NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 3 1982

Note complémentaire sur la conception virginale dans le Nouveau Testament

Jacques WINANDY (osb)

p. 425 - 431

https://www.nrt.be/fr/articles/note-complementaire-sur-la-conception-virginale-dans-le-nouveau-testament-947

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Note complémentaire sur la conception virginale dans le Nouveau Testament

L'article publié ici même il y a quelques années [1] ne prétendait pas, cela va sans dire, faire la lumière d'une façon indiscutable sur tous les détails des problèmes en cause. Une objection qui m'a été faite, et un effort plus poussé de réflexion, m'ont amené à revenir sur deux points très particuliers de mon exposé.

I. — *Marc 6, 3.* UNE OBJECTION

J'avais écrit, à propos de ce texte évangélique : « 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 que dans le Nouveau Testament. Les exemples qu'on a cru pouvoir citer en sens contraire ne sont pas probants » (p. 708).

Mis en présence de cette affirmation, le P. A.-M. Dubarle, O.P., m'a objecté [2] le cas de Joab, général en chef de David, qui est constamment qualifié de fils de Çeruya (Sarvia dans la Septante et la Vulgate), de même, au reste, que son frère Abishaï. Or, d'après *1 Ch 2,* 16, Çeruya aurait été une femme, et la propre sœur de David : donnée qui semble déjà renfermée, à première vue du moins, dans *2 S 17,* 25. Nulle part le père de ces deux hommes n'est nommé. Il est seulement dit, à propos d'Asahel, fils lui aussi de Çeruya *(2 S 2,* 18), qu'« on l'ensevelit dans le tombreau de son père, qui est à Bethléem » (*ibid.,* v. 32).

L'explication qui vient le plus naturellement à l'esprit est que Joab, et les autres fils de Çeruya, auraient été le fruit d'un concubinage, ou de quelque autre union interdite par la loi. Il reste toutefois étrange, même si l'on estime cette solution recevable, que le nom du père présumé ne soit nulle part mentionné, alors qu'il l'est dans le cas tout voisin d'Amasa et de sa mère Abigayil (ou plutôt : Abigal ; cf. *2 S 17,* 25). Faut-il penser que ce père était inconnu ?

1. *La conception virginale dans le Nouveau Testament. Essai de relecture de certains textes,* dans *NRT* 100 (1978) 706-719.
2. Lettre du 29 juin 1979.

C'est peu vraisemblable, à une époque où la population israélite était peu nombreuse et où les traditions familiales étaient vivantes et fortes. Ce l'est d'autant moins qu'il s'agissait de *trois* hommes nés de la même mère supposée.

En fait, les textes eux-mêmes ne sont pas clairs : je parle de ceux qui ont pu servir de source à l'auteur de *1 Ch 2*, 13-17.

Voici, d'abord, ce que dit ce dernier :

> Jessé engendra Eliab son premier-né, Abinadab le second, Shiméa le troisième, Netanéel le quatrième, Raddaï le cinquième, Oçem le sixième, David le septième. Ils eurent pour sœurs Çeruya et Abigayil. Fils de Çeruya : Abishaï, Joab et Asahel : trois. Abigayil enfanta Amasa, le père d'Amasa fut Yéter l'Ismaélite (trad. BJ).

Pour établir la liste des enfants de Jessé, l'auteur a dû se servir, d'abord, du récit de l'onction de David par Samuel, récit qui ne nomme d'ailleurs que les trois premiers garçons et, bien entendu, David (*1 S 16*, 6-13). Nous ignorons où il a été chercher les noms des trois fils intermédiaires, et nous remarquerons que d'après le texte cité David avait en réalité *sept* et non six frères plus âgés que lui (vv. 10-11 ; voir aussi *17*, 12).

Quant aux filles, sa source est manifestement *2 S 17*, 25b, que la Bible de Jérusalem traduit ainsi :

> Amasa était le fils d'un homme qui s'appelait Yitra l'Ismaélite et qui s'était uni à Abigayil, fille de Jessé et sœur de Çeruya, la mère de Joab.

Remarquons tout de suite que cette traduction a modifié sur deux points le texte original :

1° L'hébreu ne dit pas, comme le fait *1 Ch 2*, 16, que Yitra était Ismaélite, mais bien qu'il était Yisre'élî, c'est-à-dire Israélite ; ce qui est probablement une corruption de Yizre'élî, « natif de Yizre'èl » (cf. *1 R 21*, 1, etc.) [3]. La dénomination « Israélite », rare dans l'Ancien Testament, n'a en effet de raison d'être et n'est effectivement employée que si le contexte invite à souligner une opposition entre un ou des descendants de Jacob et un ou plusieurs étrangers ; ce qui n'est pas le cas ici. D'où la correction habituelle en Ismaélite, qui n'a pas de fondement dans le texte.

2° L'hébreu ne dit pas non plus qu'Abigal était fille de Jessé, mais qu'elle avait pour père un certain Nahash, nom qu'on retrouve au verset 27, sans qu'il soit possible de déterminer s'il s'agit ou non du même personnage (voir aussi *1 S 11*, 1-2 ; *12*, 2 ; *2 S 10*, 2). Il est donc au moins douteux qu'Abigal, et sa sœur supposée Çeruya, aient été sœurs de David.

3. C'est bien ainsi, semble-t-il, que l'a compris saint Jérôme, qui traduit : *Iethra de Hiesreli*. Cette graphie est toutefois unique dans la Vulgate. Ailleurs, on trouve *Jezrahel* ou *Hiezrahel*.

A travers certains manuscrits de la Septante, c'est sur le texte cité de *1 Ch* que s'appuient ces deux corrections. On a le droit de se demander si ce recours à un texte tardif et contestable est vraiment légitime. En fait, *2 S 17,* 25b dit exactement ceci :

> Amasa (était) fils d'un homme et son nom Yitra le Yisre'élî qui était allé vers Abigal fille de Nahash sœur de Çeruya mère de Joab.

La plupart des traducteurs, sinon tous, ont rapporté les mots « mère de Joab » à Çeruya. D'où la difficulté à laquelle nous nous sommes heurtés : Joab serait constamment identifié par le nom de sa mère. Mais ces mots se rapporteraient tout aussi bien, et même plus naturellement, à Abigal. Il faudrait donc, dans ce cas, traduire : « sœur de Çeruya (et) mère de Joab », et Çeruya pourrait dès lors être regardé comme un nom d'homme et désigner le *père* de Joab. On devrait, dans ce cas, se demander comment Abigal a pu être à la fois la sœur et l'épouse de Çeruya. La difficulté n'est pas insurmontable, puisque, dès le temps des patriarches et jusqu'à l'époque royale, on n'a pas trouvé choquant qu'un homme épousât sa demi-sœur (cf. *Gn 20,* 12 ; *2 S 13,* 13) [4]. Il me paraît toutefois plus vraisemblable qu'un scribe, voulant harmoniser le texte de *2 S* avec celui de *1 Ch,* a substitué *'m* (mère) à *'b* (père). Il faudrait donc lire : « Abigal, ... sœur de Çeruya, *père* de Joab ». Le cas n'est pas rare où le texte des Chroniques a influencé la mise au point définitive d'écrits antérieurs. Citons seulement la glose de *1 R 8,* 65, inspirée par *2 Ch 7,* 9, et contredite par le verset suivant, et *2 R 11,* 10, qui ne s'explique qu'en fonction de *2 Ch 23,* 9.

Mais il pourrait s'agir, plus simplement, d'une erreur de lecture, le *beth* hébreu ayant été pris pour un *mem.* L'erreur opposée a été commise dans la graphie du nom de Merodakh-Baladân (*Is 39,* 1), devenu Berodakh-Baladân dans le texte parallèle de *2 R 20,* 12.

Pures hypothèses, dira-t-on. J'en conviens. Il reste que si l'on admet la version reçue, et si l'on persiste à croire que Çeruya était la mère, et non le père, de Joab, le fait que ce dernier soit constamment identifié par référence à elle est unique et inexplicable. Il serait par suite imprudent d'en tirer un argument pour expliquer le titre de « fils de Marie », donné par Marc à Jésus.

Ajoutons encore ceci, par rapport à un autre aspect du problème. On a, nous l'avons vu (art. cité, p. 709), émis l'hypothèse que Jésus aurait été appelé ainsi parce qu'on aurait eu des doutes sur la légitimité de sa naissance. Cette supposition est contredite par l'affirmation formelle de Luc : « fils, *croyait-on,* de Joseph »

4. A en croire l'auteur de *1 Ch 7,* 15-16, une certaine Maaka aurait été, de son côté, la sœur et la femme de Makir, fils de Manassé.

(*Lc 3, 23* ; voir aussi : *Jn 6, 42*), sans parler des raisons sérieuses qui font croire à une modification délibérée du texte primitif par le rédacteur marco-lucanien.

II. — *Jean 1, 13.* UNE PRÉCISION NÉCESSAIRE

Dans l'article cité plus haut, j'avais encore écrit ceci :

> 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 (p. 714).

Il ne m'a pas fallu longtemps pour m'apercevoir que cette explication était en fait celle de saint Augustin [5], à qui l'ont empruntée ensuite des générations d'exégètes.

L'évêque d'Hippone semble avoir été le premier à tenter d'expliquer ce pluriel apparemment insolite — surtout en latin ! —. Jusque-là, les Pères dans leur ensemble — et, à l'occasion, Augustin lui-même — avaient plutôt eu tendance, soit à l'exclure de leurs citations, soit à le ramener à un singulier ; et, dans ce dernier cas, le mot était entendu du sang maternel, matière supposée de la fécondation. D'où, pour le dire en passant, la grave difficulté, bien soulignée par l'ouvrage récent de P. Hofrichter [6], que faisait naître la lecture au singulier du verset tout entier : celui-ci ne semblait-il pas alors exclure toute participation de la Vierge elle-même dans la conception de Jésus ?

Mais est-ce vraiment à un mélange des sangs paternel et maternel qu'a pensé l'auteur du prologue ? On doit se poser la question, et, pour tenter d'y répondre, il importe d'abord de se demander s'il se rencontre une expression semblable quelque part ailleurs dans la Bible.

Tout de suite, le simple recours à une concordance nous montrera que le pluriel *haïmata* ne se trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament.

Il en va autrement de l'Ancien, où le pluriel *damîm* est fréquent, et où il désigne *toujours* une *effusion* de sang, quelle qu'en soit la cause et la nature, et où, souvent, il joue le rôle d'un adjectif pour qualifier celui ou ceux qui versent le sang [7]. Les textes sont

5. *In Iohannis Evangelium*, II, 14 ; *Sermo* 121, 4.

6. *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1, 13-14* (Forschung zur Bibel 31), Wurzbourg, 1978.

7. La Septante n'a pas toujours suivi l'hébreu sur ce point, mais on y trouve en revanche plusieurs fois le pluriel là où le texte massorétique a le singulier.

trop nombreux pour être cités ici, mais on notera comme particulièrement fréquent l'emploi de cette expression dans les psaumes (*5,* 7 ; *9,* 13 ; *26,* 9 ; *51,* 16 ; *55,* 24 ; *59,* 3 ; *106,* 38 ; *139,* 19).

Ce sont toutefois les passages où l'effusion de sang n'implique aucune intention criminelle qui semblent à première vue mériter surtout de retenir notre attention. Ils se rapportent tous, d'une façon ou d'une autre, à la vie sexuelle. C'est ainsi que dans *Ex 4,* 25-26 il s'agit de la circoncision, dans *Lv 20,* 18, des règles, et dans le même livre, *12,* 4.5.7, ainsi que dans *Ez 16,* 6.9, de l'accouchement.

Ce sont ces derniers textes que P. Hofrichter — pour qui le singulier représente la leçon primitive de *Jn 1,* 13 — a tenté d'exploiter pour démontrer que dans le verset en cause l'auteur du prologue aurait eu en vue, non la conception virginale, mais la naissance éternelle du Verbe, et aurait exclu de celle-ci toute espèce d'impureté, voire toute cause biologique. Pas plus que la volonté d'un homme ou celle de la chair, le principe féminin n'aurait trouvé place à l'origine de cette naissance. Et c'est pourquoi une théologie de peu postérieure, comprenant, elle, ce verset de la conception virginale, et choquée par cette allégation, aurait substitué le pluriel au singulier.

Formulée de la sorte, la thèse soutenue par cet auteur ne manque pas d'intérêt. Elle semble bien expliquer l'évolution du texte johannique, sa transformation motivée par un souci d'ordre théologique. Mais les arguments apportés en sa faveur ne démontrent pas, à mon sens, que *haïmatôn* ait désigné, dans l'esprit de l'auteur du prologue, le sang maternel. C'est, croyons-nous, dans une autre voie qu'il faut s'orienter pour découvrir sa pensée à ce sujet.

Le pluriel *haîmata* peut en effet s'entendre de l'ascendance charnelle, de cette propagation de l'espèce dans laquelle le sang est censé se transmettre d'une génération à l'autre et être par là pour ainsi dire multiplié.

Cette signification, conservée dans nos langues modernes, fut connue de l'antiquité classique. S'il est vrai, comme le remarque P. Hofrichter [8], que le mot est alors habituellement employé au singulier, le pluriel se rencontre chez Euripide, disant du héros d'une de ses tragédies qu'il avait été *allôn trapheïs ex haïmatôn,* « nourri — c'est-à-dire formé — de sangs étrangers (à celui de ses parents adoptifs) » [9], et chez Lycophron (vers 280 av. J.C.),

8. *Op. cit.,* p. 47.
9. *Ion,* 692-693. Collection Budé, t. III, p. 211.

parlant de ceux qui sont nés des sangs d'Hercule, *tôn Herakleïôn ekgegontes haïmatôn* [10].

Deux textes bibliques offrent le même sens. Ils emploient, il est vrai, le singulier ; mais celui-ci se justifie du fait que ce n'est pas la lignée dans toute sa succession qui y est envisagée, mais seulement le sang qui se situe à son origine.

Le premier se trouve dans *2 S 21, 2*, où il est dit des habitants de Gabaon qu'ils ne faisaient pas partie des fils d'Israël, mais constituaient un reste des Amorrhéens ; littéralement : « étaient d'un reste, *leïmmatos*, de l'Amorrhéen ». Ceci, selon la leçon retenue par Rahlfs et d'ailleurs conforme au texte massorétique. Mais la presque totalité des manuscrits de la Septante offre une autre leçon : *ek tou haïmatos tou Amorraïou*, « du *sang* de l'Amorrhéen » ; et on doit se demander de quel droit cette leçon si solidement attestée a été éliminée au profit de l'autre, qu'on ne trouve guère que chez Origène, et qui représente vraisemblablement chez lui une correction faite d'après l'hébreu.

Le deuxième texte figure dans le discours prononcé par Paul en présence de l'Aréopage. Parlant du Créateur de toutes choses, l'Apôtre affirme que « d'un sang unique, *ex henos haïmatos*, Dieu a fait tout le genre humain » (*Ac 17, 26*). C'est là du moins ce que dit le texte occidental. Le texte alexandrin, lui, supprime le mot *haïmatos*, et l'adjectif *henos* peut alors s'entendre, soit d'un seul homme, soit d'un principe unique. Bien que les traducteurs modernes aient en général opté pour cette dernière leçon, on pourra lire dans le *Textual Commentary* de Bruce M. Metzger les raisons très fortes qui militent en faveur du texte occidental [11].

Il faut enfin citer un passage de la littérature rabbinique qui paraît tout à fait *ad rem*, puisqu'il interprète de la succession des sangs dans la suite des générations un texte qui, au sens littéral, ne saurait s'entendre que du sang répandu dans un meurtre.

Il s'agit du traité *Sanhédrin*, qui est antérieur à la fin du IIe siècle, et qui, parlant de la comparution des témoins devant un tribunal, dit ceci :

> Dans les jugements criminels, c'est le sang (de l'accusé) et celui de ses descendants jusqu'à la fin du monde qui est en jeu. Car c'est ainsi que nous trouvons que Caïn tua son frère (*Gn 4, 10*). Il n'y est pas dit

10. *Alexandra*, 1249. On notera que dans les inscriptions citées par J. BEHM, *TWNT*, I, p. 172, le mot *haïma* désigne toujours le sang *paternel*, pris comme symbole de l'ascendance.

11. La question, du reste, n'est pas ici de savoir quelle est, dans ces deux passages, la leçon originale, mais bien quelle est celle que l'auteur du prologue a pu avoir sous les yeux, ou, plus simplement, quel a pu être le sens de l'expression *ex haïmatôn* ou *haïmatos* dans le milieu culturel hellénistique du 1er siècle

« le sang de ton frère », mais « les sangs de ton frère » : son sang et le sang de ses descendants [12].

Ces quelques exemples paraîtront sans doute suffisants pour confirmer notre interprétation. Celles selon lesquelles l'expression *ex haïmatôn* se rapporterait, soit à la combination du sang paternel et du sang maternel, soit à ce dernier seulement, ne sont pas vraiment appuyées par les textes. Cette même expression ne saurait, de toute évidence, et cela en dépit de l'usage le plus fréquent du pluriel, se rapporter à une effusion de sang : comment un fait de ce genre pourrait-il être regardé comme la cause, ou une des causes, d'une naissance quelconque ?

Seule subsiste donc l'interprétation ici proposée [13]. Introduisons-la sous forme de glose dans le verset 13 du prologue, que nous lirons ainsi :

« Lui qui est né, non d'une ascendance charnelle, ni d'un vouloir de chair, ni du vouloir d'un homme, mais de Dieu. »

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

12. Texte traduit et cité par J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, § 1879, p. 507.

13. Elle l'avait déjà été par A. VIARD, *Singulier ou pluriel dans S. Jean I, 13*, dans l'*Ami du Clergé* LXVIII (1958) 520, et par P. LAMARCHE, *Le Prologue de Jean*, dans *Recherches de Science religieuse* 52 (1964) 511. Ces deux auteurs défendent cependant la lecture au pluriel du verset en cause. Saint JUSTIN, d'autre part, semble bien en avoir eu l'intuition. Il dit en effet, en commentant *Gn 49*, 11 : « De même que, le sang de la vigne, ce n'est pas l'homme qui l'engendre, mais Dieu, de même il a annoncé à l'avance que le sang du Christ ne viendrait pas d'une race humaine, mais de la puissance de Dieu » (*Dialogue*, 54, 2. Cité par J. GALOT. *Etre né de Dieu. Jean 1, 13*, Rome, 1969, p. 25).