milieu du XVIII[e] siècle, avec les *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux* de R. Lowth (1753), et en particulier au début du XIX[e] siècle avec les travaux de J. Jebb et surtout T. Boys, deux auteurs majeurs que néanmoins l'immense majorité des exégètes ne connaît pas[5].

Une autre mise au point s'impose concernant le sous-titre. L'analyse rhétorique est-elle vraiment une *méthode* exégétique? Il serait sans doute plus exact de dire qu'elle est une des opérations, une des multiples étapes du travail exégétique, à côté de la critique textuelle, des enquêtes lexicographiques, de l'analyse grammaticale et syntaxique, de l'histoire du texte, de la détermination des genres littéraires, et autres. Ce qui, d'une certaine manière, en relativise la portée; mais qui, d'autre part, lui reconnaît une plus grande importance. Sous cet aspect, l'analyse rhétorique en effet n'est pas une méthode parmi d'autres, que l'on pourrait adopter ou ignorer; elle est une étape indispensable de la recherche exégétique. Qui préférerait ne pas se prononcer sur cette question pourra toujours dire qu'il s'agit d'une «approche» des textes bibliques.

Comme toutes les autres approches exégétiques, l'analyse rhétorique a pour but de comprendre les textes. Elle est convaincue que, pour atteindre ce but, il est important, voire indispensable, de mettre au jour la *composition* du texte. Et d'abord d'en établir les limites. Exactement comme le linguiste s'attache à identifier les limites des phrases du corpus qu'il étudie. Les textes bibliques en effet, à part les psaumes, ne comportent aucune division marquée soit par des titres, soit par la typographie (comme le retour à la ligne pour mettre en évidence les paragraphes). Le problème n'est pas nouveau: tous les exégètes éprouvent la même difficulté à déterminer le début et la fin des unités littéraires. Les deux seules limites indiscutables d'un livre biblique sont le début et la fin du livre; à l'intérieur du livre, il faut bien pourtant diviser! On le fait, le plus souvent, de manière purement empirique. Et l'exégèse historico-critique, qui règne en souveraine depuis un siècle, nous a appris à ne considérer que de petites unités, les «formes» (récit de miracle, apophtegme, parabole...). Elle nous a le plus souvent habitués à lire ces petites unités séparées les unes des autres; pour elle en effet, les évangiles (mais aussi les prophètes)

5. Toute la première moitié de *L'analyse rhétorique* est consacrée à l'histoire de la naissance et du développement de la méthode, illustrée par de larges citations des auteurs principaux (p. 25-173).

ne sont que des collections, plutôt disparates, de petites unités qui circulaient dans les communautés primitives, et qu'un rédacteur (un collectionneur!) s'est décidé un jour à compiler, sans composition véritable. L'analyse rhétorique prétend au contraire que, même si l'on peut raisonnablement imaginer que de courts récits ont pu circuler séparément au début, les évangélistes sont de véritables auteurs, qui ont organisé leur matériel dans des compositions très étudiées. L'analyse rhétorique prétend aussi que ces compositions n'obéissent pas aux règles de la rhétorique gréco-latine, mais aux lois spécifiques de la rhétorique hébraïque, dont les auteurs du Nouveau Testament sont les héritiers directs[6].

Mais trêve de principes et de généralités! Les exemples suivants parleront d'eux-mêmes. Commençons par le commencement, c'est-à-dire par l'unité minimale, le segment bimembre, ou distique:

Ce n'est pas dans	**mon arc**	QUE JE ME SUIS CONFIÉ
ni	**mon épée**	NE M'A SAUVÉ (*Ps 44,7*)

Le seul fait que la même chose soit exprimée deux fois, sous deux formes différentes, «dirige le regard vers un sens qui ne peut exister qu'entre les lignes». Entendre cela m'oriente vers une *idée*, autre que toutes ses concrétisations mais non séparable d'elles[7].» 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:

---

6. Voir R. MEYNET, «Présupposés de l'analyse rhétorique avec une application à Mc 10, 13-52», à paraître dans «*Exégèse et herméneutique*, sous la direction de C. COULOT, Coll. Lectio Divina, Paris, Cerf, 1994 (sous presse), p. 65-108.
7. P. BEAUCHAMP, Préface à *L'analyse rhétorique*, p. 11 s.

+ **La reine**	**du Midi**	***se dressera***	**au jugement**
avec les hommes de			cette génération-ci
- et elle les jugera,			
: car elle est venue des extrémités de la terre			
ÉCOUTER	*LA SAGESSE*		de Salomon
= et voici qu'il y a ici plus que			Salomon!

+ Les hommes **de Ninive**		*se lèveront*	au jugement
avec			cette génération-ci
- et ils la jugeront,			
: car			
ILS SE CONVERTIRENT À	*LA PROCLAMATION*		de Jonas,
= et voici qu'il y a ici plus que			Jonas!

La deuxième partie de ce court texte (*Lc 11*,31-32) 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.

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** *celui qui* vous *a invités* toi et lui et *te dise:*
: 'Donne-lui la place'
= Alors tu te mettrais avec HONTE
= à occuper *LA DERNIÈRE PLACE*

[10] Mais,

+ QUAND TU ES INVITÉ,
- pars tomber *À LA DERNIÈRE PLACE,*
. afin que,
. lorsque **viendra** *celui qui* t' *a invité,* il *te dise:*
: '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'ABAISSE* 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 «tomber» - «monter», ainsi que la variation «plus haut» (et non pas «à la première place» que l'on attendrait[8]) qui préparent l'opposition «élevé» - «abaissé» du verset 11.

Telles sont les limites donnés 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:

8. Ceci est un bon exemple de ce qu'on peut appeler «phénomène de clôture».

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 *t'invitent en retour*
= 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 *te donner en retour*
= 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 moderne[9], 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»[10].

9. The Bible Society in Israel, Jérusalem, 1976, 1991.
10. En renversant les termes, sans doute pour attirer l'attention du lecteur.

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). Tout le monde sait que cette prière comprend sept demandes; quand on la récite en deux chœurs, on la 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*** soumets pas à la tentation
= mais délivre-***nous*** du mal.

C'est encore ainsi que le tout récent *Catéchisme de l'Église catholique* le présente[11]. 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. À 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).

---

11. §§ 2803-2806.

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.

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)

Notre	que soit sanctifié	*ton*	NOM,		1
Père	que vienne	*ton*	*RÈGNE*,		2
qui	que soit faite	*ta*	*VOLONTÉ*,	COMME au ciel ainsi sur la terre.	3
	Le **PAIN** de	*nous*	quotidien		4
	donne-	*nous*	aujourd'hui.		
es	Pardonne-	*nous*	nos *OFFENSES*,	COMME	
aux				nous pardonnons à nos offenseurs,	5
cieux,	et ne fais pas entrer	*nous*	en *TENTATION*,		6
	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 tableau ci-contre). 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, entre le «règne» de Dieu et la «tentation» (du Mauvais») qui sont, dans l'évangile, deux réalités dans lesquelles on «entre», ou on n'entre pas[12]; 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 branches[13]. 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 concentrique[14].

L'analyse rhétorique, on l'a vu par le dernier exemple, est utile, voire indispensable pour analyser les textes courts, les péricopes (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 péricopes qui constituent les séquences (et les sous-séquences), celui des ensembles de séquences qui forment les sections (et les sous-sections), et finale-

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

13. 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 *Lc (1-9* et *22-24)*, Paris, Cerf, 1979, vol. A, p. 135-137; vol. B, planche 1; *Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Lc*, dans *NRT* 103 (1981) 696-697.

14. 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*, **cité n. 4, vol. 1, p. 260 s.**

ment le livre dans son entier. Sans entrer dans le détail de l'analyse précise de chaque péricope 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 semblable.

Dans le texte de *Mc* (voir pl., p. 652) 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 de l'ensemble, 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)[15]; 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*,20-34[16] 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 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 ensemble[17]

---

15. Seul des trois sypnotiques, *Mc* mentionne le nom de l'aveugle de Jéricho, comme s'il avait dû le faire pour les besoins de sa construction littéraire.
16. Il est inutile de le reproduire ici.
17. Pour plus de détails sur ces deux montages de *Mc* et de *Mt*, voir R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique*. «Qui donc est le plus grand?», Paris, Cerf, 1982 (2 vols). Le lecteur aura noté, entre tant d'autres symétries, que *Mc* utilise deux verbes de la même famille pour commencer son premier récit et son dernier. On trouvera une analyse de toute la séquence de *Mc 10*, 13-52, dans R. MEYNET, *Présupposés de l'analyse rhétorique...*, cité n. 6.

35 Et PARTENT-vers lui Jacques et Jean, **les fils de Zébédée** lui disant: «Maître, nous voulons que ce que nous te *demanderons* 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,

«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.

Jésus leur dit:
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 servir — 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 Nazarénien, 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 .

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 sa passion à ses disciples		qui ne comprennent pas		*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
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 la passion de Jérusalem		qui n'a pas compris		*19*,41-46

Il n'est pas question ici, bien évidemment, d'entrer dans les détails. 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» [18]; 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

18. Seul *Luc* utilise, au moment des Rameaux, cette appellation de «Roi».

Zachée, il ressemble aux serviteurs du roi de la parabole centrale: il se repent 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. À 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 joyaux 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 comme 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 ci-contre 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 retrou-

vée 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 (à la page suivante) 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.

---

[1] Tous *LES PUBLICAINS ET LES PÉCHEURS* s'approchaient
de lui pour l'écouter,
[2] mais **LES PHARISIENS ET LES SCRIBES** murmuraient en disant
«Celui-ci, c'est des pécheurs qu'il accueille et avec qui il mange!»
[3] Il dit à leur intention la parabole suivante, en disant:

\+ [4] *Quel homme* d'entre vous ayant cent brebis
: et en ayant perdu d'entre elles une seule,
- ne laisse les quatre-vingt dix-neuf autres dans **le désert**
= et ne part après la perdue jusqu'à ce qu'il la retrouve?
. [5] Et l'ayant retrouvée,
il la met sur ses épaules, joyeux, [6] et venant dans sa maison,
. il appelle ses amis et voisins leur disant:
:: 'Réjouissez-vous avec moi, parce que je l'ai retrouvée
ma brebis perdue!'
* [7] Je vous dis que de même il y aura de la joie **dans le ciel**
* pour un seul *PÉCHEUR* qui se repent

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

+ 8 Ou *quelle femme* ayant dix drachmes,
: si elle perd une drachme, une seule,
- n'allume pas une lampe et ne balaie **la maison**
= et ne cherche avec soin jusqu'à ce qu'elle l'ait retrouvée?
. 9 Et l'ayant retrouvée,
. elle appelle ses amies et voisines en disant:
:: 'Réjouissez-vous avec moi, parce que je l'ai retrouvée ma drachme perdue!'
* 10 De même je vous dis, il adviendra de la joie **devant les anges de Dieu**
* pour un seul PÉCHEUR qui se repent.»

On voit, par cet exemple, que lorsque deux unités littéraires paraissent 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[19].

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.

I-00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Roland MEYNET, S.J.
Pontificia Università Gregoriana

Sommaire. — Ce qu'on appelle «l'analyse rhétorique» en exégèse biblique n'est pas différent de ce que d'autres avaient nommé «analyse structurelle». Cette nouvelle approche (dont les débuts remontent pourtant à plus de deux siècles et demi!) entend dégager la composition des textes pour mieux les comprendre. Composition qui obéit aux lois de la rhétorique (et donc de la logique) hébraïque, et non de la rhétorique gréco-latine. Plutôt qu'un discours méthodologique abstrait, l'A. fournit toute une série d'exemples, clairs et démonstratifs, qui, sans appareil technique apparent, montrent les résultats, souvent inédits et toujours novateurs, de la méthode.

19. Pour une analyse détaillée et un commentaire approfondi des textes de Luc présentés à grands traits ci-dessus, voir R. MEYNET, l'Évangile selon saint Luc, cité n. 4.