„POURQUOI LEUR PARLES-TU EN PARABOLES?"
(Matthieu 13, 10)

Prof. dr. Andrei PLEŞU
Colegiul Noua Europă
aplesu@nec.ro

RÉSUMÉ La parabole christique n'essaie pas d'offrir un éventail commode de réponses, mais d'inviter dans l'espace de la question (qui, dans une première phase peut être celui de la perplexité). Comme tout l'enseignement du Christ, l'enseignement sur les paraboles est fait de nuances, de surprises, de paradoxes. Rien ne se laisse „systématisé" géométriquement, défini de façon linéaire, ceint de manière dogmatique. La parabole est une dilution savante, une subtile manœuvre pédagogique à la mesure de la fraîcheur des nourrissons, et, en même temps, une intensification du mystère, destinée à garder à distance les non initiés. Autrement dit, les paraboles appellent et en même temps, tiennent à distance. Comme dans le *Noli me tangere*, la toile de Correggio du Prado, dans laquelle Jésus arrête de la main droite l'élan de Marie Madeleine, tout en la convoquant par le geste de la main gauche, vers un trajet anagogique.
MOTS-CLÉS Le Nouveau Testament, les paraboles christiques.

Afin de transmettre ce qu'il avait à transmettre, Jésus a choisi comme modalité de s'exprimer, de parler en paraboles. Cela veut dire que la parabole lui a semblé être, du point de vue structurel, en accord avec Soi-Même, avec la substance de ce qu'il voulait transmettre et avec le niveau de réceptivité des auditeurs.

Autrement dit, étant donné le contexte où il parlait, l'auditoire visé et la mission qu'il avait à accomplir, la parabole lui a semblé être le procédé optimal. D'ailleurs, à travers tout ce qu'il fait et tout ce qu'il dit,

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

Jésus même est, on l'a déjà dit, „une parabole en acte "[1]. Puisque le thème de prédilection de Son discours était le Royaume de Dieu, donc un domaine qui „n'est pas de ce monde", le message christique ne pouvait être, du moins dans une première étape de Sa prédication, qu'allusif, codifié, indirect.

Les choses semblent claires. Et pourtant, dans les évangiles synoptiques, on peut lire qu'il y a un moment où les disciples se montrent étonnés par la décision de Jésus de parler en paraboles (Mt. 13, 10, Marc 4, 10 et d'une façon plus atténuée, concernant une seule parabole, Luc 8, 10). La question des disciples („Pourquoi leur parles-tu en paraboles?") est un petit peu surprenante dans l'ambiance judaïque où chaque maître faisait appel de manière habituelle à ce procédé didactique. En utilisant des paraboles, Jésus s'inscrivait dans une solide tradition locale qui a continué, d'ailleurs, de fonctionner jusqu'à très tard, dans la modernité[2]. Les traducteurs de la Septante avaient choisi de traduire par „parabole" un terme judaïque (*mashal*, pl. *meshalim*) richement représenté dans les textes vétérotestamentaires et dans le monde sémitique en général[3]. Nous ne rentrons pas ici dans la problématique ample des

---

[1] Cf. Robert Farrar Capon, *Kingdom, Grace, Judgment*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002, p. 1. Voir également Walter P. Weaver, *Jesus as Parable*, dans James H. Charlesworth and Walter P. Weaver (editors), *Earthing Christologies. From Jesus' Parables to Jesus the Parable*, Trinity Press International, 1995, p. 19-45, ou bien, d'un autre point de vue, J. J. Vincent, *The parables of Jesus as Self-Revelation*, dans „Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957»" held at Christ Church, Oxford, 1957 (edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Danielou, Harald Riesenfeld and W. C. Van Unnik), Akademie-Verlag Berlin, 1959, p. 79-99. Cf. aussi Georg Baudler, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*, Calwer/Kösel, Stuttgart/München, 1986, p. 298-314 („Jesus – das Gleichnis Gottes").

[2] Il suffit de rappeler le cas du hassidisme, ou bien la personnalité du rabbin Ya'aqov ben Wolf Kranz (1741-1804), connu sous le nom de Dubno Maggid, dont on dit qu'il ne parlait *qu*'en paraboles. Cf. Herman A. Glatt, *He Spoke in Parables: The Life and Work of the Dubno Maggid*, New York, 1957.

[3] Pour l'emploi du terme dans le monde sémitique, cf. Otto Eiβfeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1913; Maxime Hermaniuk C. SS. R., *La Parabole Evangélique*. Enquête exégétique et critique, Desclee de Brouwer, Paris, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, 1947, p. 62-189. Cf. aussi C. Thoma, S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Erster Teil: Pesiqta deRav Kahana (PesK), Einleitung,

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

rapports qui existent entre les paraboles de l'Ancien Testament, les paraboles rabbiniques et celles du Nouveau Testament[4]. Il est vrai que la question concernant l'utilité des paraboles au niveau du discours philosophique de Jésus aurait du sens surtout dans un milieu non juif, non familiarisé avec les habi-tudes pédagogiques des juifs. D'où le présupposé de certains exégètes que dans les passages mentionnés, on a affaire soit à un programme „universaliste" des évangélistes, soit à des passages rajoutés, de manière éclaircissante, par l'Eglise primaire.

A une première analyse, la décision „élitiste" de Jésus est fort troublante. Elle semble contredire non seulement l'usage traditionnel de la parabole (1) et le style christique en général (2), mais aussi de nombreux autres textes des Evangiles (3).

1. De manière traditionnelle, le discours judaïque faisait appel aux paraboles pour *éclaircir* une idée, ou un texte. La parabole était donc, une procédure *simplificatrice*: elle se proposait, en général, de réduire, par une illustration à la portée de tout le monde, par une comparaison intuitive, l'obscurité ou la subtilité difficilement abordable d'un passage scripturaire. Jésus semble décidé à faire exactement le contraire: il veut *compliquer* les choses jusqu'à les rendre inintelligibles. Non pas ramener la vérité au niveau „populaire", accessible à tout le monde, mais au contraire, la camoufler, la soustraire à la perception commune. On

Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte, „Judaica et Christiana" 10, Bern etc., 1986 et H. N. Bialik, H. Rawnitzki (eds.), *The Book of Legends. Sefer ha-Aggadah*, New York, 1992.

[4] Cf. *infra*, p. 4. Pour le moment, mentionnons seulement quelques travaux de référence: Paul W. J. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904; Idem, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912; C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, „Calwer theologische Monographien" 14, Stuttgart, 1984; P. Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament*. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament, „Judaica et Christiana" 12, Bern etc. 1988 et, plus récemment, Catherine Hezser, *Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnisse*, dans Ruben Zimmermann et Gabi Kern (Hrsg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

pourrait dire, en d'autres mots, que tandis que les rabbins se servaient de paraboles pour éclairer les zones sombres de leur message, Jésus s'en sert pour obturer la lumière, pour entretenir une atmosphère de clair-obscur. Il ne veut pas – affirme avec insistance Robert Farrar Capon – donner satisfaction à ses auditeurs par une clarté accrue, mais plutôt, attirer leur attention sur la façon insatisfaisante dont ils comprennent et expliquent couramment les choses[5]. „N'avez-vous pas compris?" – semble demander l'herméneute rabbinique à ses interlocuteurs. „Alors, je vais vous raconter une histoire éclairante!" „Vous pensez avoir compris?" – résonne, au contraire, de manière socratique la question de Jésus. „Alors, je vais vous raconter une histoire. Vous verrez que vous n'avez pas bien compris."

Nous ne devons cependant pas abuser de ce contraste. Tout d'abord, toutes les paraboles d'Israël ne sont pas explicites. Un exemple caractéristique est représenté par le passage d'Ezéchiel (17, 1-10) sur les deux aigles et la vigne née des cèdres du Liban. Nous avons affaire à une parabole qui n'est pas du tout transparente en soi, ce qui rend nécessaire une explication supplémentaire (17, 11-16). Il est vrai qu'en général, les paraboles sémitiques incluent une stratégie divulgatrice, mais la dimension „énigmatique" y est souvent présente, soit dès le début, comme le soutiennent des exégètes tels C. A. Bugge, P. Lagrange, ou P. Fonck, soit à une époque tardive, de la littérature deutéro-canonique, comme le soutiennent d'autres (A. Jülicher, A. Loisy)[6]. Par conséquent, Jésus ne contredit pas entièrement la pédagogie de l'ambiance où il se meut, même s'il insiste davantage sur le caractère *voulu* indéchiffrable des paraboles, lorsque celles-ci s'adressent à ceux „de dehors". Par rapport aux exercices paraboliques des autres Juifs, „l'originalité" christique est d'un autre type. Il est vrai que certains la contestent sans hésiter, en déclarant que la forme de la parabole a été créée par les sages d'Israël avant Jésus, de façon à ce qu'il ne lui restât plus que de développer un moule qui existait déjà[7]. Il est important de préciser de quelles paraboles israéliennes on parle. Les paraboles vétérotestamentaires – notamment exégétiques –

---

[5] R. F. Capon, *op. cit.*, p.5.

[6] Pour plus de détails, cf. Maxime Hermaniuk, *op. cit.*, p 120 et les suivantes.

[7] Cf. David Flusser, *Jewish Sources in Early Christianity*, MOD Books, Tel Aviv, 1989, p. 66.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

sont nettement différentes des paraboles christiques, plus directes, non livresques, qui manipulent la matière première de la vie quotidienne. Des ressemblances peuvent être trouvées surtout avec les paraboles rabbiniques, qui deviennent courantes néanmoins à peine après l'an 70 apr. J.-C., ce qui pousse certains chercheurs à affirmer que Jésus est le premier grand utilisateur de paraboles et que „ses paraboles sont de manière évidente différentes de toutes les autres narrations connues par l'Antiquité hellénistique et greco-romaine, y compris des paraboles rabbiniques"[8]. On peut donc soutenir l'„originalité" de Jésus, mais elle ne réside pas dans l'utilisation de la parabole comme *lógos skoteinós*, en tant que manière de parler „ombrageuse". La parabole flirte partout avec un certain coefficient de mystère.

2. Une autre catégorie de commentateurs observent que la disjonction dramatique proclamée par Jésus entre ses proches et „ceux de dehors" contrevient nettement au style christique en général. Le trajet humain du Sauveur n'est pas un trajet de l'exclusion; il ne cultive pas de façon systématique l'excommunication. Jésus a une mission de type universel et par conséquent, il s'adresse à tout le monde, sans discrimination. En général, ses rapports avec la foule ne sont pas marqués d'antagonisme. Au contraire. Jusqu'à la veille de sa mise à croix, la foule Le sympathise, L'écoute, Le suit. Quant à lui, il s'abandonne à elle, sans hésiter: il l'instruit, il la nourrit, l'enthousiasme par des miracles et des guérisons spectaculaires. Jésus ne refuse à personne le bien qu'Il peut faire. Et les „bénéficiaires" lui sont toujours reconnaissants. D'ailleurs, dans l'évangile même selon Marc, les endroits où il s'agit des rencontres entre Jésus et la foule sont très nombreux. Après les guérisons de

[8] James Breech, *Jesus and Postmodernism*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, p. 24-25. Pour plus de détails, cf. Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., 2002, p. 5-11. Hultgren propose une définition à six points de l'unicité des paraboles christiques: (1) La manière directe d'engager la participation de l'auditoire, (2) Le caractère non livresque, (3) La liaison avec l'expérience quotidienne, (4) La dimension théologique, sans trop d'abus en matière d'abstractions, (5) Le recours à l'élément-surprise, au comportement atypique, imprévisible, (6) Le dosage sans précédent entre la tradition philosophique judaïque et la tradition eschatologique.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

Capharnaum, „toute la ville était rassemblée devant sa porte" (1, 33: la porte de la maison de Simon, où se trouvait le Guérisseur). „Tous te cherchent ", lui disent les disciples (1, 37), „et il s'assembla un si grand nombre de personnes que l'espace devant la porte ne pouvait plus les contenir" (2, 2): le paralytique a dû être descendu dans la maison où il était par une ouverture du toit „à cause de la foule" (2, 4). „Ils étaient tous dans l'étonnement et glorifiaient Dieu, disant: Nous n'avons jamais rien vu de pareil" (2, 12). Dans son zèle d'accompagner Jésus, la foule est de plus en plus intrépide (3, 7, 10). „Les gens s'étaient rassemblés par milliers, au point de se fouler les uns les autres" écrit Luc aussi (12, 1). Mais revenons à l'évangile selon Marc: les gens viennent „de la Galilée et de la Judée et de Jérusalem et de l'Idumée et d'au-delà du Jourdain, et des environs de Tyr et de Sidon" (3, 7-8). Le petit groupe qui se trouve autour du Maître n'arrive même plus à manger à cause de la foule (3, 20); quant à Jésus, afin de parvenir à prêcher, il s'éloigne des adulateurs et monte dans une barque, d'où il parle à ceux qui se trouvaient sur le rivage (4, 1).

Après la Transfiguration, la foule „fut surprise" et „on accourut pour le saluer" (9, 14-15). Les principaux sacrificateurs et les scribes n'osent pas toucher à celui qu'ils ressentaient comme leur ennemi, justement à cause de l'admiration massive montrée par la foule (11, 18, ou bien 12, 12). A son tour, Jésus est ému de compassion: „Je suis ému de compassion pour cette foule; car voilà trois jours qu'ils sont près de moi et ils n'ont rien à manger" (8, 2). Enfin, de la façon la plus claire possible, le passage 10, 1 semble être fait exprès pour contredire le texte de 4, 11-12: „... La foule s'assembla de nouveau près de lui et, selon sa coutume, il se mit encore à l'enseigner"[9]. L'instruction de la foule est donc pour Jésus une occupation constante, devenue habituelle. Son auditoire est, par définition, global: „Venez à moi, vous tous ..." (Mt. 11, 28). Comment pouvait donc celui qui était „doux et humble de cœur" (Mt. 11, 29), Celui qui était pas venu „non pour juger le monde" (Jn. 12, 47), afficher un programme de la punition définitive, de la différenciation cruelle de ses auditeurs? La réponse que lui attribue l'Evangile selon Marc (4, 11-12) est d'une cruauté inadmissible, sinon carrément

[9] Pour des commentaires à tous les passages cités, cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 304-307.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

„scandaleuse du point de vue théologique”[10]. „C’est absurde” – affirme T.W. Manson[11]. Si l’intention de Jésus avait été celle d’obturer la compréhension, le repentir, le pardon, au milieu de la foule, n’aurait-il pas été plus logique de se taire tout simplement? Pourquoi perd-il pourtant son temps à raconter des histoires sibyllines, impénétrables?

N’allons pas plus loin avant d’attirer l’attention sur certaines nuances du discours christique, qui ne permet pas de conclusions linéaires. Jésus n’est pas un animateur populaire euphorique. Sa charité pour la foule n’est pas une forme d’idolâtrie et ne suppose pas une doctrine populiste glauque. Le maître n’est pas disposé à ménager, sans arrêt, ses apprenants et le cas échéant, il sait se montrer menaçant. Il est curieux que cette dimension de sa rhétorique ne se manifeste pas, comme on pourrait s’y attendre, dans la version évangélique de Marc. Mais elle est évidente chez Matthieu (11, 20-23) et chez Luc (10, 13-15), lorsque Jésus prophétise avec réprobation à l’adresse des pécheurs de Chorazin, de Bethsaïda et de Capharnaum, c’est-à-dire justement des cités où il n’avait pas été parcimonieux en matière de miracles. Quelques signes d’exaspération apparaissent toutefois chez Marc aussi: „Race incrédule, jusqu’à quand serai-je avec vous? Jusqu’à quand vous supporterai-je?” (9, 19). Ou bien chez Luc: „... si vous ne vous repentez, vous périrez tous également” (13, 5). Conclusion (provisoire): la réponse abrupte de Jésus à la question des disciples concernant l’utilité de leur parler en paraboles est difficilement domptable du point de vue herméneutique: le Sauveur ne peut pas hurler comme un ange exterminateur, mais il n’est pas non plus un prédicateur „soft”, quelqu’un qui distribue négligemment des indulgences. Il doit avoir des raisons solides pour arborer, malgré son cœur tout charitable, la gesticulation de l’exclusion.

---

[10] L’expression appartient à John C. Meagher, *Clumsy Construction in Mark’s Gospel: A Critique of Form- and redaktionsgeschichte*, dans „Toronto Studies in Theology”, nr. 121 (1979), cité apud A. J. Hultgren, *op. cit.*, p. 460.

[11] T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*. Studies in its form and content, Cambridge University Press, 1935, p. 76, apud Hultgren, *op. cit.*, p. 458.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

3. Les textes des évangiles soulèvent néanmoins d'autres obstacles pour l'analyse cohérente de la réponse christique. D'abord, il est clair que Jésus ne parle pas en paraboles seulement à „ceux de dehors". Un tas de paraboles s'adressent aux disciples, d'autres aux ennemis (les principaux sacrificateurs et les scribes) et d'autres à la foule au sens large. D'autres, enfin, sont dites devant un auditoire mélangé, où les trois catégories se retrouvent. Il est vrai que les disciples bénéficient aussi, en général, des interprétations détaillées de la part du Maître, mais on ne peut pas dire qu'à cause de leur qualité spéciale, ils sont épargnés du langage parabolique qui doit décourager les „non initiés". Ensuite, il faut se demander qui sont, au fond, „ceux de dehors" et ceux des alentours et à quel point la différence de perspicacité d'entre eux est claire. „Ceux de dehors" seraient-ils les „opposants" de Jésus, ou bien avec eux y aurait-il aussi les foules opaques, indifférentes ou incapables de passer au-delà du tout-fait d'une sagesse conventionnelle? Il s'en suit du texte que le groupe des „refusés" inclut en bloc tous ceux qui ne font pas partie du cercle de ceux qui „l'entouraient avec les douze" (Mc. 4, 10). D'un autre côté, une certaine différenciation existe aussi parmi „ceux de dedans". Dans le chapitre 13 de l'Evangile selon Marc, on apprend que certains mystères concernant l'avènement du Fils de l'Homme sont confiés seulement à Pierre, Jacques, Jean et André, qui lui ont fait des questions „en particulier" (13, 3)[12]. Pour la Transfiguration, Jésus choisit pour témoins seulement Pierre, Jacques et Jean (Mt. 17, 1). Les autres disciples seraient-ils „en dehors" ? Un dernier problème: on pourrait dire qu'à la différence des ennemis et du peuple pécheur, les disciples ont le don de la compréhension. A eux, „il leur a été donné de connaître" des mystères inaccessibles, tandis que le reste des auditeurs „en voyant, ils ne voient point et en entendant, ils n'entendent ni ne comprennent". En réalité, les choses ne se passent pas toujours de cette façon: à plusieurs endroits des évangiles, Jésus est obligé de constater, non sans une pointe d'exaspération, que ses disciples peuvent êtres aussi obtus que „ceux de dehors". Les proches semblent ne pas comprendre, par exemple, la parabole du semeur: „Vous ne comprenez pas cette parabole? Comment donc comprendrez-vous toutes les paraboles?" (Mc. 4, 13). „Vous aussi

[12] Cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 321-322, et Hultgren, *op. cit.*, p. 455.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

êtes-vous donc sans intelligence?" (Mc. 7, 18). „Le cœur endurci" dont parlait Isaïe semble être devenu, tout d'un coup, l'attribut des „ésotériques" également: „... ils n'avaient pas compris le miracle des pains, parce que leur cœur étaient endurci" (Mc. 6, 52). „Etes-vous encore sans intelligence, et ne comprenez-vous pas? Avez-vous le cœur endurci? Ayant des yeux, ne voyez-vous pas? Ayant des oreilles, n'entendez-vous pas?" (Mc. 8, 17-18). Les apôtres sont encore moins préparés à comprendre la prophétie – toute explicite qu'elle soit – de leur Maître, concernant sa mort proche et sa Résurrection: „Mais ils ne comprirent rien à cela; c'était pour eux un langage caché, des paroles dont ils ne saisissaient pas le sens" (Lc. 18, 34). Inversement, „ceux de dehors" comprennent parfois très bien de quoi il s'agit: après avoir entendu la parabole des vignerons indignes (Mc. 12, 1-9), les principaux sacrificateurs, les scribes et les anciens de la cité savent parfaitement qu'elle avait était dite „pour eux" (Mc. 12, 12).

L'exégèse de tous les temps a donc eu de nombreuses raisons pour considérer le passage de l'évangile de Marc 4, 11-12, avec un sentiment de frustration. On a cherché, assidûment, des solutions philologiques, historiques et dogmatiques, qui fassent supportable du point de vue théologique la dureté de Jésus à l'égard de ceux qui ne méritent *que* des paraboles... Jésus ne parlerait-il que pour quelques élus? Serait-il admissible du point de vue chrétien de tenir à l'écart ceux qui ne font pas partie de son entourage immédiat? L'opacité des disciples serait-elle tolérable, tandis que l'opacité de la masse serait coupable pour toujours? Et si certains sont condamnés d'emblée à ne pas comprendre et à ne pas être pardonnés, aurait-on affaire, dans ce passage, à un argument en faveur de la prédestination?[13]

Dans leur effort d'éclaircir un texte si prétentieux, les philologues ont choisi, comme ils le font souvent, la solution la plus tranchante: le texte est si bizarre qu'il doit être tout simplement remis en question. Très probablement, il ne doit pas être authentique. Il s'agit d'une intercalation (accidentelle ou volontaire), un ajout inopportun (de Marc, ou peut-être

[13] Cf. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913, p. 400 et les suivantes, apud Dr. Max Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Weste), 1948, p. 83, n. 4.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

d'autres, postérieurs à lui). Surtout lorsqu'ils travaillent sur des textes anciens, les grammairiens préfèrent spontanément douter plutôt de l'historicité du texte que de leur propre intelligence. De cette façon, le problème est réglé rapidement et définitivement. Malheureusement, l'assurance strictement philologique est reprise par de nombreux, très respectables, universitaires et théologiens, depuis A. Jülicher, W Bousset, R. Otto et A. Loisy, jusqu'à Montefiori, Lowrie, B. T. D. Smith et d'autres[14]. Pour eux, le texte n'est pas plausible en tant que discours christique. Et il ne l'est pas à cause de la conjonction grecque *hína* („pour que"), une conjonction qui introduit donc une subordonnée finale, résultat d'une intention claire. Chez Marc et chez Luc aussi, l'emploi de cette conjonction prouve le but assumé par Jésus lorsqu'il parle à „ceux de dehors" en paraboles: il faut qu'il les empêche de comprendre. Or, ce but est complètement étranger à la prédication et à la mission christique dans son ensemble. *Ergo*: le texte est suspect. On remarque aussi l'intention de remettre en question non pas le texte, mais sa traduction.

On a identifié des endroits, dans les écrits de langue grecque (chez Epictète, chez Jean Chrysostome et chez beaucoup d'autres), où *hína* a un sens causal: la conjonction n'y signifie plus „pour que", mais „parce que". Plus que cela: dans une étude de 1927 sur la langue des évangiles, M. Pernod s'évertue à signaler dans le texte même du Nouveau Testament (par exemple, dans l'Apocalypse 14, 13; 16, 15, ou bien 22, 14) des utilisations causales de cette conjonction[15]. Pour soutenir cette interprétation, on invoque la version de Matthieu, où *hína* est remplacé par *hóti*. *Hóti* introduit, sans aucun doute, une explication de type causal: „je leur parle en paraboles parce qu'en voyant, ils ne voient point." Le justicier punitif des évangiles de Marc et de Luc (accepté comme tel dans les commentaires d'Augustin et de Thomas d'Aquin) devient chez Matthieu plutôt un orateur charitable: Il atténue, à travers les paraboles, la lumière aveuglante de Sa vérité, de façon à ce que les auditeurs non initiés ne soient pas troublés, ou bien, en admettant qu'ils comprennent ses dires, qu'ils ne se conduisent pas de manière hostile en ajoutant ainsi à l'obtusité initiale le péché du blasphème.

---

[14] Pour des détails et la bibliographie, cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 11-13.

[15] Cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 312-316.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

Bref, lorsqu'il s'agit de non initiés, à la place d'une évidence aveuglante, Jésus préfère une semi-obscurité, une non évidence qui stimule l'attente de la lumière et la prépare. C'est l'hypothèse de travail de grands théologiens, dont Jean Chrysostome (ou parmi les modernes, P. Lagrange). Si toutefois, on accepte le sens final de *hína*, il nous reste à insis-ter sur la traduction de *mēpote* par „si ne" (au lieu de „afin que"), et alors, tout d'un coup, le texte proposé par Marc au chapitre 4, 11-12 devient „raisonnable". Le voici dans la traduction proposée par Joachim Jeremias: „C'est à vous qu'a été donné de connaître le mystère du Royaume de Dieu; mais pour ceux de dehors, tout est obscur, afin qu'en voyant ils voient et n'aperçoivent pas et qu'en entendant, ils entendent et ne comprennent pas, s'ils ne se convertissent et les péchés leurs seront pardonnés."[16] Par conséquent, le fait de parler en paraboles rend difficile la compréhension dans une première étape, mais n'exclut pas le pardon final de la part de Dieu, à condition que les „ésotériques" fassent un peu d'effort, surpassent leur blocage, retrouvent leur perspicacité, *se convertissant* à Dieu. L'opacité des paraboles est une épreuve. Ceux qui arrivent à la passer, sont récupérés[17].

Afin de comprendre la réponse inhabituelle (à un premier abord) donnée par Jésus à ses disciples à la question „Pourquoi leur parles-tu en paraboles?", nous allons emprunter une autre voie que celles mentionnées ci-dessus. Tout d'abord, nous ne nous permettrons pas de remettre en question l'authenticité du texte analysé. On ne peut réécrire l'Evangile afin de le ramener au niveau des „dents de lait" de la sagesse courante. Si nous prenons au sérieux le caractère *révélé* des textes sacrés – ce qui représente un geste minimal de politesse, lorsque nous nous y penchons dessus, qui crédite leur modalité de constitution et respecte l'*intention* de leur diffusion –, alors nous allons nous empêcher de

[16] Cf. Joachim Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, traduction de l'anglais par S. E. Calinic Dumitriu, Père Prof. Dr. Vasile Mihoc et Dr. Ştefan Matei, Anastasia, Bucureşti, p. 15. Nous avons traduit en français à partir de la version roumaine.

[17] Un argument en faveur de la version de Jeremias est représenté également par le texte d'Isaïe cité par Jésus. Parcouru jusqu'au dernier verset, il fait place à l'espérance: après l'anéantissement total d'Israël, „une sainte postérité renaîtra de ce peuple" (Isaïe 6, 13).

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

commencer le dialogue par une suspicion de principe. Le texte doit être pris pour ce qu'il est et doit être compris *tel qu'il est*. Les versets de Marc 4, 11-12, ainsi que les versions parallèles de Matthieu et de Luc veulent dire exactement ce qu'ils disent, même si ceci contredit nos habitudes mentales, culturelles et spirituelles. Jésus affirme donc qu'il parle en paraboles à ceux qui ne font pas partie de sa famille spirituelle, afin de sanctionner, dès le départ, toute tentative de compréhension facile, tout „durcissement" cognitif, toute „résistance" inerte de l'esprit et de la sensibilité. Il ne donne pas sans une garantie de la *réceptivité*. Et ceci non pas parce qu'il fait des calculs à la manière des marchands, non pas parce qu'il refuse d'investir sans profit, mais puisqu'il sait que ce qu'il a à offrir n'a aucune valeur s'il ne répond pas à des besoins et à des questions vivantes. Jésus n'est „disponible" que lorsqu'il rencontre en miroir une disponibilité symétrique. Par conséquent, la „cruauté" de Sa réponse est donc elle-même une parabole. Elle ouvre une série d'autres paraboles qui pourraient constituer, ensemble, *une analytique de la réceptivité*. La fracture entre les „adeptes" et „ceux de dehors" n'est pas le décalage entre les „initiés" et les „non initiés", mais la différence entre les auditeurs disponibles et les auditeurs indisponibles.

La deuxième thèse que nous soutenons (après celle de l'authenticité du texte) est que le passage dont nous nous occupons est loin d'être solitaire dans l'économie des évangiles. Jésus est „cruel", ou en tout cas dur, à d'autres endroits aussi du Nouveau Testament. Prenons comme exemple le passage bien connu de Matthieu 7, 6: „Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, ne se retournent et ne vous déchirent." Dans l'espace biblique, les chiens comme les pourceaux, ont une connotation négative, offensante[18]. Ils sont associés soit aux infidèles, soit à ceux d'une autre religion, ou bien caractérisés d'une impureté générique, en tout cas, ils sont „extérieurs" aux valeurs consacrées[19]. Le texte attire l'attention sur une inadéquation de fond entre

---

[18] Cf. Christian Münch, dans R. Zimmermann (ed.), *Kompendium*..., p. 401.

[19] Les exégètes remarquent le fait que le terme grec pour „chien" est ici *kýon*, qui désigne en général les chiens errants, „de l'extérieur" de la maison (cf. aussi Lc. 16, 21). Le chien „domestique" est appelé *kynárion* (cf. Mt. 15, 26, où Jésus, à la suggestion de

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

celui qui offre (et ce qu'il offre) et celui qui reçoit. „Donner" ne veut pas dire, dans n'importe quelles conditions, être généreux. On peut donner quelque chose qui est incompatible avec la nature, les besoins, les limites et les habitudes de celui qui reçoit, situation dans laquelle l'offre est non seulement déplacée, mais carrément dangereuse des deux côtés. On ne donne pas du foin à des chiens, des os à un âne ou de l'eau à une grenouille[20]. De la même façon, on ne donne pas de solutions à ceux qui pensent les avoir et qui méprisent, par conséquent, leur proposition. Tout maître sage choisira soigneusement ses disciples et l'exclusion des indésirables n'est qu'en apparence un acte de cruauté, ou d'exclusivisme arbitraire. On a des exemples de telle „colère" divine dans d'autres paraboles du Nouveau Testament (la parabole des noces du fils du roi, ainsi que celle des vignerons).

Il y a donc une série de textes, dont la lecture à la lettre peut faire croire à un lecteur conventionnel que le „christianisme" de Jésus est „non-chrétien". Ceci parce que nous nous sommes habitués à l'image d'un christianisme flasque, maladif, qui se dissipe „de façon démocratique" et sentimentale dans un paysage de plus en plus indifférent, lorsqu'il n'est pas hostile. Le christianisme – affirment notamment certains intellectuels „généreux" – est chez lui dans l'âme d'une vieille femme pieuse. Peut-être. Mais, cela dépend de quelle vieille femme il s'agit. Toute femme du troisième âge qui s'affaire en bigote dans la cour de l'église n'est pas forcément le réceptacle optimal de la foi. La charité christique est, certes, illimitée, sans réserves, „patiente". Elle „excuse tout". Sauf l'opacité et la force. Elle ne s'impose pas par la force, ne se moque pas de la liberté du prochain, qu'il soit proche ou de l'extérieur. La charité christique ne peut pas s'offrir aux pierres, aux natures obstinées ou abruties, aux révoltés professionnels et aux endormis. Elle ne contamine pas, somnambuliquement, tout le monde. Elle est là pour *tout le monde*, mais non pas *pour n'importe qui*. Et de toute façon, non pas pour

---

la femme cananéenne, accepte que de pareils chiens peuvent manger les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres).

20 Pour une analyse pédante de ces types d'inadéquations, voir H. von Lips, *Schweine fütert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7, 6 zu lösen*, dans „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft", 79 (1988), p. 165-186.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

ceux qui ne la perçoivent point, ne la désirent et ne la supportent pas. Comme toute charité authentique, la charité christique ne fonctionne que lorsqu'elle est partagée. Tout le reste est des fleurs bleues, de l'émotivité populiste.

Quant à „ceux de l'extérieur", ils ne peuvent pas avoir une identité précise, discriminatoire. Ce ne sont pas forcément ceux d'une autre religion, ou la foule en général, sans contact direct avec le cercle restreint des disciples, qui restent „extérieurs" à l'enseignement christique. L'extériorité est la condition même de notre apparition dans le monde, le trauma inaugural que doit supporter le nouveau-né lorsqu'il sort *en dehors* du ventre maternel: d'un univers fermé, protecteur, il passe brusquement dans un autre, étranger. *L'étrangéité* est le premier attribut de l'extériorité. Confrontés à cette extériorité, on doit choisir entre (1) faire un effort d'adaptation qui nous éloigne inévitablement de notre abri originaire, de notre „matrice", de façon à ce qu'on devienne étranger à soi-même dans l'étrangéité absorbante du monde et (2) une sortie de l'empire de l'extériorité par l'adoption d'un engagement de type monastique, dans la trajectoire duquel le monde est marginalisé et, à la limite, exclu: le moine se déclare extérieur à l'extériorité du monde.

Certes – dans l'espace chrétien – le moine réalise à son compte le modèle même de l'homme entier qui, par rapport à Dieu, est fondamentalement „en dehors du monde"[21]. On a donc l'extériorité „mauvaise", de l'absorption de soi dans le désert du monde et l'extériorité „bonne", de l'éloignement du monde. Jésus essaie une solution-limite: la sanctification de l'extériorité du monde, ramener le monde dans un „dedans", vers un intérieur, qui sauve son extériorité sans la mépriser et l'anéantir. Autrement dit, l'extériorité contre laquelle lutte Jésus n'est pas celle de l'univers créé, mais celle de la créature tombée dans un état d'extériorité par rapport à son Créateur. Dans ce dernier sens, l'extériorité est le péché suprême, plus grave que le „péché-acte" (crime, vol, etc.) et que le „péché-passion" (orgueil, avarice, etc.), puisqu'elle en est la *source*. Rester en dehors de la foi, en dehors d'une ori-

[21] Cf. Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, traduction roumaine, CEU Press – Anastasia, 1997, p. 39 et, en général, le chapitre 1, „Genèse I. De l'individu-en-dehors-du-monde à l'individu-dans-le-monde".

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

entation constante vers l'intérieur, c'est-à-dire vers le cœur compris comme siège de l'Instance suprême, équivaut à faire place à la manifestation de toutes les transgressions[22]. De ce point de vue, nous courons *tous* le risque de rester figés „en dehors": en dehors de la bonne réponse, de la bonne conduite, du Royaume. Nous commençons tous par nous re-trouver dans la situation de l'invité qui se présente aux noces sans avoir un habit approprié (Mt. 22, 11-13), et qui se fait jeter (de nouveau) dans les ténèbres du dehors (*ekbálete autón*...). Nous sommes en dehors de la règle, en dehors de notre propre projet, en dehors de notre sort originel. *En dehors*. Et si l'on est en dehors de la réponse adéquate, c'est parce qu'on est, en général, en dehors de la question. On a perdu le contact avec l'interrogation essentielle, avec l'intériorité des questions ultimes. La parabole christique n'essaie pas d'offrir un éventail commode de réponses, mais d'inviter dans l'espace de la question (qui, dans une première phase peut être celui de la perplexité). Autrement dit, elle essaie d'expliquer à ceux de dehors qu'on ne peut pas avoir de réponses à des questions qu'on n'a pas et qu'on ne pose pas. Et que leur emplacement est vicieux: être „en dehors" veut dire être disloqué, être situé de façon excentrique, impropre, inapproprié. Lorsqu'on n'a pas les questions appropriées, on ne comprend pas non plus ce que l'on croyait comprendre. Au contraire, lorsqu'on a la question, on finira par comprendre encore mieux ce qui nous semblait, la veille, comme étant en dehors de toute possibilité de compréhension (Lc. 8, 18: „On donnera à celui qui a, mais à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il croit avoir").

Une référence au terme d'Heidegger *Geworfenheit*, qui désigne notre manière d'être dans le monde, est ici inévitable (*In-der-Welt-Sein*)[23]. Pour Heidegger, l'état d'être jeté est l'état constitutif du *Dasein*, la détermination originelle de l'être humain. Nous somme mis dans la condition

[22] Sur „le péché de l'extériorité" compris comme durcissement du coeur et sur sa relation, en tant que „péché-état" avec les autres espèces du péché, voir Frithjof Schuon, *L'ésoterisme comme principe et comme voie*, Dervy-Livres, Paris, 1978, p. 154-155.

[23] Cf. Martin Heidegger, *Sein un Zeit*, traduction roumaine par Gabriel Liiceanu et Cătălin Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2003, notamment le chap. 5, p. 238-244. Pour des éclaircissements indispensables, voir, dans le même volume *Excursul asupra câtorva termeni heideggerieni din „Fiinţă şi timp"*, signé par Gabriel Liiceanu (p. 579-625).

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

d'être, sans avoir été consultés au préalable, sans avoir un accès cognitif à l'auteur du geste qui nous fait-des-êtres. Nous ne savons pas d'où nous sommes apparus, nous ne savons pas vers où nous nous dirigeons. Nous sommes „tombés" dans le monde et ceci fait partie de notre „nature". Sauf que Heidegger refuse aux termes „jetée" et „chute" toute connotation négative, tout rappel théologique ou moral. L'état d'être jetés est une donnée ontologique qui nous *définit* sans nous *qualifier* d'une façon ou d'une autre. Nous ne sommes pas tombés de haut en bas, du paradis en enfer; nous sommes juste „couplés", par la manière même de notre existence, avec le „monde", donc avec quelque chose où nous ne pouvons nous intégrer qu'en nous éloignant de nous-mêmes, en glissant dans l'inauthenticité, dans l'impersonnel. Du moment que nous ne réalisons pas ceci, on subsiste de façon non-réfléchie, „sans soucis", toujours surpris par une fin que nous n'avions pas anticipée. C'est à peine lorsqu'on a la révélation d'une existence inauthentique, que l'on découvre l'angoisse d'être et le „souci" de la mort. Dans un commentaire à la première épître de Saint Paul aux Thessaloniciens, Heidegger admet que le fait d'assumer la foi modifie radicalement les données du problème. Le croyant *sait* vers où. Ce n'est pas la mort, mais la résurrection, la parousie, le deuxième avènement du Christ qui constitue l'horizon de son existence. L'angoisse est remplacée de la sorte par un état de *veille orientée*. Par conséquent, pour le chrétien, la „chute" n'est pas ressentie comme une circonstance neutre. La chute des protoparents est l'expérience inaugurale de la sortie en dehors: du jardin dans le désert, de la condition filiale dans celle de la suffisance adulte, d'une innocence toute-initiée dans une compétence contre-productive. Jésus lui-même n'aurait assumé pleinement la condition de son humanité, s'il n'avait pas subi – lui aussi – l'expérience de l'„extériorité". Le mot employé par Marc (1, 12) pour raconter la tentation dans le désert est justement „jeter": „Aussitôt l'Esprit *jeta* Jésus *(ekbállei)* dans le désert." Nous sommes tous *jetés*, soit jetés par nous mêmes, soit jetés par quelqu'un d'autre (l'Esprit) dans un monde que nous ne pouvons plus percevoir qu'à la manière dont une extériorité en perçoit une autre. Tant que nous ne retrouverons pas les critères de l'intériorité, nous serons condamnés à passer l'éternité dans les ténèbres du dehors. Ne pas être à l'intérieur de quelque chose, ne pas être à l'inté-

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

rieur de quelqu'un, ne pas avoir un „dedans" – c'est cela l'enfer. De cette situation, on ne peut pas s'attendre à comprendre grande chose de ce que l'on voit ou l'on entend. Tout pour nous „se passe (*gínetai*) en paraboles" (Mc. 4, 11)[24]: nous vivons, mais nous n'avons pas une idée claire sur le sens de la vie, nous mourons sans savoir ce que la mort représente, nous souffrons et nous ignorons pourquoi. Tout est une „parabole", c'est-à-dire un problème, une énigme, une question non-éclaircie. La parabole christique se propose, dans une première étape, de moyenner une *correction* de la dislocation générale, une *re-situation* convenable de ceux de dehors, une *re-allocation* de la vérité. Elle ne fait qu'essayer de nous re-jeter à l'intérieur (tel que le suggère aussi l'étymologie du mot: *para-bállo*, *jeter* ensemble, mettre à côté): *en tant que dispositif de la jetée à l'intérieur*, la parabole christique n'aspire pas vers l'installation, vers le définitif. Finalement, après avoir atteint son objectif, elle deviendra superflue: c'est pourquoi le diagnostique de l'opacité et de la menace qu'implique sa permanence représente la première opération du discours parabolique, exprimé comme tel par Matthieu 13, 10. Jésus sait qu'il a à construire un „objet" antinomique et, d'une certaine façon, ambigu. Pour les initiés, celui-ci doit fonctionner comme une *indication*, et pour ceux qui ne le sont pas, comme un *empêchement* ou une *interdiction*. „Ceux de dehors" sont une masse bigarrée, qui inclut des idiots et des obstinés, des irresponsables et des natures récalcitrantes ou euphoriques (nombreux de ceux qui sont en dehors le restent justement à cause du fait qu'ils se croient, déjà, à l'intérieur). Trouver un procédé qui aille pour tout le monde implique une grande subtilité stratégique: on doit, d'une part, laisser toujours ouverte la perspective de l'„entrée", et de l'autre, avoir la précaution de révéler, en voilant, de bloquer fermement l'accès des opaques.

Les choses ne sont pas vouées à rester pour toujours dans cet état. „L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais où je vous parlerai *ouvertement* (*parrhēsía*) du Père" (Jn. 16, 25). Autrement dit, le fait de leur parler en paraboles est une solution *circonstancielle*, strictement

[24] Pour cette traduction, voir Charles Masson, *Les paraboles de Marc IV*, avec une introduction à l'explication des Evangiles, Delachaux et Niestlé S. A., Neuchatel, Paris, 1945, p. 26-28.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

adéquate au temps pré-pascal et à la stratégie *terrestre* de Jésus. La vérité entière, ce que seul le Fils sait du Père (Mt. 11, 27), „le mystère du Royaume" (et de Jésus en tant que manifestation de celui-ci) sont, pour le moment, „extérieurs" à l'extériorité des humains, trop „dures", trop abruptes, pour la condition humaine habituelle. Puisque nous sommes *tous* – y compris les apôtres tant qu'ils se tiennent aux côtés du Christ[25] – „en dehors", nous n'avons pas les outils nécessaires pour digérer la *radicalité de la vérité*. Ce que nous pouvons avoir, c'est „le lait spirituel" (1 Pi. 2, 2) de l'Enseignement, sa version domestiquée, adaptée à nos capacités „naturelles". „L'homme animal – dit l'apôtre Paul – ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître..." (1 Cor. 2, 14). *Recouvrir la révélation* derrière une non-évidence protectrice est donc nécessaire. Les paraboles représentent cette non-évidence protectrice: du clair-obscur lumineux, du lait spirituel. Selon l'exemple de Jésus, un langage similaire sera utilisé aussi par les apôtres, lorsqu'ils parleront aux foules non initiées: „Pour moi, frères, ce n'est pas comme à des hommes spirituels que j'ai pu vous parler, mais comme à des hommes charnels, comme à des enfants en Christ. Je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide, car vous ne pouviez pas la supporter; et vous ne le pouvez pas même à présent, parce que vous êtes encore charnels." (1 Cor. 3, 1-2.) Ou bien aux Hébreux: „... vous en êtes venus à avoir besoin de lait et non d'une nourriture solide. Or, quiconque en est au lait n'a pas l'expérience de la parole de justice; car il est un enfant. Mais la nourriture solide est pour les hommes faits..." (Hébr. 5, 12-14.) Dans le discours christique, la parabole a, d'une certaine manière, une dimension *apophatique*. Tout comme on ne peut pas faire d'affirmations – inévitablement limitatives – à l'égard de Dieu, de la même façon, on ne peut pas faire d'exposés explicites, parfaitement transparents, de Sa vérité. Autrement dit, parler en paraboles est de mise, quelque soit le public récepteur et au-delà des motivations particulières qui peuvent survenir selon les limites des différentes catégories de ce public: „... il ne lui [à la foule] parlait point sans paraboles, afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par le prophète: J'ouvrirai ma

[25] „J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant" annonce Jésus aux apôtres, en les quittant (Jn. 16, 12).

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

bouche en paraboles, je publierai des choses cachées depuis la création du monde" (Mt. 13, 34-35)[26]. Les paraboles sont donc conçues pour livrer une communication *intégrale* des „choses cachées". Il reste à se demander si cette communication intégrale s'adresse à tout le monde ou seulement aux „proches". Si la vérité entière est destinée seulement aux „initiés", on a alors affaire à l'affirmation quasi-explicite d'un ésotérisme chrétien, légitimé par les stratégies de divulgation mêmes de Jésus. C'est une thèse qui ne peut pas être acceptée par les Pères de l'Eglise, attaqués de tous les côtés par toutes sortes d'hérésies sibyllines et persuadés du caractère ouvert, publique, universel, de l'enseignement chrétien.

Un point de référence pour l'évacuation de l'interprétation ésotérique du message christique est représenté par la collection des commentaires à l'Evangile selon saint Jean, écrits au début du Ve siècle par saint Augustin. De son point de vue, la différence consacrée par les théologiens alexandrins entre *psychikói* et *gnostikói*, respectivement entre ceux qui ne peuvent se nourrir que de „lait" et ceux qui peuvent passer „à la nourriture solide" n'est pas une différence entre deux catégories de croyants, mais fait référence à deux étapes distinctes de l'évolution spirituelle de chaque individu. Le message est transmis à tout le monde, sans lacunes: „... je vous ai fait connaître tout ce que j'ai apprise de mon Père" (Jn. 15, 15). Seulement, pour comprendre ce qu'on nous dit, nous avons tous un chemin à parcourir: le chemin de la foi simple (mais vague) vers la compréhension profonde, de la passivité du nourrisson à la coopération vigoureuse de la connaissance adulte. Pour avancer sur ce chemin, nous sommes guidés par le Saint-Esprit, le maître intérieur (*interior magister*), qui nous conduit „dans toute la vérité" (Jn. 16, 13). Toute voie spirituelle est donc, une voie de dehors vers le dedans. „Ceux de dehors" ont un accès limité à la vérité pour laquelle ils ne sont pas encore mûrs. De cette manière, ils sont protégés non pas par l'exclusion, mais par l'opacité inhérente à leur niveau de compréhension. Selon les termes

[26] Leopold Fonck S. J. (*Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck, 1902, p. 32-33) cite un commentaire de R. Cornely à la première épître de Paul aux Corinthiens (1 Cor. 14, 21-23), d'où résulte une possible analogie entre „le parler en langues" (Glossolalie) et le parler en paraboles: les deux ont besoin de „traduction", pour devenir accessibles à l'auditoire.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

de la pensée rabbinique, on pourrait dire que sur ceux de dehors s'abat la justice, pédagogique, de Dieu, tandis que sur les proches, se répand Son amour. „Le Christ ressuscité – affirme Augustin – est à la fois du lait pour les nourrissons et de la nourriture solide pour ceux qui se trouvent sur une marche plus élevée."[27]

Comme tout l'enseignement du Christ, l'enseignement sur les paraboles est fait de nuances, de surprises, de paradoxes. Rien ne se laisse „systématisé" géométriquement, défini de façon linéaire, ceint de manière dogmatique. La parabole est une dilution savante, une subtile manœuvre pédagogique à la mesure de la fraîcheur des nourrissons, et, en même temps, une intensification du mystère, destinée à garder à distance les non initiés. L'idéalisation de la „petite enfance" en tant que voie optimale vers le Christ doit d'ailleurs être regardée *cum grano salis*[28]. A côté des passages célèbres – récités avec promptitude par tout le monde – de Matthieu 11, 25 („...tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les a révélées aux enfants". Voir aussi Luc 10, 21), ou de Marc 10, 15 („Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera point." Voir aussi Mt. 18, 3), on doit accorder plus d'attention à un autre texte, puissant, comme celui de la Première Epître de Paul aux Corinthiens (14, 20): „Frères, ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement; mais pour la malice, soyez enfants, et à l'égard du jugement, soyez des hommes faits." Les paraboles s'adressent simultanément à l'experte innocence enfantine, tout comme à l'immaturité infantile: elles se livrent à la première et se cachent devant la seconde. Elles se dévoilent en tant que lumière et se voilent en tant qu'obscurité. A leur tour, la lumière et l'obscurité ne sont pas non plus des concepts monotones. Jésus est la „Lumière du monde" (Jn. 8, 12, et

---

[27] Pour tout cela, voir Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, (Studies in the history of religions, vol. 70), Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1996, chap. 8: „Milk and Meat: Augustine and the End of Ancient Esotericism" (p. 132-146).

[28] On peut trouver une documentation instructive sur ce sujet dans Andreas Lindemann, *Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10, 13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum*, dans „Wort und Dienst", Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge 17. Band, Bielefeld, 1983, p. 77-104.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

aussi Jn. 12, 46), mais Il assume la communication voilée, laissant aux apôtres la mission de parler clairement, par le Saint-Esprit, après sa mort et sa résurrection: „Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le en plein jour" (Mt. 10, 27. Voir aussi Lc. 12, 3 ou Ephésiens 3, 9). La lumière et le noir s'entremêlent d'ailleurs dans le paysage originel (Jn. 1, 5), et la lumière en soi n'est pas forcément exempte d'ambiguïté: elle peut être spectrale, trompeuse, vaniteuse; bref, la lumière déchue, „luciférienne" (Cf. Lc. 10, 18).

Le parler en paraboles est inévitable, mais, comme nous le disions déjà, circonstanciel. Dans une perspective eschatologique, il est voué à la dissolution, car ce n'est pas dans la nature de la vérité divine d'être scellée dans l'éternité. Le sceau est juste le signe d'un présent indécis et provisoire. „... il n'y a rien de caché qui ne doive être découvert, ni de secret qui ne doive être connu" (Mt. 10, 26. Voir aussi Mc. 4, 22; Lc. 8, 17; 12, 2). En plus, c'est Jésus lui-même qui offre une préfiguration de la „dé-secrétisation" finale (qui équivaut à renoncer à parler en paraboles), lorsque, situé sur le seuil entre la vie terrestre et la vie éternelle, il dévoile à ses disciples quelque chose du mystère de Sa Résurrection: „... je quitte le monde et je vais au Père" (Jn. 16, 28). Les disciples confirment, étonnés, le changement de langage: „Voici maintenant tu parles ouvertement et tu n'emploies aucune parabole." (Jn. 16, 29.) Jésus prophétise ainsi le moment d'apothéose, lorsque personne ne restera plus en dehors, à l'exception de ceux qui refuseront définitivement „le repas" du Royaume. Mais, jusqu'à ce moment-là, les paraboles resteront le procédé didactique le plus adéquat pour un auditoire où se retrouvent mélangés les sages et les fous, les purs et les impurs, les bons et les méchants, le blé et l'ivraie. Chacun aura sa part, car les paraboles sont un *signal* révélateur pour les uns et du *camouflage* prudent pour les autres. Elles cachent en dévoilant et dévoilent en recouvrant, selon l'emplacement spirituel du récepteur[29]. Autrement dit, les paraboles appellent et en même temps, tiennent à distance. Comme dans le *Noli me tangere*, la toile de Correggio

[29] Cf. Thomas d'Aquino, *Commentarius in Matthaeum*, concernant les deux raisons du parler en parables: „Una est quia per huiusmodi parabolas absconduntur sacra ab infidelibus, ne blasphement. Secunda ratio est quia per huiusmodi parabolas homines rudes melius docentur."

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

du Prado, dans laquelle Jésus arrête de la main droite l'élan de Marie Madeleine, tout en la convoquant par le geste de la main gauche, vers un trajet anagogique. Leopold Fonck illustre cette providentielle ambiguïté par une légende: on dit qu'à certains endroits, dans les murs de certaines cathédrales sont cachés de grands trésors ecclésiastiques. Les endroits en question sont marqués par un décor mural caractéristique. Les initiés reconnaissent la valeur indicielle du décor, tandis que pour les non initiés, le même décor est opaque. Les paraboles ressemblent à un tel décor, ayant une imagerie conçue de façon à ce qu'elles conspirent et déconspirent en même temps un trésor caché[30]. Dans l'univers des paraboles, personne n'est exclu de façon arbitraire et injuste, mais personne n'y est inclus sans réserves.

BIBLIOGRAPHIE

Baudler, Georg, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*, Calwer/Kösel, Stuttgart/München, 1986.

Bialik, H. N., H. Rawnitzki (eds.), *The Book of Legends. Sefer ha-Aggadah*, New York, 1992.

Breech, James, *Jesus and Postmodernism*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

[30] Leopold Fonck, *op. cit.*, p. 34-35. On a pu invoquer, non sans justification, des raisons „tactiques", justifiables historiquement, du „secret" parabolique. Jésus avait à dire, pratiquement tout le temps, des vérités inacceptables pour l'*establishment*. La culpabilité des chefs israéliens (incapables d'être de vrais bergers), l'arrogance des zélotes, l'imposture et la suffisance des principaux sacrificateurs, les péchés des pharisiens et des saducéens, la damnation éternelle promise à ceux qui manquaient d'humilité et de repentir – représentent des thèmes courants du discours christique. Une prudence minimale imposait un ambalage protecteur pour de pareilles vérités risquées, qui avaient coûté la vie à Saint Jean Baptiste. Ni Jésus, ni ses disciples ne devaient être exposés à des dangers immédiats, avant d'avoir accompli leur destinée. Cf. Frank Stern, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Rowman and Littlefield, 2006, p. 257-272. Malheureusement, une telle interprétation, légitime jusqu'à un certain point, a acquis souvent des accents politiques d'un radicalisme ridicule. C'est le cas de William Herzog qui, dans son livre *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, John Knox Press, 1994, considère les paraboles comme des moyens de codification des systèmes d'oppression qui gardaient le peuple juif pauvre dans l'esclavage. Donc, non pas de la théologie, non pas de l'éthique, mais de l'analyse sociale et subversive révolutionnaire.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

Capon, Robert Farrar, *Kingdom, Grace, Judgment*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002.

Dschulnigg, P., *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament*. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament, „Judaica et Christiana" 12, Bern etc., 1988.

Dumont, Louis, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza şi Laurenţiu Ştefan-Scalat, Bucureşti, Anastasia & C. E. U. Press, 1996.

Eiβfeldt, Otto, *Der Maschal im Alten Testament*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1913.

Fiebig, Paul W. J., *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.

Fiebig, Paul W. J., *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.

Flusser, David, *Jewish Sources in Early Christianity*, MOD Books, Tel Aviv, 1989.

Fonck S. J., Leopold, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck, 1902.

Glatt, Herman A., *He Spoke in Parables: The Life and Work of the Dubno Maggid*, New York, 1957.

Hermaniuk, Maxime, *La Parabole Evangélique*. Enquête exégétique et critique, Desclee de Brouwer, Paris, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, 1947.

Herzog, William, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, John Knox Press, 1994.

Heidegger, Martin, *Fiinţă şi timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2003.

Hezser, Catherine, *Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnisse*, in Ruben Zimmermann, Gabi Kern (Hrsg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

Hultgren, Arland J., *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., 2002.

Jeremias, Joachim, *Parabolele lui Iisus*, traduction de P. S. Calinic Dumitriu, pr. prof. dr. Vasile Mihoc et dr. Ştefan Matei, Anastasia, Bucureşti, 2000.

Lindemann, Andreas, *Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10, 13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum*, „Wort und Dienst", Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge 17.Band, Bielefeld, 1983.

von Lips, H., *Schweine fütert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7, 6 zu lösen*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft" 79, 1988.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)

Masson, Charles, *Les paraboles de Marc IV*, avec une introduction à l'explication des Evangiles, Delachaux et Niestlé S. A., Neuchatel, Paris, 1945.

Meinertz, Max, *Die Gleichnisse Jesu*, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Weste), 1948.

Schuon, Frithjof, *L'ésotérisme comme principe et comme voie*, Dervy-Livres, Paris, 1978.

Stern, Frank, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2006.

Stroumsa, Guy G., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Studies in the history of religions, vol: 70, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1996.

Thoma, C., S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Erster Teil: Pesiqta deRav Kahana (PesK), Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte, „Judaica et Christiana" 10, Bern etc., 1986.

Vincent, J. J., *The parables of Jesus as Self-Revelation*, „Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957»", Christ Church, Oxford, 1957 (edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Danielou, Harald Riesenfeld and W. C. Van Unnik), Akademie-Verlag Berlin, 1959, p. 79-99.

Weaver, Walter P., *Jesus as Parable*, James H. Charlesworth and Walter P. Weaver (editors), *Earthing Christologies. From Jesus' Parables to Jesus the Parable*, Trinity Press International, 1995.

Westermann, C., *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, „Calwer theologische Monographien" 14, Stuttgart, 1984.

Zimmermann, Ruben (hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, 2007.

BDD-A7285 © 2011 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:59:44 UTC)