

## Naître de mourir: la mort de Jésus dans l'Évangile de Matthieu (Mt 27.51–56)

SERGE WÜTHRICH

*Institut Protestant de Théologie, Faculté de théologie protestante de Paris, 83 bd Arago, F-75014 Paris, France.*

*email: serge.wuthrich@protestants.org*

What is the meaning of the apocalyptic events related in the Gospel of Matthew after the death of Jesus? The issue is treated in two stages, beginning with a short review of current interpretations (historical, causal, and semiologic). In a second step, the spatial and temporal disruptions that cross the story are explored. The hypothesis is made, with consideration of the figures' sequence, that they are the figurative expression of a childbirth. Time and place of death are thus those of a birth, Jesus is literally 'the firstborn from the dead'. It is finally suggested that the reader's actualisation of this peculiar figures' chain corresponds to the birth of a believing subject.

**Keywords:** Matthew 27.51–56, death, birth, apocalyptic events, figure

Si penser la mort est un défi,<sup>1</sup> serait-il plus simple de la raconter? On le sait, la mort de Jésus occupe une place centrale dans les évangiles. Or, chaque récit la rapporte à sa manière. Ce qui frappe chez Marc, c'est l'absence de tout embellissement. Jésus meurt sur un cri d'effroi. Luc reprend cette fin en l'atténuant. Jésus prie pour ses bourreaux, le scandale de la mort s'estompe dans ce geste édifiant. Jean, de son côté, en fait un acte maîtrisé. La mort est pacifiée, Jésus remet son esprit après avoir proclamé 'Tout est achevé!'. Quant au récit de l'évangile de Matthieu, il suit de près sa source marcéenne. Mais là où le premier évangile s'en écarte, c'est dans le déploiement d'événements *postmortem* déconcertants. '[L]' élément le plus nouveau et inattendu de ces versets [i.e. v. 45–56] est constitué par les v. 51–54 [...] Il est remarquable que Mat. qui, souvent, tend à restreindre les éléments anecdotiques ou merveilleux de Mc., en a rajouté ici (v. 52–53). Cette fin du récit de la mort de Jésus est d'autant plus surprenante

1 V. Jankélévitch, *La mort* (Paris: Flammarion, 1977) 6–7, parle de son caractère 'vertigineux'. Selon lui, la mort renvoie à un 'ordre extraordinaire'.

que tout le début de la narration tendait à nous la montrer dans sa naturelle et humaine réalité'.<sup>2</sup>

### 1. Une suite d'événements déconcertants

Comme l'observe Daniel M. Gurtner, le déchirement du voile du Temple interrompt brusquement le récit de la mort de Jésus.<sup>3</sup> Cet événement apocalyptique est le premier d'une longue série,<sup>4</sup> suivie de deux réactions opposées, reportées successivement. La première est celle des soldats, chez qui ces événements provoquent une grande crainte (ils 'eurent très peur', v. 54). Cet état pathémique<sup>5</sup> violent est accompagné d'une phase que l'on peut qualifier de sanction pendant laquelle les soldats confessent: 'Vraiment, celui-ci était Fils de Dieu!' (v. 54). La seconde réaction est celle de 'beaucoup de femmes'. Contrairement aux soldats, elles portent sur la scène un regard distant (elles 'regardaient de loin', v. 55), une attitude qui actualise une relation de nature aphorique avec la situation. Leur mutisme est un jugement porté sur les prodiges observés.

Ces deux réactions ne se résument toutefois pas à leur seule différence *thymique*.<sup>6</sup> À celle-ci s'en ajoutent d'autres. (1) Une opposition de genre: *homme* (soldats) vs *femme*; (2) une opposition spatiale: *proche* (soldats) vs *loin* (femmes); (3) le contraste se manifeste également par un renversement quantitatif dans l'entrée en scène des protagonistes: d'un côté un acteur *singulier* (/centurion/) précède un acteur *collectif* (/ceux qui gardaient/), alors que de l'autre côté c'est l'acteur *collectif* (/beaucoup de femmes/) qui se décline successivement en trois acteurs *singuliers* (/Marie la Magdaléenne/, /Marie mère de Jacques et de Joseph/, et /la mère des fils de Zébédée/).

2 P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (CNT 1; Genève: Labor et Fides, rev. ed. 2002) 404. D. Senior, 'The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51-53)', *CBQ* 38 (1976) 312, va jusqu'à dire que 'Mt 27:51b-53 is one of the most intriguing passage in the Gospel'.

3 D. M. Gurtner, *The Torn Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus* (SNTS MS 139, Cambridge: Cambridge University, 2007) 1.

4 A. G. Van Aarde, 'Matthew 27:45-53 and the Turning of the Tide in Israel's History', *BTB* 28 (1998) 16-26. U. Luz, *Matthew 21-28: A Commentary (Hermeneia)*; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005) 561. W. D. Davies et D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 3, *Matthew 19-28* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1997) 629, parlent de 'a shower of astounding miracles'.

5 Le *pathémique* relève du domaine passionnel. 'Son emploi évite toute confusion avec une saisie psychologique de l'univers affectif dans le cadre du discours. L'étude de la dimension pathémique du discours, complémentaire des dimensions pragmatiques et cognitives, concerne non plus la transformation des états de choses (ressort de la narrativité), mais de la modulation des états du sujet, ses "états d'âme" '. D. Bertrand, *Précis de sémiotique littéraire* (Paris: Nathan, 2000) 265.

6 La *thymie* est une ' "[d]isposition affective de base" déterminant la relation qu'un corps sensible entretient avec son environnement'. Bertrand, *Précis de sémiotique*, 267.

Le récit articule donc deux perspectives discursives distinctes que manifestent des configurations figuratives particulières. Il est pertinent de parler d'un fonctionnement *dialogique*, imputable à deux points de vue énonciatifs différents, l'un assumé par les soldats et l'autre par les femmes. Plusieurs questions se posent alors: à partir de quelle compétence chaque acteur interprète-t-il les prodiges qu'il observe? Comment l'énonciataire (le lecteur) peut-il, lui aussi, accéder à la vérité qui s'y révèle? Mais avant tout, cet épisode s'appuie-t-il sur des sources? Relate-t-il des événements historiques?

Concernant la question de l'historicité, une lecture même superficielle ne permet pas d'ignorer les problèmes soulevés par ce texte.<sup>7</sup> Les tentatives de défendre la plausibilité historique des événements décrits n'ont été, à ce jour, guère convaincantes.<sup>8</sup> Les difficultés sont telles que certains commentateurs avouent ouvertement leur impuissance. Ainsi au sujet du verset 53, Ulrich Luz reconnaît qu'il a 'omis de l'interprétation les mots "après sa résurrection" [...] J'admets que je ne peux pas les interpréter d'une façon satisfaisante. À la surface du texte, ils n'ont que peu de sens'.<sup>9</sup> En dernier recours, il suggère l'hypothèse peu satisfaisante d'une glose post-matthéenne glissée de façon malencontreuse dans le texte.<sup>10</sup> Raymond E. Brown résume bien la situation dans la conclusion de son analyse des événements *postmortem*: 'faire de leur historicité littéraire un souci majeur pass[e] à côté de leur véritable nature de symbole'.<sup>11</sup>

## 2. Une source apocalyptique

Faut-il alors, à l'instar de nombreux commentateurs, explorer la piste des images poétiques, symboliques, voire mythologiques?<sup>12</sup> Dans cette perspective, les prodiges sont des signes à décoder: les exégètes se sont par exemple posé la

7 Comment établir une chronologie plausible des événements? Les saints sont-ils les premiers à ressusciter, ou sortent-ils des tombeaux après Jésus? Que deviennent-ils par la suite? Pourquoi les autres évangiles ne parlent-ils pas de ces événements? La peur du centurion et des soldats (v. 54) ne fait-elle pas anachroniquement référence à la vision de ces résurrections? etc.

8 Encore récemment: R. Plummer, 'Something Awry in the Temple? The Rending of the Temple Veil and Early Jewish Sources that Report Unusual Phenomena in the Temple around AD 30', *JETS* 48.2 (2005) 301-16.

9 '[I have] omitted from the interpretation the words "after his rising" [...] I admit that I cannot satisfactorily interpret them. On the surface of the text they make little sense'. Luz, *Matthew* 21-28, 568.

10 Luz, *Matthew* 21-28, 569.

11 R. E. Brown, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau* (Paris: Bayard, 2005) 1247.

12 Davies et Allison, *Matthew*, 632; Ed. Schweizer, *The Good News According to Matthew* (Louisville: Westminster/John Knox, 1975) 515-17; R. Schnackenburg, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 289.

question de savoir si le terme καταπέτασμα (voile) faisait référence au voile intérieur du Temple séparant le lieu saint du lieu très saint, ou s'il désignait le rideau extérieur qui délimitait le sanctuaire au sein du parvis.<sup>13</sup> Au-delà du sens des mots, l'arrière-plan vétérotestamentaire de Mt 27.51–54 ne fait guère de doute. Les sources de cette 'imagerie apocalyptique' ont été suggérées depuis longtemps.<sup>14</sup> Les références les plus fréquentes renvoient aux textes de 2 M 7, 1 Hénoch 51.1–2 ou encore Ez 37.7, 12. S'appuyant sur une analyse du rythme et du style du texte de Mt 27.51b–53, W. Schenk<sup>15</sup> a avancé l'idée qu'un hymne apocalyptique juif serait à l'origine de ce passage; hymne auquel l'auteur du premier évangile aurait donné une forme paratactique. Toutefois, l'argument stylistique ('exprimer la série stupéfiante de signes déclenchés par la mort de Jésus'<sup>16</sup>), ou l'hypothèse d'une source apocalyptique,<sup>17</sup> ne suffit pas à en garantir l'unité. Comme le constate Van Aarde: 'Matthieu a été soit ignorant soit peu soucieux de la juxtaposition maladroite des versets 52 et 53 du chapitre 27'.<sup>18</sup>

Dès lors, comment dégager la cohérence de ces versets et partant celle de la péripécopie? À la suite de Gese et Reumann, Donald Senior a cherché un parallèle entre le déroulement matthéen de la Passion et la structure du Psaume 22.<sup>19</sup> Il avance l'hypothèse que Mt 27.51–54 fait écho à la conclusion du psaume (Ps 22.28–32) sans préciser pour autant quels liens unissent les différents prodiges rapportés. Se bornant à observer la cohérence de l'ajout matthéen, il note qu'il 'correspond à l'intention de l'évangéliste'.<sup>20</sup> Pour lui, l'interprétation de la mort de Jésus par Matthieu doit se comprendre comme une superposition de significations, qu'elles soient à visée confessionnelle, sotériologique, ou liées à l'histoire du salut.<sup>21</sup>

13 Dans le premier cas, l'ouverture du voile ferait référence à un nouvel accès à Dieu pour les païens, dans le second la déchirure figurerait la destruction du Temple. Bonnard, *Matthieu*, 407; Davies et Allison, *Matthew*, 630–1.

14 'The First Testament background and the apocalyptic imagery of this passage are well recognized'. Van Aarde, 'The Turning of the Tide', 22.

15 W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen* (Gütersloh: Mohn, 1974).

16 'express the breattaking series of signs that are triggered by Jesus' death'. Senior, 'The Death of Jesus', 320.

17 D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (Philadelphia: Fortress, 1985) 40–6, reprend et discute les hypothèses de Senior sur d'éventuelles sources vétérotestamentaires.

18 'Matthew was either unaware of or unconcerned about the awkward conjunction of verses 52 and 53 in chapter 27'. Van Aarde, 'The Turning of the Tide', 23.

19 Senior, 'The death of Jesus', 324.

20 '[Matthew's addition in 27:51b–53] fits into the intent of the evangelist'. Senior, 'The Death of Jesus', 324–5.

21 Senior, 'The death of Jesus', 325–9.

### 3. Une confession problématique

Un autre point de vue consiste à envisager la ‘confession’ des soldats comme l’élément fédérateur ou organisateur du texte: elle est considérée comme la conséquence des événements qui la précèdent.<sup>22</sup> Notons, en passant, à quel point cette confession fascine toujours les commentateurs.<sup>23</sup> Sans craindre l’anachronisme certains affirment que ‘les Romains prononcent une confession chrétienne complète’.<sup>24</sup> Pierre Bonnard, plus prudent, pense que la réaction du centurion (panique et crainte d’avoir offensé la divinité) est certainement plus païenne que chrétienne.<sup>25</sup> S’arrêter à cette seule péripécie risque cependant de fausser le jugement porté sur l’attitude des acteurs présents. La suite du récit apporte, en effet, de nouveaux éléments qui l’éclairent différemment. Un indice nous met sur la voie: contrairement aux autres évangiles, la confession matthéenne est prononcée par *tous* les soldats (‘Le centurion et ceux qui avec lui gardaient Jésus...’, v. 54). Ce point doit nous alerter, car il est encore fait mention de soldats, plus loin dans le récit, lorsqu’ils gardent le tombeau de Jésus. Ces gardes sont-ils, comme la majorité des interprètes modernes le pensent, romains et donc ‘prêtés’ par Pilate, ou au contraire font-ils partie de la police (juive) du Temple? Le gouverneur semble le sous-entendre lorsqu’il dit: ‘Vous avez une garde; allez, prenez vos sûretés comme vous l’entendez’ (v. 65). Bien que cette interprétation ait été fréquemment défendue,<sup>26</sup> des arguments

22 Schnackenburg, *Matthew*, 290.

23 ‘[This confession] indicates which ways God will go after Easter and where the future of faith in Jesus lies’. Luz, *Matthew 21–28*, 571. Dans un contexte différent (celui du deuxième évangile), D. Marguerat et S. Vuilleumier, ‘Marc, l’évangile du Dieu crucifié’, *Mort de Jésus. Dossier pour l’animation biblique* (ed. Y. Boïnard; Genève: Labor et Fides, 1984) 34, écrivent à propos de la déclaration du centurion: ‘Pour la première fois dans l’évangile de Marc, publiquement, Jésus est reconnu dans sa véritable identité. L’exception vient d’où on ne l’attendait pas : là où les croyants préparés à la venue du Messie ont échoué, la parole de la foi surgit de la bouche d’un étranger, d’un païen, d’un sans Dieu. La narration peut s’achever : le Fils a été reconnu’. Senior, ‘The Death of Jesus’, 325, note avec pertinence l’aspect *révélateur* de la confession du centurion chez Marc alors que, dans le premier évangile, pareille annonce a été faite au préalable par les disciples (14.33; 16.16).

24 ‘[T]he Romans utter the full Christian confession’. Davies et Allison, *Matthew*, 636.

25 Bonnard, *Matthieu*, 407. Il ajoute cependant: ‘il est possible que les premiers auditeurs de l’évangile aient compris l’exclamation du centurion comme une confession de foi chrétienne anticipée, ce qui serait bien dans la ligne de l’universalisme matthéen’.

26 Les partisans de cette interprétation prennent appui sur une interprétation de la forme verbale ἔχετε comprise comme un présent de l’indicatif (‘vous avez, vous aussi une garde’) plutôt qu’un impératif (‘ayez ou prenez un(e) garde’), et sur le fait que le terme grec κουστωδία—utilisé en 27.65-66 et 28.11, toujours en relation avec les grands prêtres—diffère du substantif στρατιώτης, qui lui désigne explicitement les soldats romains. Davies et Allison, *Matthew*, 655.

permettent de trancher en faveur de la première hypothèse.<sup>27</sup> Quand les grands prêtres et les anciens soudoient les soldats pour répandre de faux bruits au sujet de la disparition du corps de Jésus, l'expression suivante est utilisée: 'ceux-ci, ayant pris les pièces d'argent, firent comme ils furent enseignés' (οἱ δὲ λαβόντες τὰ ἀργύρια ἐποίησαν ὡς ἐδιδάχθησαν, 28.15). Or, le verbe 'enseigner' (διδάσκω) se retrouve quelques versets plus loin à propos, cette fois-ci, des disciples auxquels Jésus s'adresse: 'enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé' (διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, 28.19). Le premier évangile se clôt ainsi sur l'opposition de deux figures de disciples: d'un côté, les non-disciples (les soldats) qui sont *enseignés* par les grands prêtres à mentir, et de l'autre côté, les vrais disciples (de Jésus) qui sont *enseignés* à garder les commandements du Maître.<sup>28</sup>

La sanction finale de l'évangile doit rétrospectivement alerter le lecteur: il ne faut pas juger trop hâtivement l'attitude (positive?) des soldats qui confessent leur 'foi', et celle (négative?) des femmes qui se taisent. Plus qu'un avertissement, ce sont des modes de construction de la cohérence du récit biblique qui sont contestés par la finale matthéenne. Faire appel à une explication qui ne serait que *sémiologique*<sup>29</sup>—comme celle se référant exclusivement à une imagerie apocalyptique—ou se borner à référer des événements à ce qui les a provoqués au gré d'une rationalité *causale*—en expliquant, par exemple, la confession de foi des soldats comme étant la conséquence de leur peur, induite par la vision des événements apocalyptiques déclenchés par la mort de Jésus (idem pour les femmes)—ne suffit pas.

Comment alors exhumer une cohérence dans l'enchaînement singulier des figures proposées dans ce passage? Il peut être fécond de jeter un autre regard sur les événements *postmortem* en cherchant derrière les représentations de

27 (1) Le terme στρατιώτης (soldats) est explicitement utilisé en 28.12 lorsque les grands prêtres corrompent les gardes / soldats; (2) une autorisation n'était pas nécessaire pour mettre en place une garde privée (juive); (3) l'interrogatoire évoqué en 28.14 n'a lieu d'être que si des soldats romains sont impliqués dans la disparition du corps; (4) les Évangiles de Pierre et des Nazaréens (fragment 22) attribuent au capitaine des gardes un patronyme romain, Petronius. Luz, *Matthew 21-28*, 588.

28 Ce n'est pas la seule caractéristique commune aux femmes et aux soldats. En 27.36 on lit que '[les soldats] s'étant assis (καθήμενοι) le [Jésus] gardaient là...', et en 27.61: 'Marie la Magdaléenne et l'autre Marie, assises (καθήμεναι) en face du sépulcre...'. De même après la rencontre avec l'Ange et Jésus (28.1-10), les deux groupes sont mis en mouvement: 'Tandis qu'elles [les femmes] étaient en chemin, voici que quelques hommes de la garde vinrent à la ville'.

29 L. Panier, 'Récit—discours: De l'explication des causes à l'enchaînement des figures. Lecture de Actes 2—4', *SémBib* 134 (2009) 8–9, nomme *sémiologique* un dispositif explicatif qui consiste à prendre les événements d'un récit comme des signifiants, dont le signifié donnerait la clé du sens. Dans ce cas, 'la rationalité interprétative est bi-plane [...] permettant de substituer le signifié au signifiant'.

corps, d'espace et de temps, des thématiques plus profondes qui fondent d'autres niveaux de signification. La lecture que nous proposons ici part de l'hypothèse que la structure figurative et thématique du récit fournit les conditions pour l'émergence d'une signification; les figures trouvent leur sens relativement aux chaînes figuratives qu'articule le discours.<sup>30</sup>

#### 4. Une double rupture, temporelle et spatiale

Les sept phrases qui composent le début de la péricope sont liées par une anaphore. Cinq d'entre elles sont construites sur le même modèle avec un sujet et un verbe sans complément. Introduisant la série des sept énoncés, une locution adverbiale (καὶ ἰδοὺ) fait référence au contexte immédiat; elle permet de localiser les événements par rapport à un temps pris comme repère cotextuel. Dans le cas présent, il s'agit de l'épisode mortifère qui précède et dont la proximité garantit la continuité avec les circonstances qui vont suivre.

Cette section est composée de deux parties. D'une part les quatre syntagmes 51abc, 52a, et d'autre part les trois syntagmes 52b, 53ab. Cette division s'appuie sur la constatation que les trois phrases finales de l'alinéa marquent un débrayage temporel en se référant proleptiquement à ce qui se passe 'après sa résurrection [celle de Jésus]'. Mais avant d'étudier la question de la temporalité, considérons d'abord deux événements qui affectent la représentation de l'espace.

Premièrement, la déchirure du rideau. Elle figure la scission d'un espace initial (global) en deux sous-espaces complémentaires et contigus. Par son abrupte verticalité, la frontière tracée témoigne du caractère radical de la coupure. Elle traverse autant le ciel que la terre, deux extrémités figurées par le /Sanctuaire/ (en haut) lieu inchoatif de la fissure, et par les /tombeaux/ (en bas) aboutissement de la déchirure au plus profond de la terre. Deux extrémités qui caractérisent l'opposition catégorielle verticale *céleste* vs *terrestre*.

On observe, en second lieu, un mouvement complémentaire du précédent avec le déplacement des corps des saints des tombeaux à la Ville sainte. Par ce mouvement *horizontal*, la limite entre le monde des morts et celui des vivants est rendue floue, les morts se mêlent aux vivants, de 'nombreux saints ... se manifestèrent à un grand nombre de gens'. L'enchaînement des oppositions est ici manifeste: les morts reviennent à la vie (ils passent du monde des morts à

30 Il importe de faire la distinction entre, d'une part, les discours *transitifs* dont la visée référentielle renvoie aux éléments du monde naturel, auxquels les figures du récit correspondent (dans ce cas, le 'sens' des figures convoquées par le récit dépend du savoir commun et des réseaux qui en articulent les composantes), et, d'autre part, les discours *intransitifs* pour lesquels c'est la structure figurative et thématique qui fournit les conditions de l'émergence d'un tout de signification. L. Panier, 'Polysémie des figures et statut figural des grandeurs figuratives. L'exemple de la Parole des Mines (Évangile de Luc 19, 12-27)', *La polysémie ou l'empire des sens* (ed. S. Rémi et L. Panier; Limoges: PUL, 2003) 75-84.

celui des vivants); ils sortent des tombeaux (ils passent d'un lieu clos à un lieu ouvert); l'impureté qui entoure la mort et la séparation qu'elle implique d'avec les vivants sont levées. Les oppositions structurant l'univers social et culturel, organisées selon l'homologie<sup>31</sup> *vie : mort :: céleste : terrestre :: pur : impur*, sont récusées, brouillant du même coup l'organisation du monde, ses contours et ses limites.

Remarquons également que les deux parties sont liées par une itération lexicale (/tombeaux/), ainsi que par des variations isotopiques contraires. En effet, les trois phrases terminales de première partie se succèdent selon un mouvement de régression en terme de surface ('terre', puis 'rochers', puis 'tombeaux'), alors que la seconde partie occupe non seulement un espace textuel plus grand, mais propose également des figures qui marquent un accroissement numérique et spatial ('nombreux saints', 'grand nombre de gens', 'ville'). On passe d'une série initiale de figures qui témoignent d'un *vide* croissant, à une nouvelle série qui exprime le *plein*. L'opposition spatiale caduque (suite à la déchirure du rideau) *céleste* vs *terrestre* fait place à une catégorie aspectuelle *plein* vs *vide*. Une nouvelle homologie relie cette catégorie à celle qui oppose les tombeaux aux saints relevés, soit *vie : mort :: plein : vide :: horizontal : vertical*.

Dans le cadre du parallélisme sémantique qui relie les deux parties, il est désormais possible d'inscrire deux autres figures: le /rideau/ et les /corps/. Le voile du Sanctuaire est l'expression de ce qui est caché<sup>32</sup> (l'*invisible*). À l'inverse, la mention des corps au verset 52 est de l'ordre de la nudité<sup>33</sup> (le *visible*). La transition du premier au second paragraphe opère ainsi le passage de l'invisible au visible. Ce mouvement est un acte de dévoilement.

## 5. La mort comme parturition

Venons-en maintenant au problème temporel. Les commentateurs ont été déroutés par le télescopage des événements exposés.<sup>34</sup> Il est légitime de penser que l'organisation temporelle est isomorphe à celle de l'espace. Si tel est le cas, alors la fracture spatiale qu'entraîne la mort de Jésus (figurée par la déchirure du rideau) doit correspondre à une rupture temporelle (que manifestent déjà

31 Un rapport d'homologation s'écrit usuellement  $a : b :: c : d$ , et signifie que  $a$  est à  $b$ , comme  $c$  est à  $d$ .

32 'The supreme cultic signification of the inner curtain is that it alone conceals the holiest of all, that the high-priest alone may pass through it on the Day of Atonement'. C. Schneider, 'καταπέτασμα', *TDNT* (1965) 3.629.

33 L'expression σώματα τῶν ἁγίων fait référence ici aux corps *physiques* des saints: 'σῶμα has the traditional sense [...] of "corpse." It is used for the body of Jesus in Mk. 15:43 and par.'. Ed. Schweizer, 'σῶμα', *TDNT* (1971) 7.1057, qui mentionne à l'appui de son affirmation le fait que Matthieu et Luc ont traduit le πτώμα (cadavre) de Mc 15.45 par σῶμα.

34 Davies et Allison, *Matthew*, 634.

les ténèbres au moment de la mort de Jésus), l'inversion de la catégorie spatiale (*horizontal vs vertical*) doit trouver son équivalent temporel sous la forme de l'inversion d'une autre catégorie aspectuelle.

Pour le découvrir, développons le dispositif topographique de la division qui sert d'armature à toute cette péricope. En régime de rupture, on opposera l'alinéa composé par le verset 54, et celui formé par des versets 55 et 56. Dans le premier, les acteurs (le centurion et ceux qui gardent Jésus) sont placés sous la dépendance dysphorique du contexte. Leur réaction pathémique exprime une relation au monde fortement modalisée, contrairement aux femmes présentes au second alinéa. L'apparition de nouveaux personnages (féminins) doit alerter le lecteur. Si les soldats sont présents dès la fin de la scène de jugement devant Pilate (27.27), en revanche la mention de femmes est plutôt inattendue.

En examinant de plus près les deux alinéas, on constate que la *vue* est la seule isotopie qui assure leur continuité syntagmatique. En ce qui concerne les soldats, la verbalisation au participe passé ('ayant vu la secousse') exprime une activité achevée. Le verbe est muni d'un complément d'objet ('la secousse'). Le champ d'action est ainsi bien défini: le 'voir' des soldats est non seulement passé, mais également accompli (car l'objet de la vision, même s'il est problématique, est connu). De leur côté, les femmes sont décrites dans une posture où elles 'regardaient'. Ici, l'imparfait signale aspectuellement une action qui s'inscrit dans la durée. Par ailleurs, le verbe 'regarder' se différencie du verbe 'voir' en ce qu'il dénote une volonté d'agir.<sup>35</sup> L'action des femmes se distingue par sa durativité et son volontarisme, mais également par l'absence de complément d'objet. Ces caractéristiques indiquent l'intensité de la quête visuelle, mais elles n'en révèlent pas l'objet. Par voie de conséquence, l'énonciataire est invité à le chercher par lui-même.<sup>36</sup>

Si l'incipit de la péricope a été pris au sérieux, il convient d'accorder la même attention au dernier verset, anaphoriquement construit (v. 56):

	Marie la Magdaléenne		
et	Marie	mère	de Jacques et de Joseph
et		la mère	des fils de Zébédée

35 En français, le *Petit Robert* propose la définition suivante pour *regarder*: 's'appliquer à voir, considérer attentivement', alors que *voir* suppose une attitude passive: 'percevoir (qqch.) par les yeux'. Même nuance en grec, cf. A. Bailly, 'θεωρῶ' et 'ὁρῶ', *Dictionnaire Grec Français* (Paris: Hachette, rev. ed. 2000) 932, 1395-6.

36 Certains exégètes, comme C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 690, pensent que l'attention des femmes était dirigée vers le lieu de l'ensevelissement de Jésus afin de pouvoir s'y rendre ultérieurement. D'autres suggèrent que leur attention est la condition nécessaire de leur qualité de témoin oculaire: premièrement par leur présence à la croix (27.55-56), deuxièmement devant le tombeau vide (28.1-8), et finalement face à Jésus ressuscité (28.9-10). Tout cela apporte 'both credibility and continuity to the story by serving as eyewitnesses to the kerygmatic triad: Jesus died, was buried, was raised'. Davies et Allison, *Matthew*, 637.

On constate la disparition progressive des anthroponymes féminins au profit de la fonction maternelle des acteurs. Les catégories *femme*, puis *mère*, occupent progressivement la totalité de l'espace actantiel. Adossé à cette extrémité de l'unité discursive, il est possible de relire, ou plus exactement de re-lire, les divers éléments figuratifs. Du fait de la présence de mères (femmes) comme sujets du regard, il est légitime d'interpréter sur le registre de la *maternité* les syntagmes nominaux suivants:

et le rideau fut déchiré	ἐσχίσθη
et terre fut secouée	ἐσεισθη
et les rochers furent fendus	ἐσχίσθησαν
et les tombeaux furent ouverts	ἀνεώχθησαν
et les corps furent réveillés	ἠγέσθησαν
et les corps sortants	ἐξελθόντες
et [ils] se manifestèrent	ἐνεφανίσθησαν

comme autant d'expressions figuratives d'un *accouchement*. La mort de Jésus se révèle être, paradoxalement, le lieu et le temps d'une naissance.<sup>37</sup> C'est à une rupture du schéma temporel (qui va de la naissance à la mort) que nous invite le regard des femmes. La mort n'est plus l'étape ultime, une disparition ou un anéantissement, il est possible de 'naître de mourir'.

## 6. Premier-né d'entre les morts

À l'évidence, cette lecture des événements *postmortem* oblige à reconsidérer la dimension temporelle de l'histoire du salut. Dans un article consacré à Mt 27.45–53, Van Aarde passe en revue différentes interprétations de la temporalité matthéenne. À la suite de Marxsen, Conzelmann, Strecker et d'autres, qui considèrent que le 'temps de Jésus' relie en amont le 'temps du Premier Testament' (ou temps des pères et des prophètes), et en aval le 'temps de l'église'—et contrairement à Kingsbury qui n'articule que deux catégories: la prophétie (le temps d'Israël) et l'accomplissement (constitué du temps de Jean-Baptiste, celui de Jésus, et du temps de l'église)—Van Aarde distingue trois séquences temporelles dans le premier évangile. La séquence pré-pascale, la séquence post-pascale, et 'la vie' qui commence après la parousie. Les deux premières constituent des lignes narratives entremêlées. Leur intégration est telle que l'une (la mission de Jésus) anticipe l'autre (la mission des disciples) dans une sorte de transparence narrative qui n'est pas sans rappeler l'idée de Luz d'un discours matthéen à deux niveaux.<sup>38</sup>

37 Ce résultat n'est pas totalement surprenant, dans la mesure où le début de l'évangile en offre une image inversée: la naissance de Jésus est l'occasion de la mort d'enfants à Bethléem (1.25; 2.16).

38 Pour U. Luz, 'L'évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier Évangile', *La mémoire et le temps* (ed. D. Marguerat and J.

Au sujet de Mt 27, Van Aarde défend une double thèse. Premièrement, cette péricope marque le passage ('shift', 'Wende der Zeit') d'une ligne narrative à l'autre. À ce titre, elle constitue un véritable tournant ('turning of the tide'<sup>39</sup>) dans l'histoire d'Israël. Deuxièmement, elle est le lieu narratif où la destruction du Temple (la chute de Jérusalem) et la vision de la venue du Fils de l'homme sont anticipées dans la crucifixion et la résurrection de Jésus. Cette anticipation s'inscrit dans une eschatologie de type apocalyptique, comprise comme la projection d'un temps *vécu* dans un temps *imaginaire* que Dieu contrôle.<sup>40</sup> Selon ce point de vue, 'ce qui est "imaginé" est exprimé en langage symbolique. [De plus le] "temps imaginaire" est, par analogie avec l'expérience, exprimé en "temps procédural" '.<sup>41</sup>

Plusieurs difficultés grèvent ces propositions. Comme le reconnaît Van Aarde,<sup>42</sup> la mission des disciples ne commence en réalité qu'en Mt 28.19-20. On peut même s'étonner que la rencontre déterminante entre les femmes et Jésus (28.1-11) ne soit pas prise en compte dans le passage de la 'commission de Jésus' à la 'commission des disciples'. D'autre part, dans un article ultérieur qui reprend et résume ses thèses, Van Aarde parle de la seconde séquence historique comme se rapportant non plus à 'l'église primitive'<sup>43</sup> mais spécifiquement à 'la communauté matthéenne'.<sup>44</sup> Si tel est le cas, il devient alors impossible d'identifier un 'shift' entre les deux lignes narratives à l'intérieur du récit évangélique, car elles courent tout au long de l'Évangile sans que l'une ait pour vocation de remplacer l'autre.

---

Zumstein; Genève: Labor et Fides, 1991) 77-92, le premier niveau concerne la vie de Jésus, et le second est destiné à la communauté matthéenne. Notons que pour Van Aarde, 'the turning of the tide', 21, le second niveau ne concerne pas la communauté matthéenne mais les premiers disciples et l'église primitive.

39 Van Aarde, 'the turning of the tide', 24. La traduction, en français, de l'expression 'turning of the tide' est délicate. Au regard de la résurrection et des événements *postmortem* qui suggèrent une rupture radicale, s'agit-il d'évoquer un 'changement de marée', autrement dit le retour (répété) à un passé connu, le fait de 'renverser la vapeur' ou d'inverser le cours des choses?

40 B. J. Malina, 'Christ and Time: Swiss or Mediterranean?', *The Social World of Jesus and the Gospels* (ed. B. J. Malina; Londres: Routledge, 1996) 179-214.

41 'What is "imagined" is expressed in symbolic language. "Imaginary time" is, by analogy with experience, expressed in "procedure time" '. Van Aarde, 'The Turning of the Tide', 19.

42 Van Aarde, 'The Turning of the Tide', 21.

43 Van Aarde, 'The Turning of the Tide', 21: 'the Jesus era is transposed to the early church era in such a way that two historical worlds are simultaneously taken up as a narrative entity'.

44 A. Van Aarde, 'Jesus' Mission to all of Israel Emplotted in Matthew's Story', *Neotestamentica* 41 (2007) 432: 'there is also a second level that makes this past narrative relevant to the present needs of Matthew's community'.

L'utilisation des concepts de 'temps vécu' et 'temps imaginaire' pose également des problèmes. Comment délimiter un champ approprié de 'projection' de l'un sur l'autre? Quel statut donner à la mort de Jésus (27.45–50) incluse dans le passage choisi par Van Aarde pour utiliser ce modèle: fait-elle partie du temps historique ou du temps imaginaire? Par ailleurs, il donne comme exemple du 'temps procédural' la triple séquence de quatorze générations du premier chapitre de Matthieu, en situant le 'turning of the tide' entre la treizième et la quatorzième génération de l'ultime séquence.<sup>45</sup> En conséquence de quoi, aussi bien le temps de la mission de Jésus (première ligne narrative, treizième génération) que le temps de la mission des disciples (seconde ligne narrative, quatorzième génération) sont concernés par cette projection. Mais est-il pertinent de considérer l'intégralité de ces deux lignes narratives comme appartenant à l'eschatologie apocalyptique?

De fait, la faiblesse de cette approche réside dans le rapport nommé, mais non élucidé qu'entretiennent les deux temps (vécu et imaginaire). La rationalité propre à ce type d'interprétation est de nature symbolique, ou sémiologique pour reprendre les catégories de Louis Panier. Or dans ce cas, 'l'événement s'épuise dans le "sens" qui le relaie'.<sup>46</sup> Même en excluant la question de la mort de Jésus, les sept syntagmes identifiés en Mt 27.51–53 peuvent-ils tous se ramener à des signes désignant la fin d'un ordre culturel, un jugement divin, ou l'avènement d'un monde nouveau?<sup>47</sup>

L'interprétation proposée dans cet article suggère une compréhension de la temporalité matthéenne non en termes de 'couches', mais sur le mode de la fracture paradoxale. Une rupture qui permet à un aboutissement (une mort) de coïncider avec un commencement (une naissance). Si l'on peut dire que la mort de Jésus est 'interprétée' par sa résurrection, il convient avant tout de comprendre que cet événement confère à Jésus le fait d'être, littéralement, le 'premier-né d'entre les morts'.

## 7. Conclusion

Au terme de ce parcours interprétatif, il apparaît pertinent d'aller au-delà d'un dispositif d'explication qui ne serait qu'historique, causal ou sémiologique. Cette démarche justifie *a posteriori* l'hypothèse d'un statut *figural* des grandeurs figuratives, au sens où ces dernières, actualisées lors d'une première lecture, retrouvent un statut de variable leur permettant d'être le lieu d'un nouvel investissement sémantique.<sup>48</sup> Dès lors, l'enchaînement des figures témoigne d'un acte

45 Van Aarde, 'The Turning of the Tide', 24.

46 Panier, 'Récit—discours', 9.

47 Van Aarde, 'Jesus' Mission to all of Israel', 432–6.

48 L. Panier, 'Le statut discursif des figures et l'énonciation', *SémBib* 70 (1993) 13–24.

énonciatif, car il 'met en œuvre la structure même de l'instance d'énonciation'<sup>49</sup> à l'intersection de la quête du sens et de l'exploration des parcours figuratifs. Cette démarche ne consiste pas à débusquer une *intentio auctoris* (autrement inaccessible), mais à faire advenir une signification dans l'articulation même des figures du récit. Par ailleurs, la capacité à assumer la cohérence d'un discours et la détermination du sujet de l'énonciation sont autant d'éléments qui indiquent que les bouleversements spatiaux et temporels évoqués par les événements *post-mortem* figurent, à n'en pas douter, la naissance d'un sujet croyant.

**French abstract:** Comment comprendre les événements apocalyptiques relatés dans l'évangile de Matthieu après la mort de Jésus? La question est traitée en deux étapes, à commencer par un bref rappel de quelques interprétations courantes (historique, causale, et sémiologique). Dans un deuxième temps, les ruptures spatiale et temporelle qui traversent le récit sont mises à jour. Avec l'examen de l'enchaînement des figures est avancée l'hypothèse qu'elles sont l'expression figurative d'un accouchement. Le lieu et le temps de la mort sont aussi ceux d'une naissance, Jésus est littéralement 'le premier-né d'entre les morts'. Finalement, il est suggéré que l'actualisation, par le lecteur, de ce parcours figuratif particulier coïncide avec la naissance d'un sujet croyant.

49 Panier, 'Polysémie des figures et statut figural des grandeurs figuratives', 78.