

# Traduire l'évangile sans perdre sa saveur? : Réflexions critiques sur la traduction de Luc 14

Autor(en): **Sauge, André**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **50 (2000)**

Heft 1: **Enquêtes philologiques : de Démocrite à Luc**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381598>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## TRADUIRE L'ÉVANGILE SANS PERDRE SA SAVEUR?

### Réflexions critiques sur la traduction de Luc 14

ANDRÉ SAUGE

#### Résumé

*Le chapitre 14 de l'évangile de Luc offre un condensé de divers problèmes de traduction. L'auteur prend appui sur une division en trois parties : à travers la guérison d'un hydropique, Jésus affirme son autorité personnelle ; puis, par une parabole, il explique comment on participe au banquet du Royaume ; enfin, à travers trois préceptes qui concluent le chapitre, il indique à quelles conditions il est possible d'être son disciple. Des considérations syntaxiques et sémantiques d'un côté, une analyse contextuelle de l'autre, montrent qu'en chacun de ces trois moments l'interprétation littérale du texte est déficiente et que la traduction doit en être révisée.*

Mon point de vue d'enseignant du grec ancien est à l'origine de quelques réflexions songeuses que les traductions du Nouveau Testament ont pu susciter en moi. Je ne doute pas que la langue est différente du dialecte attique de l'époque classique, que le sens des mots a pu varier en quelques siècles, qu'un langage proche, peut-être, de la langue de communication parlée n'a pas le caractère soigné de la langue des poètes tragiques ou des orateurs cultivant leurs effets. Personne ne niera, et je ne le ferai pas, que le contexte spécifique, du monde judaïque, à l'intérieur duquel s'est développée la tradition autour du personnage de Jésus de Nazareth, a plié le vocabulaire de la *koiné* à ses propres besoins. C'est entendu : mes réflexions seront celles, peut-être, d'un ingénu, elles ne seront pas celles d'un naïf<sup>1</sup>. Dans la discussion de la traduc-

<sup>1</sup> De l'analyse sémantique, je ferai usage de trois notions essentiellement : dans ce qui suit, je m'appuierai sur la notion d'*isotopie*, dont j'emprunte la définition à F. RASTIER (1996<sup>2</sup>, p. 276). On entendra par isotopie «l'effet de la récurrence syntagmatique d'un même sème. Les relations d'identité entre les occurrences du sème isotopant induisent des relations d'équivalence entre les sémèmes qui les incluent» (au lieu de sémème je préfère parler de 'domaine notionnel'). Autrement dit, à l'intérieur d'un texte, la suite des lexèmes délimite entre eux des réseaux de signification de même plan. Quant aux notions de «sème inhérent», «sème afférent», on voudra bien se reporter à la lecture de ce qui suit pour saisir l'usage que j'en fais. J'entends par «sème» toute

tion, je dialoguerai essentiellement avec F. Bovon<sup>2</sup> (1996). Enfin, ultime précaution, je lis l'évangile comme l'exposé d'un enjeu éthique devant lequel tout être humain peut être placé, et non comme le texte fondateur d'une communauté de croyants. Je n'ai pas besoin d'ajouter qu'une attitude de lecture filtre le sens. Il me semble que ce peut être une bonne règle, dans la réception d'un texte, que d'adopter un point de vue qui particularise le moins possible son message. Autrement dit, je ne lis pas les évangiles comme une demande qui m'est adressée d'être «sectateur de Jésus de Nazareth», mais comme la dramatisation, à l'intérieur du cadre judaïque, d'une question sur mon humanité.

### 1. Chapitre 14, versets 1 à 6 : un récit.

Jésus guérit un hydropique. La première phrase du récit, dans sa première partie, condense les éléments qui permettent de définir une situation : à l'occasion d'une invitation à un repas chez un chef des Pharisiens, le jour du sabbat. Une particularité temporelle est mise en évidence : nous sommes un jour soumis à de forts interdits d'*agir*. Aussitôt sont introduits les opposants et la modalité de leur action est indiquée : καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν, καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ. «Ils observaient [Jésus], et justement un hydropique se trouvait devant lui» (TOB<sup>3</sup>).

La traduction du groupe verbal ἦσαν παρατηρούμενοι mérite déjà quelque réflexion. L'emploi le plus fréquent du verbe dans les évangiles se trouve chez Luc (une seule occurrence, à l'actif, chez Marc), qui atteste l'usage de l'actif (20, 20) aussi bien que du moyen (occurrence présente). L'emploi du moyen est donc à prendre au sérieux : les pharisiens ne faisaient pas «qu'observer», ni même «surveiller» Jésus. En outre, παρατηρέω a un sens plus précis que celui d'*observer*. Il signifie plutôt *surveiller*. Le sème inhérent du lexème τηρέω est celui de «regarder attentivement», «ne pas perdre de vue quelque chose». A cette valeur, le préverbe précise que la surveillance a lieu «depuis le côté», «en se tenant sur le côté». L'emploi du verbe laisse donc entendre l'idée que quelqu'un fait spécialement attention à un comportement sans se découvrir ouvertement, il surveille «de côté» : il manœuvre. À cette valeur, qu'ajoute l'emploi du moyen? L'idée que le sujet désigné agit *dans son intérêt*

unité de sens susceptible d'être extraite du domaine notionnel d'un lexème (le sémanticien dirait un sémème). Est inhérente l'unité de sens qui contribue à l'identité sémantique du lexème, qui constitue son noyau de sens ou sa marque distinctive ; est afférente l'unité de sens qui découle d'un trait particulier du noyau de sens.

<sup>2</sup> On trouvera dans la bibliographie les ouvrages techniques (grammaires, dictionnaires) que j'ai consultés.

<sup>3</sup> Traduction Œcuménique de la Bible. Je signalerai l'emprunt par l'abréviation, d'un usage conventionnel. Les traductions de F. Bovon sont plus rigoureuses. En l'occurrence, ce dernier propose : «[...] ceux-ci étaient en train de le surveiller. Et voici, il y avait là, face à lui, un homme hydropique» (1996, p. 410).

ou bien qu'une conséquence du procès rejaillit sur son agent ou bien que *l'agent contribue à la réalisation du procès*. Non seulement «je me tiens en embuscade», mais je favorise la réalisation du procès. Enfin il nous faut, nous, lecteurs, prêter attention à la forme de l'expression. Luc ne dit pas «*παρετηροῦντο*» (l'auteur employait cette forme verbale dans un autre contexte, où il s'agissait encore de surveiller ce que Jésus ferait un jour de sabbat : 6,7), mais il emploie une locution verbale *ἦσαν παρατηρούμενοι*, que l'on rendra en français en traduisant : «ils étaient en train de le *παρατηρεῖσθαι*». Si nous tenons compte de tous les éléments formels que l'analyse a dégagés, nous traduirons : «Ils étaient en train de *créer la situation qui leur permettrait* (voix moyenne) de le surveiller de côté (contenu sémantique)». Tel est le sens inhérent de la formule. On manœuvre de cette façon pour «prendre en défaut» quelqu'un. Tel pourrait être le sens afférent<sup>4</sup>. Cela *laisse supposer la mise en place d'un piège*.

Les éléments formels que je viens de mettre en évidence construisent une *isotopie* (celle du «piège»). A leur suite, je note les éléments suivants : trois propositions sont coordonnées entre elles par l'emploi d'un même connecteur (*καί*). J'ai là un premier indice d'un enchaînement sur le plan du contenu. La dernière de ces trois propositions comprend un verbe (*ἀποκριθεῖς*) qui implique l'idée que Jésus a été placé devant l'obligation, voire la nécessité de «réagir» : il l'a fait en prenant la parole. Or nulle part il n'est dit que Jésus a été soumis à une question. Quel est donc le sens de *ἀποκριθεῖς* dans le contexte? La seconde des trois propositions détachées par *καί* est introduite par le déictique verbal *ἰδοῦ* : «voici que...». Cet emploi est la marque d'un *enchaînement* entre les contenus des deux propositions (*παρατηρούμεναι ἦσαν, καὶ ἰδοῦ [...]* : «ils étaient en train de [...] et voici justement que [...]»). Je peux considérer que la suite *παρατηρούμενοι ἦσαν, καὶ ἰδοῦ [...]*, *ἀποκριθεῖς* forme une isotopie dont le message se construit par codetermination des éléments qui le composent : aux deux extrémités deux lexèmes se répondent ; le second signifie «isolé», «séparé» d'où «acculé» (à réagir selon une modalité verbale), le premier, à l'actif, «surveiller de côté». Nous sommes donc fondés à traduire : «[Les Pharisiens et les légistes] étaient en train de créer la situation qui leur permettrait de surveiller [Jésus] pour le surprendre. Et voici justement qu'un hydropique était devant lui». J'en déduis à nouveau que la présence de l'hydropique (l'a-t-on spécialement invité pour cela?) offre justement une aubaine pour tendre le piège. Par une manœuvre, Jésus a été «isolé» (sens premier de *ἀποκριθεῖς*<sup>5</sup>) *et par là placé devant la nécessité de répondre*

<sup>4</sup> Il est probable que la formule comporte un autre sens afférent : *τηρέω* s'emploie particulièrement pour signifier «observer la loi», se comporter conformément à la loi à la règle de laquelle on mesure ses actions.

<sup>5</sup> L'interprétation de ce participe aoriste passif a son importance. Il est significatif que le traducteur de la *TOB*, considérant qu'il signifiait «ayant répondu» et qu'il n'était qu'un pléonasme, l'a traité comme une quantité nulle du texte. Que se passe-t-il? On a appris que le verbe *ἀποκρίνομαι* signifie «répondre». On le rencontre dans un contexte où aucune question n'a été posée et où, raisonne-t-on, le verbe ne peut donc pas signifier

(de prendre position) en étant mis en face d'un hydropique placé sur son parcours et, du coup, lui faisant obstacle (le lecteur ne doit pas oublier que tout cela est censé se passer tandis que Jésus *se rend chez* le chef des Pharisiens). L'hydropique est placé devant Jésus *silencieusement* : sans lui poser de question, on attend de voir ce qu'il fera. Comment s'en sortira-t-il? En retournant la situation. Lisons, en effet, la suite : «καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ Φαρισαίους λέγων, Ἐξεστὶν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὐ ; οἱ δὲ ἠσύχασαν. καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν.»

Jésus, *avant d'agir*, adresse la parole aux Légistes et Pharisiens. Le doublet εἶπεν πρὸς [...] λέγων, un hébraïsme, détache toutefois le verbe qui dénote explicitement le thème de la parole ; ce détachement invite à opposer deux comportements : les uns circonviennent en silence un homme qui, lui, recourt à la ressource que lui offre la parole. Sa parole est une question qui place devant une alternative (notons le renversement des rôles de la communication : celui qui est acculé répond *par une question*) : «Est-il... ou non?» Le participe qui introduit la question ne comporte pas dans son sens l'idée d'interroger (ἐρωτάω, par exemple), mais laisse entendre que la question *vaut explication*, *vaut argument* (λέγων). Dans la *formulation de la question est donnée la réponse*. Les Pharisiens plaçaient Jésus devant la nécessité d'une prise de position, Jésus répond par une alternative qui implique une réponse que ses adversaires ne peuvent pas donner sans se disqualifier. Mis eux-mêmes dans l'embarras, ils réussissent une première fois à esquiver la difficulté en restant tranquilles, soit en ne se départant pas de leur calme (l'emploi du verbe ἠσύχασαν comporte la valeur illocutoire : «Allons, continue ; tu ne nous impressionnes pas»). Le verbe ἠσύχαζω appartient à et confirme l'isotopie dédagée, d'une confrontation dans laquelle le retranchement fait partie de la stratégie de l'adversaire <sup>6</sup>.

Il importe maintenant d'examiner le noyau verbal de la question posée : ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ; Le verbe impersonnel «ἔξεστι» pose une question sur l'autorité dont dispose quelqu'un et donc *le pouvoir qu'il a de*

«répondre». L'auteur du texte sans doute savait le grec, il n'en était pas un fin connaisseur, il devait faire un usage un peu approximatif des mots. Pour lui ἀποκριθεὶς pouvait vaguement signifier «s'adresser à quelqu'un», «se tourner vers quelqu'un pour lui parler» ; l'emploi pouvait en être superflu. En faisant de tels raisonnements sur la compétence linguistique de l'émetteur du texte, on ne s'aperçoit pas qu'on ouvre la voie à l'arbitraire de la traduction, que le traducteur, devant chaque passage où il sera dérangé dans sa lecture, se croira autorisé à contribuer à la *fabrication d'un dictionnaire et d'une grammaire du Nouveau Testament* qui ne seront que le reflet de conventions de traductions grâce auxquelles on a accommodé le texte à la convenance de ce que l'on croit savoir de ce qu'il *doit signifier*.

<sup>6</sup> Sur l'emploi du verbe ἠσυχάζω, voir F. BOVON (p. 420) qui le traduit par «rester coi». Les adversaires, commente-t-il, «sont perplexes sur le sens à donner à l'incident et aux propos de Jésus.» Ils ont provoqué l'incident ; ils ne peuvent être perplexes devant lui. Sans doute, le sens de «rester coi» n'est-il pas exclu. L'isotopie et la confrontation qui lui est associée induisent le sens de «être tranquille», «rester imperturbable».

*faire ou de ne pas faire quelque chose* (ἐξέσται + infinitif : «il appartient sans restriction à quelqu'un de...»). Jésus ne demande donc pas «Est-il *permis de* donner des soins le jour du sabbat», mais «*Dispose-t-on de l'autorité de le faire?*» «A-t-on *pouvoir de le faire?*» A sa propre question, il donne la réponse sans rien dire (encore un effet du retournement), par un geste : il prend le malade – la forme moyenne du verbe grec, ἐπιλαμβάνεσθαι, implique l'idée qu'il s'en empare, il prend en quelque sorte possession de lui par un simple contact ; le geste est la réponse à la question posée – il le guérit «καὶ ἀπέλυσε», «et il le délivra». Il est inutile d'interroger la loi pour savoir si l'on *peut* guérir le jour du sabbat : le geste, le contact et la guérison sont la preuve que l'homme *dispose en lui du pouvoir qui l'autorise à soigner et guérir* même le jour où Dieu achevait sa création en la contemplant. Le verbe de la conclusion nous reconduit à l'isotopie de la machination : l'homme guéri est délivré du rôle que l'on a voulu lui faire jouer dans le piège que l'on avait tendu. En même temps qu'il est guéri de son hydropisie, il est rendu à sa liberté de mouvement. Il n'est pas jusqu'au verbe ἐπιλαμβάνεσθαι qui, en sa polysémie, ne participe de la cohérence de l'isotopie, puisque, outre l'idée de s'emparer de, il comporte également celle de «surprendre» et de «tirer profit d'une occasion». Le geste de Jésus est sa contre-attaque et l'opérateur du retournement de situation. On a voulu faire d'un hydropique un piège ; Jésus a fait de lui l'occasion d'une délivrance <sup>7</sup>.

Au geste est articulée une parole qui en est le commentaire. A nouveau Jésus pose une question dans laquelle il envisage une éventualité : «L'âne ou le bœuf de quelqu'un d'entre vous tombera dans un puits, et aussitôt il ne l'en retirera pas, en plein jour de sabbat?» (Τίνος ὑμῶν ὄνος ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ;) L'éventualité est formulée de manière elliptique. Luc fait l'économie de sa marque, la conjonction qui la thématise (ἐάν). Ce faisant il exprime par un moyen formel l'imprévisibilité de l'accident, son caractère surprenant et l'immédiateté de la réaction qu'il provoque, sans laisser à la réflexion le temps de se faire. Quand un accident se produit dans lequel il s'agit de tirer même un animal domestique <sup>8</sup> d'un *piège*

<sup>7</sup> Pour les connotations religieuses des emplois de ἐπιλαμβάνεσθαι (tendre la main pour secourir) et de ἀπολύω (délivrer d'une dette, affranchir), voir F. BOVON (1996, p. 420-1). Comme le remarque l'exégète, Luc s'appuie sur la polysémie des termes qu'il emploie. S'appuyer sur une polysémie, ce n'est pas introduire de la confusion dans le sens, c'est impliquer dans un terme toutes les possibilités que le contexte permet de révéler. En outre la polysémie n'est pas flottante, elle est articulée aux possibilités que comporte un domaine notionnel, celui de λαμβάνω, doublement déterminé, par un préverbe (ἐπί) et par la forme moyenne.

<sup>8</sup> Problème délicat de choix. La tradition manuscrite autorise aussi bien la lecture ὄνος (âne) que υἱός, «fils». F. BOVON adopte la lecture courante («fils») et la justifie (1996, p. 422-3), par des considérations plus théologiques qu'intrinsèques au texte, à mon sens. L'exégète fait justement remarquer que l'emploi du verbe ἀνασπάω (*ibid.*) suggère que la victime de l'incident est retirée du puits avec une corde (ou un licol, ajouterai-je). Le jour du sabbat, il faut bien que les animaux mangent et boivent (c'est exactement l'argument employé par Jésus un peu plus haut, dans le contexte d'une autre

où il s'est pris («tomber dans un puits» est une ponctuation de l'isotopie du piège), la réaction saine est la réaction immédiate, qui entraîne à porter secours (ἐπιλαμβάνεσθαι : se mettre à l'ouvrage) sans préalablement se demander s'il n'y a pas par hasard un règlement qui interdit de se laisser aller à un mouvement spontané. Plan de l'expression et plan du contenu se superposent pour signifier la légitimité d'un abandon à un mouvement de générosité spontanée (l'homme dispose en lui du pouvoir de faire le bien – dans son corps – n'importe quand, et cela autrement que par obéissance à la Loi). Un geste de délivrance est nécessairement bon.

«À cela, ils n'eurent pas la force de ἀνταποκριθῆναι». En vérité la loi et la tradition écrite les auraient autorisés à répondre, mais l'effet de surprise les a proprement «désarmés». Il importe de remarquer que Luc n'emploie pas simplement le verbe qui signifie «répondre», à l'aoriste passif, «être mis dans l'obligation de répondre», mais une forme compliquée d'un second préverbe, ἀντ(ι) qui ajoute l'idée d'une réponse *en échange d'une autre*. L'incapacité où sont les Pharisiens et les Légistes de répondre correspond au moment de la sanction d'un récit et est symétrique de la capacité de Jésus à répondre lorsqu'on pensait le «coincer». Le «triomphe» de Jésus réside moins dans son acte que dans sa parole : on lui avait tendu un piège parce qu'on pensait, à un moment donné, lui opposer l'autorité de la loi et de la tradition de son interprétation. Il a répondu par l'improvisation d'une solution et un esprit d'à-propos qui laisse bouche bée. Les solutions aux problèmes que posent les relations à autrui s'inventent en situation : encore y faut-il de la présence d'esprit. Il n'y a pas de présence d'esprit si l'esprit n'est pas libre, si le respect tatillon de la loi l'a rendu hydropique. Les Pharisiens n'ont pas pu répondre ; ce n'est pas que la loi et son interprétation ne leur aient pas donné la ressource

guérison [13,15], où les deux animaux cités sont un âne et un bœuf). On conduit donc un bœuf au puits pour qu'il s'abreuve, en le tenant par une corde entourant ses cornes. Que l'on ne se représente pas le puits selon le modèle des nôtres ! Il s'agit d'une mare d'eau entourée d'un rebord. L'animal, pour boire, doit passer les pattes avant par-dessus le rebord, et empiéter sur la surface interne du puits, en pente, éventuellement glissante. Justement l'animal glisse et tombe. Quelle est la réaction *immédiate* de celui qui le tient par une corde ou un licol ? C'est de tirer sur la corde, pour aider l'animal à se relever et à sortir du puits. Bœuf ou âne, la réaction sera la même. Dans l'isotopie, le fils est en vérité un intrus, introduit après coup. Quel est l'indice de l'intrusion ? L'emploi du mot «fils», justement. Pourquoi aurait-il été plus légitime, un jour de sabbat, de sortir d'une mare d'eau un «fils» plutôt qu'un être humain de manière générale ? L'effet de l'intrusion a été d'*émousser la portée de l'exemple et son paradoxe*. Luc suggère que Jésus disqualifiait purement et simplement les disputes sur ce que l'on peut ou non sauver le jour du sabbat, sur les urgences ou non à guérir : *il y a des circonstances où les règles écrites ne peuvent servir de norme à l'action ; contrevenir à ces règles, ce n'est certainement pas être pécheur, même par inadvertance*. Le domaine de validité de la Loi, fût-elle de Moïse, n'est pas universel : tous les cas de l'existence n'y sont pas inscrits à l'avance, et notamment pas les gestes de bonté spontanés. Ce que Jésus contestait, c'est que la Loi puisse servir de norme de référence absolue. La loi existe pour l'homme et non l'homme pour la loi.

de le faire, mais il leur était impossible d'affirmer qu'ils auraient pu contenir un geste spontané pour *relever* même un animal domestique, et cela, le jour du sabbat. Si la première fois «*ἠσύχασαν*» («ils gardèrent leur calme»), la seconde «*οὐκ ἴσχυσαν*» («l'argument qui leur eût donné la force de répondre leur fit défaut») : Luc ne recule pas devant les ressources ludiques que lui offre sa langue.

Au terme de ce parcours, je me permettrai donc de traduire le court récit que je viens d'examiner de la manière suivante : «Et il arriva que, tandis qu'il allait dans la maison de l'un des chefs des Pharisiens un jour de sabbat pour y prendre un repas, eux-mêmes manœuvraient pour le surprendre – et voici justement qu'un hydropique était en face de lui – et, acculé, Jésus s'adressa aux Légistes et aux Pharisiens en leur disant : “A-t-on autorité et pouvoir de donner des soins un jour de sabbat ou non?” Ceux-ci ne se départirent pas de leur calme. Et saisissant l'aubaine qui lui était offerte d'un malade, il le guérit et lui rendit sa liberté de mouvement. Et il dit aux (Pharisiens et Légistes) : “L'âne ou le bœuf de l'un d'entre vous tombe dans un puits, ne tirera-t-il pas aussitôt sur la corde, le jour du sabbat<sup>9</sup>!” Et mis à leur tour dans l'obligation de répondre à cela, ils n'en eurent pas le moyen.»

Voici la traduction de F. Bovon (plus rigoureuse que celle de la *TOB*) : «Et il advint, tandis qu'il entra dans la maison d'un des chefs des Pharisiens pour y prendre un repas lors d'un sabbat, que ceux-ci étaient en train de le surveiller. V. 2 : Et voici, il y avait là, face à lui, un homme hydropique. V. 3 : En guise de réponse, Jésus dit aux légistes et Pharisiens : Est-il permis, le sabbat, de soigner, oui ou non? V. 4 : Mais ceux-ci restèrent cois. Alors, l'ayant saisi, il le guérit et le libéra. V. 5 : Puis il leur dit : Lequel de vous, s'il a un fils ou bœuf qui tombe dans un puits, ne l'en retire aussitôt au jour du sabbat? V. 6 : Et ils ne trouvèrent pas la force de répliquer à cela.» (p. 410).

Je n'insisterai pas sur les différences, je ne discuterai pas de savoir si elles sont importantes ou non pour l'herméneutique du texte ; je ne prétends pas connaître l'évangile de Luc mieux qu'un spécialiste. Ma compétence n'est que celle de lecteur de la langue grecque ancienne. J'essaie simplement de suggérer que toute traduction, aussi avertie soit-elle, doit être capable d'explicitier les présupposés de sa démarche d'analyse de la langue elle-même et de la langue d'abord. Si je découvre une forme comme ἀποκριθείς sans son complémentaire εἶπετό τις αὐτόν («on lui demanda») je me donnerai comme règle de conduite de calculer le sens de la formule en m'en tenant strictement aux significations que le verbe *peut véhiculer*. Le lexème κρίνω comporte le sens de «séparer, distinguer», «trancher» en justice (mettre fin à une situation troublée). Le sens de base, passif, de ἀποκρίνεσθαι est donc celui de «être séparé», «être isolé». La forme verbale suffit à laisser entendre que Jésus –

<sup>9</sup> Étant donné la position de l'indication du temps, en fin de phrase (et non comme complément de «tombe dans un puits), je fais l'hypothèse qu'il joue le rôle de groupe complément détaché, avec valeur d'insistance, marquant l'effet de surprise de celui qui s'aperçoit, après coup, que... c'était le jour du sabbat!



dans la représentation qu'en reconstruit Luc, évidemment – a été isolé et placé devant l'obstacle d'un hydropique afin que l'on examine ses réactions. Je procéderai de même pour tout autre lexème, ἔξεστι + infinitif, ἡσυχάζω, ἀπολύω, ἀντ-απο-κριθείς, ἰσχύω (avoir la force de, et non simplement pouvoir ; l'emploi du verbe indexe au contexte l'isotopie de l'affrontement et du moyen qui rend possible une action) pour l'emploi du passif ou du moyen, pour la présence ou l'absence d'une conjonction, etc. A l'appui de telles hypothèses, au bout d'un premier parcours interprétatif, on s'aperçoit que l'auteur du court récit que l'on vient d'examiner a construit un réseau sémantique dont les liens apparaissent d'autant mieux que l'on s'en tient au plus près de la pertinence sémantique des termes employés.

La première unité du chapitre 14<sup>1</sup> est un *récit* et non un discours. La construction d'un récit, aussi bref fût-il, obéit à des règles que les recherches en narratologie ont permis de dégager. Son organisation implique au minimum la présence d'un Sujet (l'agent qui réalisera la performance) et d'un Opposant (dit aussi Anti-sujet), représentant de l'anti-valeur qui, au moment de la résolution, sera disqualifiée. Sur une situation initiale (ici, le parcours qui conduit Jésus chez un chef des Pharisiens, un jour de sabbat) se greffe une complication (la présence d'un hydropique donne l'occasion de tendre un piège). Le sujet mis en scène est déjà un sujet qualifié ; on le connaît ; on sait qu'il a déjà guéri le jour du sabbat (deux récits en ont été faits, dont un qui précède de peu, 13, 10 sq.). Le narrateur peut donc faire l'ellipse de l'épreuve qualifiante. En revanche, il importe qu'il mette en évidence l'enjeu de l'épreuve : celui-ci apparaît dans la première question. Il porte sur un problème d'autorité. Qu'est-ce qui autorise l'homme à agir ? Qu'est-ce qui libère ou autorise son pouvoir-faire ? La réponse est donnée dans le moment de la performance (la guérison, qui équivaut à une délivrance). Enfin, un récit se conclut par une sanction (ou épreuve glorifiante). Jésus retourne la situation : on voulait le laisser sans réponse (devant la loi) ; c'est lui qui pose une question qui laisse sans réponse : prendre pour principe de son action le modèle d'une loi écrite ne permet pas de répondre à l'imprévisibilité des situations vécues. Nécessairement, à un moment ou à un autre, une loi est en porte-à-faux avec le réel. On ne peut juger de la qualité d'un acte en prenant pour seule référence des règles codifiées et soigneusement rédigées, puis interprétées et commentées. Le récit autorise la parole de Jésus en la faisant prévaloir sur la Loi. Dans l'organisation de l'évangile, le début du chapitre 14 marque une frontière entre un «avant» (l'autorité de la Loi mosaïque) et un «après», dont les contenus restent à découvrir.

## 2. 14,15-24 : les invités au repas

Un homme annonce une invitation à un grand banquet. À l'heure où le repas est prêt, il envoie son serviteur prévenir les invités. Je soumetts ma propre traduction de la suite de la parabole, donnant en italiques les passages qui seront discutés : «(Le maître) envoya son serviteur à l'heure du repas pour dire aux

invités : «Venez, car désormais c'est prêt.» *Et ils commencèrent tous par être sollicités ailleurs par une occupation momentanée.* Le premier lui dit : «Je viens d'acheter un champ et je suis tenu par la nécessité d'y aller pour le reconnaître. *Je te le demande, tiens-moi pour provisoirement sollicité ailleurs.*» Et un autre dit : «Je viens d'acheter cinq attelages de bœufs et je suis en chemin pour les évaluer. *Je te le demande, tiens-moi pour provisoirement sollicité ailleurs.*» Et un autre dit : «Je me suis marié et à cause de cela je ne peux pas venir.»

F. Bovon (p. 442) propose : «Il envoya son serviteur à l'heure du festin pour dire aux invités : Venez, car, déjà, c'est prêt. 18 Alors, ils commencèrent tous d'une seule voix à s'excuser. Le premier lui dit : J'ai acheté un champ et il me faut sortir pour aller le voir. Je t'en prie, tiens-moi pour excusé. 19 Puis un autre dit : J'ai acheté cinq paires de bœufs et je vais aller les essayer. Je t'en prie, tiens-moi pour excusé. 20 Puis un autre : Je viens de prendre femme ; c'est pourquoi je ne puis venir.»

Le serviteur rapporte les diverses excuses. Son maître, irrité, lui demande d'aller sur les places et dans les rues inviter les mendiants, estropiés, etc. au repas. Il s'exécute. Après cela, il reste encore de la place dans la salle de festin. «Et le maître dit à son serviteur : «Va par les chemins, aux barrières des jardins, et fais entrer les gens (dans la salle) en les bourrant afin que ma maison regorge de monde. Car je vous le dis, personne d'entre les hommes qui ont été invités ne goûtera à mon repas.» F. Bovon (*ibid.*) : «Le maître dit alors au serviteur : Sors sur les routes et vers les clôtures et ceux que tu trouveras, contrains-les d'entrer, afin que ma maison soit pleine.»

Pour la lecture de ce récit, je m'en tiendrai à Luc, sans me référer à Matthieu où l'on trouve la même histoire racontée dans un tout autre contexte et avec d'autres intentions. Pour quelques formules du texte, on propose des traductions dont je voudrais montrer qu'elles sont irrecevables. Premier problème, les invités ont-ils décliné l'invitation? La formule «καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι» peut-elle signifier : «Et ils commencèrent à s'excuser tous de la même façon»? Sont en cause, ici, les traductions de ἀπὸ μιᾶς et du verbe παρ-αιτεῖσθαι.

Pour ἀπὸ μιᾶς, la traduction se fonde sur l'idée que le nom dont Luc fait l'ellipse après le déterminant μιᾶς (une seule) est γνώμης ου φωνῆς (voir F. Bovon, p. 451, qui traduit par φωνή, «d'une seule voix»). L'hypothèse est simplement gratuite ; sur le plan des relations syntaxiques, le nom que l'on a le droit de restituer est celui dont l'ellipse est permise parce qu'il est présent dans ce qui précède. Le seul nom féminin répondant à cette exigence est ὥρα, «heure, moment» ou «temps opportun» (pour faire quelque chose), par métonymie, «*occupation requise par le moment*», nous dirions «*l'opportunité*».

Παραιτεῖσθαι peut-il signifier «s'excuser»? <sup>10</sup> Au moyen, παρ-αιτέομαι signifie «j'obtiens par une prière», «je détourne par une prière», «je congédie»

<sup>10</sup> Pour F. BOVON, παραιτοῦμαι au sens de «s'excuser» est courant (p. 451, renvoi en note 52 à l'analyse de Jühlicher, p. 411 ; l'exégète du début du siècle affirmait simplement que le verbe ne pouvait pas signifier, dans le contexte, «décliner une

ou bien «je repousse». Luc aurait-il donc un vocabulaire qui n'était qu'à lui? Des occurrences, tardives et rares, il est vrai, attestent l'existence d'un actif, *παρ-αιτέω*. *Αἰτέω* signifie «je sollicite», *παρ-αιτέομαι* peut donc être une forme passive qui signifierait «je suis sollicité» *παρά* «à côté, ailleurs» ou «en passant», «provisoirement» ou encore «de la part de». Dans l'explication que donnent les deux premiers personnages, «ἔχε με παρητημένον», la forme du participe parfait, étant donné sa *construction absolue*, ne peut être que celle d'un passif. La construction moyenne impliquerait en effet un complément du verbe («l'invitation» par exemple) et le personnage dirait : «Tiens-moi pour ayant décliné en t'en priant» ou «pour ayant repoussé l'invitation»! A partir d'une base «*αἰτέομαι*» («je réclame avec insistance» ou «pour moi») *παρά* («de la part de» quelqu'un ou «d'écarter» quelque chose), il est impossible de dériver le sens de s'excuser. Quoi qu'il en soit, les invités peuvent tout au mieux «prier qu'on les excuse», ce qui se serait dit «réclamer de l'indulgence» ; ils ne peuvent «s'excuser» eux-mêmes.

Ensuite *ἄρχομαι* + *infinitif* signifie «commencer par», «d'abord, faire telle chose» aussi bien que «se mettre à». Nous distinguons «commencer par manger» (puis faire autre chose) de «commencer à manger». La locution grecque ne permettait pas la distinction. À nous de ne pas oublier cette double possibilité. Enfin le sens premier de *ἔρωτάω* est celui de «demander, demander avec insistance» et non celui de «prier» (qui se dit *αἰτέω*), même si, dans le Nouveau Testament, *ἔρωτάω* recueille en lui le sens de «prier». Les invités s'adressent à un serviteur : ce n'est pas lui qu'ils prient, mais ils lui demandent en effet de transmettre une information, qui est éventuellement une prière.

Ces divers éléments conduisent à comprendre : «Ils commencèrent tous par être sollicités (*αἰτεῖσθαι* : passif) ailleurs (*παρά* : à côté) dans l'intervalle (*ἀπό* : à partir de) d'une occupation que requérait le moment <sup>11</sup> (*ᾧρα*)», soit «ils commencèrent tous par être sollicités ailleurs par leur occupation du moment – et celle-là seule». L'un doit aller vérifier les limites d'un champ qu'il vient d'acheter, l'autre la qualité d'un attelage. Il est significatif que le troisième, qui argue d'un mariage, n'explique pas qu'il «est momentanément sollicité». Il est clair qu'il ne viendra pas du tout.

Avons-nous en contexte des éléments qui confirment l'isotopie que je viens de dégager? Dans la conclusion du récit, justement. Le maître demande à son serviteur d'aller quérir dans la ville, sur les places, dans les rues, mendiants, estropiés, aveugles et boiteux, soit les gens qui n'ont *aucune occupation qui les sollicite*. Il reste de la place dans la maison. Le maître alors envoie le long

invitation»). Je me contenterai de signaler que, en dehors de ce passage, dans les autres emplois du Nouveau Testament (12 en tout, si je ne m'abuse), jamais le verbe n'a le sens de «s'excuser», mais celui de «chercher à obtenir la faveur de» (Marc) ou, le plus souvent, celui de «refuser, décliner, repousser».

<sup>11</sup> La préposition *ἀπό* mesure l'écart de l'absence momentanée des invités à l'aune de ce qui alors justement les sollicite et dans les limites de cette seule sollicitation.

des chemins inviter les gens installés aux barrières des jardins, c'est-à-dire encore ceux qui n'ont d'autre occupation que de flâner ou de faire la conversation sur le bord des routes. Et le maître d'expliquer et de conclure : «[...] καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταιί μου τοῦ δείπνου.» Quelle est la fonction de cette ultime précision? De laisser entendre que le désir du maître est que sa maison soit si pleine que personne ne puisse y pénétrer plus tard et que donc, lorsque se présenteront les premiers invités, il n'y ait plus de place pour eux. *Ceux-ci n'avaient pas décliné l'invitation : ils avaient bien laissé entendre qu'ils viendraient quand ils auraient réglé l'affaire qui, momentanément, réclamait leur soin.*

Voilà qui nous conduit à examiner le sens de la formule καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν. S'il est clair que le verbe ἀναγκάζω signifie «forcer», cela s'entend au sens d'une *pression physique que l'on exerce* ; l'idée d'une contrainte morale, par exemple, en est absente. Ensuite l'évangéliste parle de «forcer» εἰσ-ελθεῖν, et non, par exemple, ἔλθειν ou ἦκειν («à venir»). Le verbe ἀναγκάζειν est sans complément personnel («ἀνάγκασον αὐτούς» : «force-les») : la notion du verbe est incidente à l'infinitif complément qui suit, au fait lui-même «d'entrer dans une maison», d'y pénétrer. Enfin un infinitif complément d'un verbe a une valeur finale ou consécutive : «force en sorte qu'ils entrent» / «afin qu'ils entrent» et non «force-les à entrer». La formule ne signifie donc pas qu'il faut forcer les gens désœuvrés à répondre à l'invitation (ce qui se serait dit ἀνάγκασον αὐτούς ἐλθεῖν : pour cela il aurait fallu que le serviteur soit accompagné d'une troupe) ; lorsqu'ils se présenteront spontanément devant la salle de festin, il s'agira de les bourrer à l'intérieur de la maison, en forcer l'entrée, pour qu'elle «regorge de monde». Il semble qu'un peu de rigueur dans l'interprétation d'un texte, fondée sur une lecture elle-même aussi rigoureuse que possible, aurait pu éviter certaines monstruosité dans l'histoire du christianisme, si l'on se souvient que l'on s'est appuyé sur ce récit, sous prétexte qu'il justifiait que l'on contraigne des individus à répondre à une invitation, pour obtenir des conversions forcées<sup>12</sup>.

Après l'analyse sémantique, il est possible d'en venir à s'interroger sur la pointe du récit. Celui-ci est donné comme une réponse à l'exclamation d'un convive : «Bienheureux qui prendra part au repas sous le règne de Dieu.» Le récit ne confirme pas exactement l'affirmation («ils seront heureux ceux qui»), il dit quelque chose de ceux qui participeront au repas. Ce ne seront pas les mendiants, les estropiés, les aveugles, les boiteux (les recalés de la société), ce seront *ceux qui restent disponibles* et sont capables de faire passer une invitation à célébrer la fête d'exister avant le prétendu sérieux de leurs tâches provisionnelles. Il est bien possible que le texte ait quelque chose à nous dire sur le malheur de l'affairement et de l'affairisme.

<sup>12</sup> Voir, pour le détail historique, F. BOVON, p. 456 sq. La traduction de l'exégète ne lui permet guère de résoudre la difficulté.

## 3. 14, 25 –35 (fin du chapitre). Être disciple de Jésus de Nazareth.

Nous quittons la salle de festin. Jésus a repris sa route ; une foule le suit. Il se retourne vers elle pour lui adresser la parole : le changement de lieu équivaut à un changement d'interlocuteur, d'une part ; d'autre part un trait de la situation motive le contenu des propos de Jésus. A la foule qui le suit, celui-ci explique à quelles conditions il est possible de le faire. Je m'attacherai encore une fois aux passages dont la traduction me paraît litigieuse.

Première remarque : il s'agit d'un ensemble où les éléments sont enchaînés (présence de connecteurs textuels, οὕτως (de cette façon, ainsi) οὖν (donc) ; leur lecture doit respecter cet enchaînement. C'est déjà, dans la mise en page du texte, par exemple, commettre une faute de raisonnement que de détacher de son contexte, par un titre, la métaphore finale du sel. Cet ensemble comprend deux premiers préceptes ; deux brèves comparaisons introduisent un troisième précepte ; une métaphore conclut le tout. Ce qui nous intéressera plus particulièrement, c'est la traduction des préceptes.

Εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.

*TOB* : «Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple.» F. Bovon retient le sens de «haïr» pour μισεῖν.

Ἔρχομαι πρὸς τινα signifie précisément : «aboutir dans son déplacement à quelqu'un» ou «trouver le terme de son mouvement en rapport à quelqu'un». La formule décrit donc le moment où un individu, dans sa quête de modèle, s'arrête à quelqu'un. Le précepte suivant énoncera ensuite à quelle condition on peut être le μαθητής de Jésus, c'est-à-dire puiser en lui des règles de conduite dont on se fait fort de comprendre comment les appliquer à soi-même (μανθάνω implique l'idée de s'imprégner du sens de quelque chose jusqu'au moment où, ayant compris, on sait à quoi s'en tenir ; on adopte une conduite à travers laquelle on exprime que l'on a compris ce qui est demandé). Quelle est donc la condition pour s'arrêter à Jésus dans sa quête d'un modèle de vie? «Μισεῖν τὸν πατέρα ἑαυτοῦ», etc. Le traducteur de la *TOB* note, à propos du verbe μίσειν : «*Litt.* sans haïr. Comme dans la langue de l'A.T. qui ne possède pas de comparatif, ce verbe signifie ici *aimer moins* (cf. Gn 29,31.33 ; Dt 21,15-16 ; Es 60,15 ; Ml 1,3 ; et Luc 16,13) ; c'est ainsi que l'a compris Mt 10,37. Lc 18, 20 rappellera d'autre part le commandement du Décalogue sur les devoirs envers les parents (Ex. 20,12 ; Dt 5,16).» On préfère parler dans la Bible de Jérusalem d'un «hébraïsme»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Pour la lecture de F. BOVON, voir p. 471, qui attire avec raison, semble-t-il, l'attention sur «Luc, l'helléniste» et considère l'hébraïsme comme une simple supposition.

En première hypothèse, considérons l'emploi de *μισεῖν* comme un pur hellénisme. Chantraine (*DELG*) nous apprend que le verbe n'implique pas l'idée d'un sentiment. Il a le sens général de «ne pas admettre», «récuser». Le mot *μισητή*, désigne la «prostituée», par une figure que l'on pourrait désigner comme celle d'une inversion sémantique : elle est celle dont personne ne se recommandera justement parce qu'elle *ne récuse aucune union*. Sur un parcours qui va de *φιλέω* («traiter en allié») jusqu'à *ἐχθαίρω* («traiter en ennemi»), *μισέω* occupe une position intermédiaire et *désigne la récusation de ses alliés*. Il est caractéristique que Luc cite toutes les relations avec les proches (père, mère, femme, etc.) à l'égard desquels un individu a des obligations que le grec désigne par la notion de *φιλία* et que nous rendons d'un terme insuffisant par «amitié». Tout individu a, en outre, à l'égard de sa propre personne et de sa vie, des obligations de l'ordre de la *φιλία*. Que signifie donc *τὸν πατέρα μισεῖν*, etc.? Non pas «haïr», bien sûr, ni non plus «ne pas préférer» ou «estimer moins» son père, etc., mais «récuser son alliance» et celle de tous ceux qui nous ont des obligations et envers qui nous en avons. Celui qui s'arrête à Jésus comme modèle d'une règle de conduite doit apprendre à être *détaché dans ses attachements*. Et cela, peut-on penser, parce que l'attachement du disciple à ce maître comprend toutes les autres obligations et les accomplit en libérant des risques d'asservissement qu'elles peuvent entraîner. Cela implique également que celui qui ne s'attache pas à Jésus avec détachement, ne peut comprendre ce qu'il propose.

Second précepte : *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής*. Nous nous sommes arrêtés à un maître de vie : il s'agit maintenant de définir à quelle condition on peut le suivre («aller à sa suite»). Et chacun de traduire avec une jubilation chrétienne à vous faire bondir de joie jusqu'au ciel : «Celui qui ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut pas être mon disciple» (*TOB*). F. Bovon ne remet pas en cause un tel sens (voir notamment p. 473). Faut-il donc se demander pourquoi le verbe employé est *βαστάζω* et non *φέρω*, voire *φορέω* («porter habituellement») ? Ce que désigne exactement *σταῦρος* ? Ne sait-on pas par cœur que Jésus n'a pas porté son propre *σταῦρος*, sa propre «croix» puisque, selon ce que nous apprenons de Luc lui-même (23, 26) «lorsqu'ils l'emmenèrent (les soldats chargés de son exécution), réquisitionnant un certain Simon, de Cyrène, qui venait de la campagne, ils lui imposèrent de porter (*φέρειν*) le *σταῦρος* derrière Jésus.» Tiens ! Au moment où il s'agit de dire que Simon a dû «porter» ce qui deviendra «la croix» de Jésus de Nazareth, Luc n'emploie pas le verbe *βαστάζω*, mais justement *φέρειν*, qui désigne, de manière générale, l'idée de «porter».

*Βαστάζω* ne signifie pas la même chose que *φέρω* et n'a pas simplement le sens de «porter». Chantraine (*DELG*) nous explique : *βαστάζω* «soupleser», puis «porter». Est-ce bien satisfaisant ? Le linguiste a le mérite, par une citation, de nous renvoyer à un article de la *Suda*, qui donne du verbe la définition suivante : «*Βαστάσας*» : «s'emploie pour signifier «évaluer». En attique,

βαστάσαι ne désigne pas le sens de «lever», mais «avec ses mains, par tâtonnements, chercher et contrôler l'équilibre d'une charge». Dans les évangiles, le verbe est associé à l'idée de porter une charge, un fardeau. Jean, le baptiste, chez Matthieu, dit qu'il n'est pas «capable de porter les sandales» de celui qui vient après lui. Βαστάζειν est le verbe employé (3, 11 : οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι). Le groupe forme un oxymore qui s'entendra en français si nous traduisons : «Je n'ai pas les qualités suffisantes pour être le serviteur qui porte ses sandales.»<sup>14</sup>

Qu'est-ce qu'un σταῦρος? Le mot désigne soit un «montant», un «portant» qui soutient autre chose et le «tient en l'air», soit une «traverse», ce que le français désigne par une *palanche*, qui permet de *tenir en l'air également*, à l'appui des épaules, une charge. Jamais il ne désigne *l'entrecroisement d'un montant et d'une traverse*. Au sens le plus précis du comportement signifié, quelqu'un qui porte sur ses épaules ou sur une épaule un fardeau suspendu à une palanche, doit le βαστάζειν, «évaluer son poids», «le mettre en équilibre», et cela «par tâtonnements» et ajustements successifs. D'où le verbe a pu, par métonymie, signifier «évaluer» comme on le fait en cherchant un équilibre. Comme le dit l'auteur de l'article de la *Suda*, le verbe ne signifie pas simplement «soulever» (ἄραι) un fardeau, mais le porter en le plaçant en équilibre sur ses épaules. La formule de Luc ne signifie pas «celui qui ne porte pas sa croix», mais «celui qui n'évalue pas le fardeau qu'il peut porter» (σταῦρος, instrument pour porter en l'air une charge, désigne, par *métonymie*, la charge elle-même<sup>15</sup>), «celui-là ne peut être mon disciple». Le précepte est tout simplement complémentaire du premier. Jésus suffit, pour un individu, à définir le style de ses obligations ; le suivre implique que l'on évalue ce que l'on est capable de porter *et donc qu'on le porte*. Un individu ne peut être son disciple qui asservit d'autres êtres humains à porter son fardeau ou un fardeau qu'ils ne peuvent pas porter (celui de la masse des obligations de la Loi, par exemple).

Oublierai-je donc que quelques chapitres plus haut, Luc faisait dire à Jésus (9, 23) : «Si quelqu'un veut venir à ma suite ἀρνησάσθω ἑαυτὸν» et qu'il soulève de terre son fardeau de chaque jour (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν) et qu'il m'accompagne.» La formule ne met-elle pas en rapport l'idée de «se renier» et de «soulever son σταυρός» et ne connote-t-elle donc pas la

<sup>14</sup> Βαστάζειν, en tant qu'il signifie porter un fardeau, implique dans sa notion l'idée d'un agent au statut spécifique, esclave, serviteur ou animal de bât. Un sens afférent du verbe sera donc celui de «porter un fardeau *en tant que serviteur*». Jean n'est pas au service de Jésus : il n'est même pas le plus humble de ses serviteurs. Jean conclut une époque, Jésus en inaugure une autre : de l'un à l'autre, il y a discontinuité ; οὐκ εἰμι ἱκανός [...] dit le premier : «Je n'atteins pas jusqu'à lui pour être ne serait-ce que le serviteur qui porte ses sandales.»

<sup>15</sup> En grec, la métonymie est un moyen de construction du sens qui ressortit également au niveau de la langue. C'est notamment le cas pour les noms en -ος qui peuvent désigner l'«action», l'«instrument» et le «produit».

capacité de supporter l'humiliation de la croix? Encore une fois, il nous faut considérer précisément le sens des mots. Le verbe ἀρνέομαι ne signifie pas d'abord «renier», mais «en ce qui me concerne, je n'admets pas» quelque chose. «Je dis non», «je refuse». Ἀρνέομαι γάμον, par exemple, signifiera «je refuse une proposition de mariage», je la décline. L'emploi du verbe *implique une affirmation ou une proposition* «que l'on repousse». Quelle proposition primitive la formule ἀρνησάσθω ἑαυτόν est-elle censée décliner? Autrement dit, qu'est-ce cela qu'un individu «se propose à lui-même» ou «affirme» de lui-même, qu'il est invité à repousser, ce qui impliquera qu'il «soulève son propre fardeau»? Quelle offre un individu se fait-il à lui-même? Quelle alliance avec lui-même se propose-t-il? Celle de l'affirmation de sa propre maîtrise *au prix de l'asservissement de l'autre ou d'un autre pour l'exécution des tâches que l'on dit justement serviles*. C'est bien cela : nul ne peut être disciple de Jésus qui admet la légitimité de l'asservissement (je le répète : serait-ce à la loi de Moïse ou au fardeau de la moralité... ou aux prescriptions d'une Église).

Je ne puis pas assurer, et je crois qu'il n'est possible à personne de le faire, que la formule ἀρνησάσθω ἑαυτόν signifie : «Que [celui qui veut me suivre] refuse de se laisser séduire par ce qui flatte son désir de puissance», mais je puis affirmer qu'elle est analogue à une construction du type ἀρνησάσθω γάμον, «qu'il repousse l'offre du mariage», soit «la proposition d'alliance qui lui est faite». Je considère que le contexte permet de cerner plus précisément une signification encore flottante et que la conséquence qui est déduite «qu'il soulève son fardeau de chaque jour» contribue à fixer le sens de ce qui précède. Soulever son fardeau de chaque jour, c'est se mettre au service de ses propres besoins (de ce qui nie l'illusion de maîtrise). J'en déduis que «refuser une alliance avec soi-même», ce n'est pas purement et simplement «se renier» au profit d'un autre (Dieu, par exemple) qui s'affirmerait à ma place, en place et lieu de moi-même, mais repousser une *pure affirmation de soi* qui revient à reporter sur un autre tout ce qui nie, en moi, mon aspiration à être seigneur et souverain dans mon propre royaume.

Nous avons acquis deux préceptes : être disciple de Jésus implique un attachement détaché et que l'on évalue ce que l'on est capable de porter. L'énoncé d'un troisième précepte est précédé de deux exemples : avant de construire une tour de protection, on doit évaluer ses revenus et prévoir de subvenir à toute la dépense. Un roi en guerre avec un autre doit évaluer ses forces ; selon l'état de ses forces, il vaut mieux qu'il discute les conditions de la paix. Étant donné le contexte de ces deux illustrations, on peut les considérer comme deux métaphores qui laissent entendre de quelle façon un individu garde son indépendance. Il le fait en se fortifiant et en pactisant avec ce qui menace son autonomie dans les limites de ses moyens et de ses forces.

Après cela est énoncé un troisième précepte, analogue aux deux premiers (14.33) : οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. *TOB* : «De la même façon,



quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut être mon disciple.» F. Bovon : «Ainsi donc, chacun d'entre vous qui ne se sépare pas de tous ses biens ne peut être mon disciple» (p. 463).

On remarquera qu'il est un «donc» du texte grec qui est tombé dans les oubliettes dans la première traduction. Οὕτως οὖν : nous disons en français, comme en grec : «Ainsi donc...» Pourquoi ne pas choisir la voie la plus droite? C'est que, respecter, dans la traduction, la liaison qui exprime clairement la conséquence oblige à considérer que le nouveau précepte est une suite des deux illustrations qui le précèdent. Or rien dans la métaphore de la construction d'une tour et encore moins dans celle du roi ne laisse entendre *qu'il faut renoncer à ses biens ou à ses forces*. Le roi le plus faible n'est pas invité à renoncer à son royaume et à se soumettre, mais à chercher la paix, c'est-à-dire à discuter les conditions qui lui permettront justement de préserver son autonomie. Si l'on tient compte de l'articulation du texte, *logiquement* le précepte ne peut pas être une invitation à renoncer à tout ce qui est à sa disposition <sup>16</sup>.

En vérité ἀποτάσσεσθαι πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν, même avec l'argument du dictionnaire Bailly («renoncer à») ou Liddel-Scott-Jones («to bid farewell to» : «donner congé à») *ne peut pas signifier* «renoncer à tous ses biens». Je me bornerai ici à un exposé abrégé de l'argumentation qui le montre.

Le sens du verbe τάσσω / τάττω est celui de «ranger» «affecter un rang à quelqu'un» notamment dans une troupe. Le verbe a pour notion de base l'idée de «affecter une / des *place(s)* dans un ensemble *ordonné*». Soit l'on «range» une troupe (on affecte à chaque individu composant une troupe une place dans un ensemble ordonné en rangs qui sont eux-mêmes des ensembles ordonnés), soit l'on affecte une place à un individu dans un rang. La notion pourra être employée chaque fois qu'il s'agira de désigner une place ou une position dans un ensemble analogue. Les amendes sont inscrites sur une échelle de valeur : leur importance varie selon la gravité du méfait. Les impôts relèvent également d'une échelle de valeur : ils sont proportionnels (en théorie) aux biens. On «fixe» donc (τάττει) une amende (on définit sa place), un impôt, soit une «taxe» sur ce que nous appelons une échelle de valeurs. Nous dirons que l'idée de «assigner une / des places dans un ensemble ordonné» est le *centre organisateur* de la notion, définit la condition d'appartenance à son domaine. Comme on range une troupe *avant la bataille*, l'idée de «mettre en position *de combat* contre» en est un *sème afférent* (aussi bien ce pour quoi que ce contre quoi l'on combat s'exprimera *par une construction avec le datif*). Enfin une société peut être conçue comme un ensemble organisé à l'intérieur duquel une place est affectée à chacun.

<sup>16</sup> Cela n'a pas échappé aux commentateurs (voir F. BOVON, p. 479 sq.), mais ne les a pas pour autant conduits à se demander si l'interprétation du précepte n'était pas à remettre en cause.

Considérons désormais le verbe composé ἀποτάσσω et examinons ses sens possibles étant donné 1) les valeurs de la notion de base, 2) le sens du préverbe, 3) les constructions du verbe. Le préverbe ἀπό comporte deux valeurs fondamentales : d'abord, il exprime l'idée d'éloignement et donc de dissolution (par éloignement d'éléments les uns des autres) ; ἀποτάσσω τινά pourra donc signifier «je poste quelqu'un à l'écart» / ou ἀποτάσσω τί τινι, «j'assigne à quelqu'un une fonction à l'écart» ou ἀποτάσσομαί τινι «je suis dispensé de la taxe pour quelque chose» (du prix d'une place, par exemple). Il peut exprimer également l'idée de «déclaration» / «mise en évidence». Dans ce cas ἀποτάσσω ἀρχήν τινι signifiera «j'assigne officiellement un commandement à quelqu'un».

Examinons enfin les emplois du verbe au moyen construit avec le datif (puisque notre propos est de déduire le sens d'une construction de ce type : ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν).

#### *Complément personnel au datif*

L'emploi de la construction ἀποτάττομαί τινι est attesté essentiellement aux premiers temps de notre ère, dans le Nouveau Testament, chez Philon et Joseph : elle paraît donc appartenir à la langue de la *koiné*. Cela n'implique pas que nous devions tenter d'en reconstruire le sens selon d'autres règles que celles qui nous permettent de construire le sens d'un lexème de la langue grecque classique. Autrement dit, le sens de ἀποτάττομαι se déduira du sens de τάττω et ἀποτάττω. Un exemple tiré de la *Vita Aesopi*, G, 28 montre que le verbe, sans complément, signifie «s'acquitter de sa fonction» (des receveurs font acquitter la taxe d'une vente sur le marché : καὶ ἀποταξάμενοι ἀνεχώρησαν, et s'étant acquittés de leur office, ils se retirèrent). Un emploi chez Joseph, *Antiquités Juives*, 11, 344 va dans le même sens ; il précise, au datif, le bénéficiaire de l'opération : «Τοῖς μὲν οὖν Σικιμίταις οὕτως ἀπετάξατο.» «Ainsi [Alexandre] s'acquitta-t-il de sa fonction (royale) envers les Sichémities.» Le *NTW* (8, 33) propose le sens de «abschiednehmen, prendre congé». Or dans le contexte, l'enjeu est celui d'un impôt dont les Samaritains demandent la dispense. En raison d'une confusion dont ils sont eux-mêmes la source, le roi promet de régler le problème à son retour, lorsque ses interlocuteurs sauront s'ils sont Juifs ou non. Ce délai de réflexion, telle est sa façon de régler la question de l'impôt. Il congédie les requérants : il n'en prend pas congé.

Dans la langue de la *koiné*, telle est la signification de la formule ἀποτάττομαί τινι (personne) : «Je m'acquitte (d'une charge, fonction, obligation) envers quelqu'un». En vérité, on ne «prend pas congé de quelqu'un», on le quitte après «s'être acquitté de ses obligations envers lui». Tel est le sens de la formule chez Joseph encore (*Antiquités romaines*, 8,354), qui rapporte la façon dont Élisée a suivi Élie (*Rois*, III,19,19 sq.) et dont Luc, 9,61 est un écho. Paul quitte les frères «après s'être acquitté de ses obligations (d'apôtre)

envers eux» (Actes 18,18 et 18,21 ; Corinthiens II,2,12). Jésus, qui avait demandé à la foule de se regrouper et de se disposer en rangées, en «défait les rangs» après s'être acquitté envers elle (après avoir apaisé sa faim : Marc, 6,46).

### *Datif de l'objet*

Il existe quelques occurrences où le complément du verbe, comme dans l'exemple qui nous préoccupe, désigne un «objet» et non une personne. Un individu peut «s'acquitter d'une charge envers quelqu'un» ; par métonymie, il peut également «s'acquitter de ses obligations vitales» ou «mondaines», remplir les diverses fonctions que requièrent le corps ou la vie en société. Telle est sans doute la valeur que l'on peut conférer à l'emploi du verbe dans deux exemples que nous donne la *Suda*. *Entrée alpha*, 1632 : «Amous. Égyptien. Jeune, il repoussait le mariage. Comme certains de ses proches l'invitaient avec force à ne pas bafouer le mariage, mais à prendre femme, il se laisse persuader et se marie. A force de l'y inviter, il persuade la jeune femme, avant d'aller avec elle, de *s'acquitter de leurs obligations envers la vie mondaine* et, s'en étant acquittés, tous deux se rendent dans la montagne de Nitria (πείθει αὐτὴν πρὸ τοῦ συνελθεῖν ἀποτάξασθαι τῷ βίῳ τῷ κοσμικῷ. καὶ ἀποταξάμενοι ἄμφω ἐπὶ τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας χωροῦσι).» Sans doute s'est-il agi pour Amous et sa fiancée de «prendre congé» de leur «vie mondaine». Cela revenait à régler le statut juridique de leurs biens et à se décharger de leur fonction ou de leurs obligations s'ils en avaient. Et rien n'interdit de supposer que, parmi ses obligations, ils n'aient pas aussi satisfait à celle du mariage «pour s'en acquitter». Voire : ἀποτάξασθαι τῷ γάμῳ ne peut que signifier : «s'acquitter de ses obligations envers le mariage», compris dans les obligations relevant du κοσμικός βίος (voir *Suda*, entrée *thêta*, 228, *Thérapeutes*).

Philon invite à prendre en considération un autre sens du complément au datif (*Leg All II*, 27). Une alternance de veille et de sommeil règle les rapports entre νοῦς (intelligence, esprit) et perception (αἴσθησις). «La preuve : lorsque nous voulons nous adonner avec la force de la précision à la réflexion, nous allons à l'écart dans un endroit isolé, nous fermons les yeux, nous nous bouchons les oreilles, *nous prenons position à l'écart contre les sensations* (ἀποταττόμεθα ταῖς αἰσθήσεσιν).» Il est évident qu'il ne s'agit pas de prendre congé de la perception et des sensations qui l'accompagnent, mais, comme le décrit Philon, de «se placer à l'écart», de «prendre position» (τάττεσθαι) à l'écart (ἀπό) pour *résister* à l'assaut des sensations ou lutter contre elles. De s'en séparer, il n'en est pas question. Le philosophe offre deux exemples analogues dans le même traité (3, 142 ; 3, 145) et un autre dans *Quod Deus sit immutabilis*, 152. Dans l'ensemble de ces occurrences, il est significatif que les compléments au datif désignent un organe du corps ou une activité en rapport à la satisfaction d'un besoin ou d'un désir. Il est implicite qu'il ne s'agit pas simplement de s'abstenir de nourriture ou des unions charnelles, mais

encore de combattre contre les divers appétits du corps. En aucun cas, l'abstinence n'est une prise de congé du besoin et encore moins des pulsions qui le font naître.

Nous pouvons récapituler : ἀποτάττομαί τινι («animé» ou «inanimé») dans la langue de la *koiné* est susceptible des significations suivantes :

- 1) «Je suis dispensé du paiement» d'une taxe pour quelque chose (une place aux jeux).
- 2) «Je m'acquitte de ma charge / fonction / obligation» en faveur de quelqu'un / quelque chose (obligation vitale).
- 3) «Je prends position à l'écart» (en m'en abstenant) contre quelque chose, «je résiste à».

Il est impossible, avec une telle donnée de départ du sens du verbe et de ses constructions d'aboutir à l'idée de «renoncer à». Car si le verbe actif avait signifié «je range à l'écart de moi (pour ne plus y toucher) quelque chose», nécessairement le groupe complément du verbe aurait été à l'accusatif. Si, au moyen (ἀποτάσσομαι), avait signifié «je me place à l'écart de tout ce qui est à ma disposition» (ce qui serait bien étrange, par ailleurs), la formule aurait été nécessairement : «ἀποτάσσομαι ἀπὸ τῶν ἐμαυτοῦ ὑπαρχόντων». Il est impossible, du point de vue syntaxique, qu'un verbe composé de ἀπό soit suivi d'un complément au datif qui marque l'idée de séparation. Nous, lecteurs, nous ne pouvons pas calculer le sens d'une expression en faisant l'hypothèse qu'un auteur, même du Nouveau Testament, emploie des phrases qui ne respectent pas les règles de construction du sens à l'intérieur d'une langue. Cela signifierait que nous sommes libres de modifier le sens du texte quand il nous dérange, selon notre bon plaisir. En vérité, la formule de Luc est grammaticale et elle se laisse interpréter par des opérations qu'autorise l'usage des cas, en l'occurrence du datif, en grec <sup>17</sup>.

L'examen des emplois laisse place à une première hypothèse <sup>18</sup> : «ὅς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἐαυτοῦ ὑπάρχουσιν» peut signifier «celui qui ne s'acquitte pas de ses obligations à l'appui de tout ce qui est à sa disposition» (ne peut être mon disciple). Lorsque le complément au datif est personnel, la notion verbale est réalisée en faveur de quelqu'un ; dans le cas présent, il s'agit d'un complément dont la notion est objective. En outre ne sont pas en cause

<sup>17</sup> La grammaire la plus complète du Nouveau Testament est celle de J. M. Moulton, t. III (*Syntax*), de N. Turner. Le grammairien se contente, à la suite de la grammaire de Funk, reprise par Blass et Debrunner, de ranger la construction ἀποτάττομαί τινι (t. III, p. 236) dans la série des verbes signifiant «dire»! Si l'on comprend bien le raisonnement, le verbe signifierait «prendre congé de quelqu'un», soit «dire adieu à quelqu'un» par dérivation du sens de «donner un ordre à». Autrement dit, je donnerai congé à quelqu'un en lui disant : «Va-t'en loin de moi»! En admettant que l'on puisse ainsi prendre congé de ses frères par exemple, la métaphore n'est-elle pas admirable lorsqu'il s'agit de dire à ses biens de s'en aller, au diable sans doute?

<sup>18</sup> Je ne pense pas qu'il soit besoin d'une discussion spéciale pour rejeter la traduction : «Celui qui n'est pas dispensé d'une taxe sur ses biens ne peut être mon disciple.»

les besoins du corps. La valeur la plus obvie du datif paraît donc en être *la valeur instrumentale*.

La proposition pourrait également signifier : «celui qui ne prend pas position contre tout ce qui est à sa disposition» (ne peut être mon disciple). Diverses raisons invitent à rejeter ce deuxième sens : il n'y aurait pas congruence entre un tel sens et le contexte des deux exemples qui le précèdent immédiatement ; il ne s'accorderait pas non plus à celui des deux premiers préceptes : le premier invite à *substituer une obligation à toutes les autres, mais non à renoncer à toute obligation* ; le second invite à *prendre la mesure de ce que l'on peut porter* ; ce n'est certainement pas pour s'en débarrasser ou s'en décharger. Ensuite, il serait étrange que Jésus, pour le suivre, invite ses disciples à passer leur temps à résister à la tentation que représentent non seulement leurs biens matériels mais encore leurs qualités personnelles (c'est de façon arbitraire que, dans les traductions, on limite le sens de τὰ ὑπάρχοντα, «ce qui est à disposition», à celui de οὐσία, «les biens»). Enfin le disciple n'est pas invité à s'acquitter une fois pour toutes (ce qu'impliquerait l'emploi de l'aoriste) de ses obligations envers lui-même, mais à le faire dans la durée (emploi de l'aspect duratif). Faudrait-il donc passer sa vie à accumuler des biens pour résister aux tentations qu'ils représentent?

Je crois, toutefois, que la première interprétation retenue n'est pas la seule possible. Une autre traduction me paraît encore envisageable et qui impliquerait un emploi original de la formule. Au moyen, le verbe avec son complément dont la notion est objective (datif instrumental) «(ὅς οὐκ) ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν» peut également s'entendre dans le sens suivant : «celui qui ne s'assigne pas sa propre place à l'appui de (datif instrumental) tous les moyens personnels dont il dispose ne peut pas être mon disciple.» «Ainsi lu le précepte est cohérent avec les deux premiers que nous avons examinés et il signifie que pour être disciple de Jésus, il faut accepter, d'une part, de prendre appui sur soi-même (s'assigner sa propre place), d'autre part *faire appel à toutes ses ressources en les mesurant*. Il ne s'agit surtout pas de renoncer à soi-même, d'aliéner sa volonté, ni non plus de renoncer à ses biens. On tirera les conclusions qui découlent de l'analyse : il a existé toute une vision du christianisme qui a été fondée sur une lecture que l'analyse syntaxique et sémantique montre irrecevable.

«C'est *donc* une belle chose que le sel. Si l'on rend inefficace jusqu'à la force du sel, dans quoi en sera-t-il fait usage? <sup>19</sup> Il n'est bon à mettre ni en terre ni dans le fumier. On l'abandonnera à l'écart.»

Encore une fois l'allégorie du sel est donnée comme une conclusion et non comme une sentence isolée. Il faut donc l'entendre dans sa relation à ce qui

<sup>19</sup> Ἐν τίνι ἀρτυθήσεται. Ἐν τίνι signifie «dans quoi» et ne peut donc avoir valeur instrumentale («avec quoi»). Du coup ἀρτύνω n'a pas, en contexte, le sens spécifique d'«assaisonner», mais le sens général d'«arranger, adapter». Le verbe répond à l'emploi de ἀποτάσσεσθαι plus haut. Où le sel pourra-t-il remplir sa fonction?

précède et à son contexte immédiat. De quoi le sel est-il la métaphore? On ne peut le jeter ni en terre, ni sur le fumier : le sel a en lui une δύναμις, nous dirions une «vertu», qui rend stérile la matière ; en revanche, il attise le feu. Le sel entretient la vie de l'esprit. Dans l'ensemble des moyens qui sont à disposition de l'individu, il est la métaphore de cette énergie qui les pénètre tous, les apprête en un tout et en révèle toutes les saveurs. Si cette puissance du sel est rendue vaine – si la liberté de l'esprit est aliénée à et par la loi – le sel ne sert plus à rien.

Je me suis arrêté, dans mon examen, à un chapitre de l'évangile de Luc. Mon hypothèse est qu'il est possible et requis de procéder à un calcul du sens aussi rigoureux que possible en s'en tenant à une règle : si le sens d'un élément de la langue (morphème, lexème) est susceptible de variations, ces variations peuvent être reconnues et définies ; elles se font à l'intérieur de limites qui préservent l'identité de l'élément considéré. La règle de lecture que j'adopte conduit à renouveler la traduction que l'on fait du texte évangélique, au point de retourner le sens de certaines formules qui, oserais-je dire en leur contre-sens? sont devenues un lieu commun de la tradition chrétienne («porter sa croix», «renoncer à ses biens» par exemple). Si l'on veut bien me suivre dans mes conclusions – ne pas le faire impliquera qu'on les démonte en montrant le caractère spécieux des arguments *sémantiques* qui les fondent –, cela devrait inviter à étendre ce premier examen à tout l'évangile de Luc, par exemple. Une question devrait inévitablement surgir : comment les traducteurs ont-ils pu être conduits à s'éloigner à ce point du sens du texte grec ? Une des réponses est sans doute dans la traduction latine. Ce n'est certes pas l'honnêteté de saint Jérôme qui est en cause, mais, plus même que ses méthodes de travail peut-être, le contexte spirituel qui était le sien. Jérôme, dans sa traduction, était l'héritier d'une histoire du christianisme et d'un *accommodement des évangiles à une vision du monde* plus que disciple de Jésus de Nazareth.

#### *Ouvrages cités ou consultés*

- BLASS F., DEBRUNNER A., FUNK R. W. (1976) *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (14<sup>ème</sup> édition).
- BOVON F., (1996), *L'Évangile selon Saint Luc. 9, 51 – 14, 35*, Genève, Labor et Fides.
- CARREZ M. (1963), *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides.
- CHANTRAINE P. (1968/1969), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Heidsieck.
- FRIEDRICH G. (1969), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Achter Band T-U*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer.
- MOULTON J. H. (1906-1929), *A Grammar of New Testament Greek*, t. I et II ; (1963) t. III, *Syntax* par N. Turner, Edinburgh, T. & T. Clark.

MOULTON J. H., MILLIGAN G. (1930/1963) *The Vocabulary of the Greek Testament*, London, Hodder and Stoughton.

RASTIER F. (1987, 1996<sup>2</sup>) *Sémantique interprétative*, Paris, P.U.F.

ROBERTSON A.T. (1911), *Grammaire du grec*, traduction E. Montet, Paris, P. Geuthner.

*Le texte grec de l'évangile et des auteurs cités est celui du TLG (Université de Princeton).*

## APPEL À CONTRIBUTIONS

COLLOQUE

### ROUSSEAU ET LES ARTS VISUELS

Université de Neuchâtel  
Faculté des lettres

20-23 septembre 2001

Plusieurs UER de la Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel et l'Association Jean-Jacques Rousseau (Neuchâtel) proposent, à ceux qui s'y intéressent, un colloque qui s'organisera selon les thématiques suivantes alliant perspectives théoriques et analytiques :

#### **I. Art et société :**

1. L'art et le luxe
2. L'architecture et l'art ornemental

#### **II. Puissance du virtuel :**

1. Perceptions visuelles et force de l'image
2. Théâtre et opéra (décor, mise en scène, pantomime)
3. Passion de la gravure
4. Rousseau et l'illustration de ses œuvres

Tout chercheur intéressé à participer à ce colloque peut proposer un sujet d'exposé avant la fin de novembre 2000 à :

– Frédéric Eigeldinger, Séminaire de français moderne, Université de Neuchâtel, 26, avenue du Premier-Mars, CH-2001 Neuchâtel, e-mail : frederic.eigeldinger@lettres.unine.ch.