



HAL
open science

**“ Les versions synoptiques du logion sur le blasphème
contre l’Esprit (Mt 12, 31-32 et //). Approches
bibliques et patristiques ”**

Laurence Mellerin

► **To cite this version:**

Laurence Mellerin. “ Les versions synoptiques du logion sur le blasphème contre l’Esprit (Mt 12, 31-32 et //). Approches bibliques et patristiques ”. Christian-Bernard Amphoux; Jacqueline As-saël. Philologie et Nouveau Testament. Principes de traduction et d’interprétation critique, Presses Universitaires de Provence, pp.217-246, 2018, 9791032001899. hal-01974546

HAL Id: hal-01974546

<https://hal.science/hal-01974546>

Submitted on 3 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Les versions synoptiques du *logion* sur le blasphème contre l'Esprit (Mt 12, 31-32 et //). Approches bibliques et patristiques

Laurence Mellerin
CNRS, Lyon

Introduction

Le *logion* sur le blasphème contre l'Esprit est présent dans les trois évangiles synoptiques (Mc 3, 28-29, Mt 12, 31-32 et Lc 12, 10), sous des formes textuelles qui présentent très peu de variantes¹. En revanche, les versions de chaque évangéliste, tout comme les contextes narratifs, diffèrent. Si le *logion* est inséré, chez Marc et Matthieu, dans l'épisode au cours duquel les pharisiens et les scribes accusent Jésus de chasser les démons au nom de Béezéboul, il figure en revanche chez Luc dans une série d'exhortations à la persévérance ; il est par ailleurs attesté dans des textes apocryphes. Ces variations sont les indices de la transmission indépendante d'une parole de Jésus qui sera maintes fois convoquée, du fait de sa teneur très particulière : l'affirmation qu'un péché qui ne relève pas du pardon existe.

LOGION DU BLASPHEME CONTRE L'ESPRIT					
Segment 1 : tout péché et tout blasphème seront remis aux (fils des) hommes					
	Mc 3, 28		Mt 12, 31a		
1	Ἀμήν	1	Διὰ τοῦτο		
2	λέγω ὑμῖν	2	λέγω ὑμῖν		
3	ὅτι	3			

1 Mis à part pour le temps du verbe « être » et le dernier mot en Mc 3, 29b, la présence dans certains manuscrits de ὑμῖν avant τοῖς ἀνθρώποις en Mt 12, 31a, les apparats critiques du *Nouveau Testament Grec* n'indiquent pas de variantes notables. Voir les apparats de l'édition Nestle-Aland, *ad locum*.

Laurence Mellerin

4	πάντα	4	πᾶσα				
5	ἀφεθήσεται	6	ἀφεθήσεται				
6	τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων	7	(ὕμῖν) τοῖς ἀνθρώποις				
7	τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι	5	ἁμαρτία καὶ βλασφημία				
8	ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν						
Segment 2 : blasphémer contre l'esprit saint ne sera pas remis (1)							
	Mc 3, 29a		Mt 12, 31b		Lc 12, 10b		Mt 12, 32b
1	ὅς δ' ἂν	1	ἢ δὲ	1	τῷ δὲ	1	ὅς δ' ἂν
2	βλασφημῆση	3	βλασφημία	3	βλασφημήσαντι	2	εἶπη
3	εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον	2	τοῦ πνεύματος	2	εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα	3	κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου
4	οὐκ ἔχει ἄφεσιν	4	οὐκ ἀφεθήσεται	4	οὐκ ἀφεθήσεται (D αὐτῷ)	4	οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ
Segment 3 : parler contre le fils de l'homme sera remis							
			Mt 12, 32a		Lc 12, 10a		
		1	καὶ ὅς ἐὰν		καὶ πᾶς ὁς		
		2	εἶπη λόγον		ἐρεῖ λόγον		
		3	κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου		εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου		
		4	ἀφεθήσεται αὐτῷ		ἀφεθήσεται αὐτῷ		
Segment 4 : parler/blasphémer contre l'esprit saint ne sera pas remis (2)							
			Mt 12, 32b		Lc 12, 10b		
		1	ὅς δ' ἂν	1	τῷ δὲ		
		2	εἶπη	3	βλασφημήσαντι		
		3	κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου	2	εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα		
		4	οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ	4	οὐκ ἀφεθήσεται (D αὐτῷ)		

Segment 5 : pour l'éternité				
	Mc 3, 29b	Mt 12, 32c	Lc 12, 10c	
	εἰς τὸν αἰῶνα ἀλλὰ ἔνοχός ἐστίν (ἔσται) αἰωνίου ἁμαρτήματος (ἁμαρτίας, κρίσεως, κολάσεως)	οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.	(D οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι)	

Tableau synoptique des trois versions du logion.

Les constantes des trois versions

Le noyau du *logion* (segment 2) se retrouve dans les trois versions synoptiques avec des formulations très proches. Il comprend trois éléments : l'action de blasphémer ; la cible de cette action, le (Saint) Esprit ; l'idée que ce blasphème ne peut faire l'objet d'une rémission.

L'action de blasphémer est décrite en Mt 12, 31 par une expression nominale, avec un génitif objectif – ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία –, mais toutes les autres formulations sont verbales : Mt 12, 32 (a et b) recourt au verbe εἰπεῖν κατὰ ; Mc 3, 29 et Lc 12, 10b ont βλασφημεῖν εἰς, conjugué au subjonctif aoriste chez Marc – ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ –, au participe chez Luc – τῷ [...] βλασφημήσαντι. Il s'agit d'un verbe peu fréquent dans le texte biblique, suivi, quand il a un objet, tantôt de l'accusatif seul², tantôt de la préposition εἰς³, sans qu'on puisse discerner là une nuance notable de sens.

La cible du blasphème est définie comme le Saint Esprit : l'adjectif ἅγιος est toujours présent – chez Matthieu, son absence en 12, 31b est compensée par sa présence en 12, 32b, qui en est une reprise.

L'idée que ce blasphème ne peut faire l'objet d'une rémission est formulée trois fois au passif avec le verbe ἀφεθήσεται (Mt 12, 31b et 32b ; Lc 12, 10b), une fois avec le substantif ἄφεσις et une négation (Mc 3, 29a).

2 Es 52, 5 : δι' ὑμᾶς διὰ παντός τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

3 Dn 3, 96 : ὅς ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸν κύριον τὸν θεόν, rendu dans la version de Théodotion par ἡ ἂν εἴπη βλασφημίαν κατὰ τοῦ θεοῦ ; verset 8 du livre de Bel (Théodotion) : ἀποθανεῖται Δανιηλ, ὅτι ἐβλασφήμησεν εἰς τὸν Βηλ. On a aussi, en 2 M 8, 4, une occurrence du substantif avec εἰς (περὶ τῶν γενομένων εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ βλασφημιῶν). Dans le Nouveau Testament, on retrouve cette tournure en Ac 6, 11 à propos d'Étienne : αὐτοῦ λαλοῦντος ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν.

Laurence Mellerin

Les autres éléments

D'autres éléments sémantiques s'ajoutent à ce noyau, mais ils ne sont attestés que dans deux des trois versions, Matthieu présentant la forme la plus complète :

- - l'affirmation du pardon de tous les péchés aux « hommes » (Mt 12, 31a) ou aux « fils des hommes » (Mc 3, 28) ;
- - la mention d'un blasphème contre le fils de l'homme (Mt 12, 32a ; Lc 12, 10a), qui, lui, est rémissible ;
- - le caractère éternel de l'irrémissibilité du blasphème contre l'Esprit (Mc 3, 29b ; Mt 12, 32c).

Si l'on compare les versions marcienne et lucanienne, la différence de sens n'est pas mince : le blasphème contre l'Esprit est-il mis en contrepoint de l'ensemble des péchés, ou bien en opposition avec le seul blasphème contre le Fils de l'Homme ? En d'autres termes, ce *logion* a-t-il une dimension christologique ?

Pour rendre compte au plus juste de la teneur de ce texte, à défaut de pouvoir jamais atteindre les *ipsissima verba* du Jésus historique, nous voudrions ici convoquer successivement plusieurs méthodes d'investigation complémentaires : analyse textuelle à la recherche de sources ; examen des contextes d'insertion, des échos intrabibliques ; réflexions théologiques sur les choix des évangélistes. Nous nous demanderons enfin quelle perception les Pères des cinq premiers siècles ont eu de cette élaboration complexe du texte du *logion* : dans quelle mesure en ont-ils eu conscience ? Ont-ils joué des variantes textuelles et contextuelles de ce matériau composite pour affiner ou orienter leur interprétation ?

1. Approches philologiques

Remontée vers les sources

L'hypothèse la plus répandue parmi les chercheurs qui admettent le modèle des deux sources est qu'il y a eu deux versions du *logion*, dont il est délicat d'établir laquelle est la plus ancienne.

La première, attestée chez Marc et chez Matthieu, serait issue de la source narrative originelle de Marc et comporterait d'une part une opposition entre « tous les péchés » et « le blasphème contre l'Esprit » (Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται), d'autre part la mention, reprise à la fin de Mt 12, 32, de la portée eschatologique de l'irrémissibilité (οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι).

La seconde, présente au milieu du texte de Matthieu et seule représentée chez Luc, serait issue de la collection de paroles Q et donnerait à voir une

opposition entre blasphème contre le Fils de l'homme et blasphème contre l'Esprit saint (καὶ ὃς ἐάν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ.)

Ainsi, le texte de Matthieu serait composite⁴, celui de Marc issu exclusivement de la source narrative marcienne, celui de Luc exclusivement de Q. Cette explication est cohérente avec ce que l'on sait par ailleurs de ces deux sources des évangiles, mais elle ne rend pas compte d'un certain nombre de difficultés, énumérées ci-dessous.

1. Un texte hybride, lucanien quant à l'usage du participe et/ou la présence de l'expression λέγειν λόγον, mais avec des composantes matthéennes, figure à plusieurs reprises chez certains Pères, en particulier Épiphane de Salamine⁵. Ce fait peut bien sûr s'expliquer par une contamination tardive des textes – on verra que chez les Pères il est fréquent d'avoir un texte mêlé du *logion* ; mais il peut aussi être la trace d'une source commune. Ce texte est très proche de celui du codex de Bèze pour Lc 12, 10⁶.
2. Les textes de Lc 12, 10b et Mt 12, 32b présentent de fortes similitudes avec le texte de Mc 3, 29a : la formule introductive de Mt 12, 32b, ὃς δ' ἂν ; le segment βλασφημήσαντι εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα de Lc 12, 10b, mis à part l'ordre des termes et la forme participiale. Ce qui proviendrait de Q serait alors la seule portion relative au Fils de l'homme.
3. Le passif ἀφεθήσεται, successivement aux formes affirmative et négative, se retrouve dans toutes les versions et constitue, avec la mention de l'Esprit saint, le noyau du *logion* ; les deux stiques antithétiques se ressemblent. Par ailleurs, les deux sources présumées présentent des similitudes de fond très nettes — opposition entre ce qui peut être remis et ce qui ne peut pas l'être, radicalité de l'affirmation

4 V. Hasler, *Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich ich sage euch"*, Zürich, Stuttgart Gotthelf-Verlag, 1969, p. 27-30, affirme que Matthieu a combiné les versions de Marc et de Q (Mca Qb Qa Mcb).

5 *Ancoratus* 69, 8 (éd. K. Holl, GCS I, Leipzig 1915, p. 86, l. 3) et *Panarion* 74, 6, 8 (éd. K. Holl, J. Dummer, GCS, III, Leipzig 1985, p. 322, l. 6-7) : ὁ δὲ βλασφημῶν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀφεθήσεται (Lc 12, 10b) αὐτῷ (Mt 12, 32b ?) ; *Panarion* 51, 35, 3 (éd. K. Holl, J. Dummer, GCS, II, Leipzig 1980, p. 310, l. 22-24) : τῷ βλασφημοῦντι εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀφεθήσεται (Lc 12, 10b) αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32bc) ; 54, 2, 3 (II, p. 319, l. 7-10) : πᾶσα βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις (Mt 12, 31a), καὶ ὁ λέγων λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ βλασφημοῦντι εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ (Lc 12, 10) ; 54, 2, 6 (II, p. 319, l. 16-18) : ὁ δὲ βλασφημῶν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀφεθήσεται (Lc 12, 10b) αὐτῷ ἐνταῦθα οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι (Mt 12, 32b) ; 69, 56, 6 (III, p. 203, l. 21-23) : ἐάν τις εἴπῃ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ἐάν δὲ τι εἴποι εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὐδὲ ὧδε οὐδὲ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ; 76, 46, 9 (III, p. 400, l. 24-25) : οὐκ ἀφεθήσεται τῷ εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημοῦντι, οὔτε ὧδε οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι.

6 *Bezae Codex Cantabrigiensis*, éd. F. H. Scrivener, Cambridge, Deighton Bell, 1864, réimpr. Pittsburgh, Pickwick, 1978, p. 214 : Καὶ πᾶς ὃς ἂν ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Laurence Mellerin

d'irrémissibilité pour la parole contre l'Esprit Saint — qui peuvent laisser penser qu'elles proviennent d'une tradition commune⁷ ou que la plus ancienne d'entre elles a été reprise par la plus récente.

4. Enfin et surtout, un fait troublant a été largement remarqué : l'expression au pluriel de Mc 3, 28, τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, dans le contexte du pardon de tous les péchés aux fils des hommes, fait curieusement écho à l'expression au singulier, τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου / τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, qu'on rencontre en Mt 12, 32a et Lc 12, 10a dans le contexte spécifique du blasphème contre le Fils de l'homme. Dans le premier cas, les fils des hommes sont les non-destinataires du pardon ; dans le second, le fils de l'homme est celui contre qui le blasphème est dirigé, il y a changement de construction.

Selon C. Colpe⁸, mais l'idée se trouvait déjà chez R. Schippers, il est plausible qu'il y ait derrière les deux expressions un singulier générique en araméen, dans la source prédicative orale des apôtres après la Pentecôte. En effet, en araméen, le terme de *bār-nāšā* peut être aussi bien un singulier qu'un collectif, et donc être rendu en grec par υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου comme par υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.

Plusieurs tentatives de reconstitution d'un texte araméen ont été faites. R. Schippers tente d'en faire une dans laquelle l'expression *bār-nāšā* renverrait à la fois à la personne bénéficiaire du pardon et à celle contre qui le péché est dirigé.

<i>kōl (mān)</i>	<i>dī'gāddē⁹</i>	<i>Bār-nāšā</i>	<i>yišt'beq¹⁰ (lēh)</i>
<i>tout ce qui, quiconque</i>	<i>blasphème, dit une parole contre</i>	<i>le(s) fils de l'homme (sujet ou objet du blasphème)</i>	<i>sera pardonné</i>

Les deux sources (marcienne et Q) seraient issues de ce texte commun, qu'elles interpréteraient de façon différente. Là où la source de Marc lirait : « Tout ce que les hommes blasphèment leur sera pardonné », la source Q comprendrait : « Quiconque blasphèmera contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis. » Cette explication d'une source commune ouvre cependant plus de questions qu'elle n'offre de réponses : le sens de la source araméenne reste ambigu ; rien ne permet bien sûr de savoir laquelle des deux versions est la plus proche de ce que Jésus a voulu dire, ni laquelle est la plus ancienne¹¹ ; surtout, il faudrait

7 C'est la position de R. Schippers, « The Son of Man in Matt. XII, 32 = Lk XII, 10, compared with Mk. III, 28 », *Studia Evangelica* IV, TU, 102, Berlin, 1968, p. 231-235.

8 C. Colpe, « Der Spruch von der Lästerung des Geistes », dans J. Jeremias (dir.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 63-79, ici p. 66.

9 Pa'el, 3^e personne du singulier.

10 De *šēbaq*, verbe exprimant le pardon des péchés dans le Talmud et la littérature rabbinique.

11 Voir sur ces questions les synthèses de R.E Brown, « Les évangiles synoptiques », dans *Que sait-on du Nouveau Testament*, Paris, Bayard, 2000, p. 153-165 ou D. Marguerat, « Le problème synoptique », dans *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004³, p. 11-33.

explorer les motivations qui auraient conduit les deux sources à des lectures et donc des traductions différentes. Or la très grande polysémie de l'expression *bār-nāšā*, si fréquente dans la littérature apocalyptique juive autour de l'époque de Jésus et chez les synoptiques – elle peut désigner aussi bien le Juge eschatologique céleste que l'homme en chemin sur la terre, à la fois maître et serviteur¹² –, rend cette entreprise extrêmement ardue.

Les hypothèses dans le débat sur l'antériorité de la source de Marc ou de celle de Luc

Une correction délibérée de Marc à partir de sa source ?

De nombreux exégètes, en particulier J. Wellhausen¹³, suivi par R. Bultmann¹⁴, pensent qu'à l'origine, on avait en grec une formule au singulier, « fils de l'homme », pour désigner de façon générique l'humanité. Cette expression aurait été modifiée, par le passage au pluriel, dans la version de Marc – au moment de la rédaction finale ? avant ? –, malgré la rareté de l'expression « fils des hommes » au pluriel en ce sens générique¹⁵. J. Wellhausen ajoute un raisonnement *a contrario* : si Marc avait trouvé la version opposant le blasphème contre le Fils de l'homme au blasphème contre l'Esprit, pourquoi aurait-il pris sur lui de corriger, alors que Matthieu et Luc, eux, n'auraient vu aucun obstacle théologique à ce *logion*¹⁶ ? Et même, si jamais cela avait été le cas, il aurait seulement transformé τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου en τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, mais n'aurait pas eu besoin de modifier la construction en passant au datif.

Les motivations de la correction marcienne auraient pu être théologiques – pour éviter la confusion avec le titre messianique de « Fils de l'homme¹⁷ », à qui il ne pouvait être question de pardonner des péchés – ; ou encore stylistiques – G. Dalman et H. Schlier¹⁸, par exemple, ont montré à

12 Le Fils de l'homme est juge : il participe au jugement, assiste Dieu le grand juge, est témoin pendant sa vie terrestre : cf. F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, London, SCM Press, 1967, notamment p. 363, n. 4 : « Dans toute situation sémitique, le juge était (...) toujours juge, défenseur et avocat général à la fois ». Voir aussi C. Colpe, art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, *Theological Dictionary of the New Testament* VIII, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 444 s. et 450.

13 J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, 1904, p. 62 et *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, G. Reimer, 1911 (2^e éd.), p. 66s et 128s.

14 R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 167, p. 540-541.

15 J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, p. 67.

16 *Ibid.*, p. 63.

17 La discussion est vive concernant l'évolution du sens de l'expression de celui d'« homme en général » vers celui de « fils de l'homme » messianique. Ainsi, H. E. Tödt, *Der Menschsohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959, p. 284s et p. 109-112, p. 282-288 conteste sur ce point l'argumentation de Wellhausen.

18 Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig, Hinrichs, 1930², p. 196 et, sur Eph 3, 5, H. Schlier, *Der*

Laurence Mellerin

partir de parallèles dans les LXX que ce pluriel était sans doute une expression liturgique. Dans cette perspective, la version de Luc aurait résulté d'une mauvaise interprétation de l'expression τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου au sens général de « l'homme » dans une version primitive, antérieure donc à celle qu'on lit chez Marc, qu'il se soit agi d'une faute de compréhension ou d'une volonté théologique délibérée.

Pendant, à ce jour, rien ne prouve que Marc ait comporté ce singulier originel. On n'en a trouvé d'attestation dans aucun manuscrit. Par ailleurs, il apparaît improbable, en considérant la position du *logion*, proche de passages où Marc parle du « Fils de l'homme » au sens messianique¹⁹, qu'il ait pris cette initiative : ce serait le seul cas connu de la tradition synoptique où le titre de « Fils de l'homme » aurait été écarté²⁰.

Autre hypothèse : une correction délibérée de Marc à partir de la source de Luc ?

En réaction contre l'opinion majoritaire de la première moitié du xx^e siècle concernant l'antériorité de la version de Marc²¹, de nombreux chercheurs ont défendu l'antériorité de celle de Luc.

On a objecté le caractère obscur de Mc 3, 28-29²², et le fait que ce texte présente certains traits de langue plus récents. Tödt en particulier fait une comparaison entre les usages de βλασφημεῖν et ceux de εἶπεῖν κατά et conclut que βλασφημεῖν aurait difficilement pu se trouver dans des formulations primitives du *logion*²³. Pour lui, une substitution par βλασφημεῖν correspondrait mieux aux usages linguistiques des synoptiques. M. Odeberg écrit quant à lui que Mt 12, 32 avec εἶπεῖν κατά peut seul être originel, parce que seule cette expression pouvait avoir un objet direct²⁴ en araméen. Retenons en tout cas que les conditions linguistiques sont complexes et qu'il est très difficile de trancher... D'autre part, s'ils attestent que le texte de Marc a fait

Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf, Patmos, 1963⁴, p. 149.

19 Dans l'évangile de Marc, l'expression « Fils de l'homme » désigne explicitement Jésus à plusieurs reprises : Mc 2, 10 – « Eh bien ! pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre... » ; Mc 2, 28 – « de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat » ; Mc 8,31 – « il fallait que le Fils de l'homme souffre beaucoup... ».

20 H. E. Tödt, *op. cit.*, p. 111 s.

21 Par ex., G. Dalman, *op. cit.*, p. 209. Voir également G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, coll. « Urban Bücher », 19, 1960⁵, chap. 8, n. 1 et « Enderwartung und Kirche in Matthäusevangelium » dans G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held (éd.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », 1, 1968⁵, p. 31s ; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931, p. 216 s ; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Bd. 2, *Die Synoptiker*, Tübingen, 1957, p. 27.

22 E. Percy, *Die Botschaft Jesus, eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1953, p. 254 ; A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, London, Lutterworth Press, 1964, p. 129.

23 H. E. Tödt, *op. cit.*, p. 285 s.

24 Voir H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba II: Short Grammar of Galilaean Aramaic*, Lund, C.W.K. Gleerup, 1939, § 386.

l'objet d'une rédaction indépendante²⁵, ces traits linguistiques ne prouvent rien quant à l'ancienneté de sa source.

On a aussi noté le caractère inouï de la première affirmation de Marc : l'affirmation du pardon accordé à tous les péchés est tout aussi difficile à admettre que celle du blasphème irrémissible contre l'Esprit ! Cela irait dans le sens d'une erreur d'interprétation de sa part.

On a encore contesté, à partir des travaux de J. Jeremias sur la *ipsissima vox* de Jésus²⁶, l'un des arguments récurrents des partisans de l'antériorité du texte marcier, à savoir la présence du Ἀμὴν introductif comme indice du caractère primitif. Cette formulation solennelle de droit sacré serait plutôt la trace d'une réécriture post-pascale, dans la perspective apocalyptique d'un tribunal de la fin des temps²⁷ à l'encontre des juifs qui ont rejeté Jésus, et de ceux qui, à l'heure où il s'agit de poser un engagement définitif²⁸ par l'adhésion aux paroles des prophètes chrétiens tels qu'on les voit mentionnés dans la *Didachè*, font preuve du même refus. La rédaction de Luc et Matthieu serait alors la plus proche de la sentence apodictique originelle, avec son parallélisme antithétique et son introduction casuistique en ὅς ἐάν suivie d'un futur eschatologique.

Autres témoignages anciens, hors des évangiles synoptiques

Ainsi, aucune des hypothèses émises à partir de ces approches essentiellement philologiques ne permet de tout expliquer dans la complexité de transmission du *logion*. En complément des témoignages des évangiles synoptiques, il convient donc de considérer encore plusieurs documents anciens qui comportent une mention de cette même parole.

Opposition entre tous les péchés et péché contre l'esprit prophétique, dans la Didachè et chez Irénée

En premier lieu figure dans la *Didachè*²⁹ (11, 7) une recension qui paraît plus ancienne que celle des synoptiques : « Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν

25 H. E. Tödt, *op. cit.*, p. 285 s. ; A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1965, p. 100 s. ; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg/Basel/Vienna, Herder, 1977, p. 217.

26 J. Jeremias, « Kennzeichen der ipsissima vox Jesu », dans *Synoptische Studien*, Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, München, Karl Zink, 1954, p. 86-93.

27 Voir H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », 96, 1970, p. 258.

28 Voir en particulier E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament*, NTS, 1, 1954-55, p. 248-260 et, sur la mission, A. Fridrichsen, « Le péché contre le Saint-Esprit », *RHPPhR*, 3 (1923), p. 367-372; H. Thyen, *Studien* ; W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*, Ökumenischer Taschenkommentar 2/1, Gütersloh 1979.

29 *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, éd., trad., annot. W. Rordorf et A. Tuilier, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 248 bis, 1998, dont nous reprenons ci-après la traduction.

Laurence Mellerin

πνεύματι οὐ πειράσσετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται³⁰ ».

Dans l'état actuel de la recherche en effet, on peut dire que ce manuel catéchétique, liturgique et disciplinaire a vraisemblablement été écrit dans la seconde moitié du 1^{er} siècle de notre ère pour des communautés chrétiennes de Syrie ou de Palestine, et que sa rédaction s'est faite sans connaissance de l'évangile de Matthieu dans son état actuel³¹. La sentence, qui n'est ni caractérisée comme parole de Jésus ni explicitée, n'est pas employée dans le cadre du discours pénitentiel, modéré d'ailleurs, mais dans un passage de la partie disciplinaire de la *Didachè* (chapitres 11 - 15) imprégné de la tradition juive, où la critique de l'esprit prophétique est blasphème. Le contexte est marqué par un style impératif (πᾶς, εἰ δὲ τις, εἰάν τις), qui, comme le note W. Rordorf, « rappelle très précisément les usages du droit apodictique et casuistique de l'Ancien Testament³² ». Face aux multiples prophètes itinérants, la méfiance est de mise³³ ; l'auteur donne donc des conseils pour discerner les faux des vrais prophètes, le critère de jugement étant la conformité des actes avec les enseignements : « Tout homme qui parle sous l'inspiration de l'esprit n'est prophète en effet que s'il a les façons de vivre du Seigneur³⁴. » Le jugement sur l'esprit prophétique proprement dit est réservé à Dieu³⁵. Le texte du *logion* est proche de la version de Marc, puisqu'il présente une opposition entre « tous les péchés » et « ce péché » contre l'esprit prophétique. On n'a pas de mention du blasphème – le terme d'ἁμαρτία rappelle celui d'ἁμαρτήματα chez Marc –, ni de la sainteté de l'Esprit, mais le contexte indique clairement la nature du péché. Comme dans les évangiles, il faut user de discernement face à un prédicateur – Jésus, ou le prophète itinérant – ; on peut se tromper sur l'homme qui prêche, mais il faut veiller à ne pas accuser à tort l'Esprit de Dieu manifesté dans les paroles.

La première mention patristique du péché irrémissible est faite dans un contexte semblable de critique des charismes prophétiques : elle se trouve au livre III du traité *Contre les Hérésies*, dans lequel Irénée énumère des comportements sélectifs vis-à-vis de l'Évangile. Outre celui de Marcion, il pointe celui des adversaires de l'Esprit prophétique, qui n'admettent ni l'Évangile de Jean ni les écrits de Paul parce que ces textes font allusion aux charismes prophétiques. De ces adversaires, Irénée écrit :

30 « Par ailleurs, vous n'éprouverez aucun prophète qui parle sous l'inspiration de l'esprit (cf. Ac 5, 3 ; 8, 51), et vous ne le jugerez pas non plus. Car tout péché sera remis, mais ce péché-là ne le sera pas. »

31 Voir les synthèses de l'annexe de W. Rordorf et A. Tuilier, *op. cit.*, p. 231-232, et leurs indications bibliographiques.

32 *Ibid.*, p. 50.

33 *Didachè* 11, 2, 5, 6, 12 ; 12, 1, 5 (*ibid.*, p. 182-188).

34 Οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' εἰάν ἔχη τοὺς τρόπους κυρίου (11, 8, p. 184-186, l. 15-16).

35 Μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν (11, 11, p. 186, l. 24).

Per haec igitur omnia peccantes in spiritum Dei in inremissibile incidunt peccatum, rendu en rétroversion par : Διὰ τούτων οὖν πάντων ἀμαρτάνοντες εἰς τὸ Πνεῦμα τοῦ θεοῦ, εἰς ἀσυγχώρητον ἐμπίπτουσιν ἀμαρτίαν³⁶.

Y a-t-il derrière ce qui apparaît comme une réminiscence ou une reformulation du texte scripturaire, une proximité avec le texte de la *Didachè* ? Le contexte peut le laisser penser, mais rien ne peut être affirmé. On ne retrouve en tout cas plus trace ensuite de cette interprétation du *logion* comme condamnation de la critique de l'esprit prophétique.

Le témoignage des Apocryphes et du Diatessaron

Deux textes présentent une version proche de celle de Marc.

L'idée d'un blasphème irrémissible contre le Saint Esprit se trouve dans un texte gnostique, *l'Apocryphon Iohannis*, sans doute composé avant 185 car il semble avoir servi de source à Irénée³⁷. Y figure une sentence à propos de ceux qui auront rejeté la gnose sans s'en repentir :

Leurs âmes « seront mises en réserve pour le jour de leurs châtiments, (car) quiconque aura blasphémé contre l'Esprit saint devra expier dans un châtiment éternel³⁸ ».

Vers 175-180, le *Diatessaron* de Tatien aurait, d'après le *Commentaire* d'Éphrem, un texte proche de la version de Marc – on ne sait si le terme de blasphème, qui n'apparaît que dans le commentaire d'Éphrem après une citation de Mt 12, 32, était présent chez Tatien : « Il ne lui sera remis ni ici ni là (Mc/Mt) [...] Il sera débiteur d'un péché éternel (Mc 3, 29)³⁹ ».

Par ailleurs, notre texte est clairement mis dans la bouche de Jésus au sein de la collection de *logia* de *l'Évangile de Thomas*. Malgré sa coloration gnostique, ce texte, dont la rédaction est sans doute à situer dans la première moitié du I^{er} siècle, « attest[e] d'un stade vraisemblablement très ancien de la tradition des *logia* de Jésus⁴⁰ ». Nous ne disposons cependant que d'une version copte d'un texte sans doute primitivement rédigé en grec⁴¹ :

36 Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* III, 11, 9 (éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 211, 2002², p. 172-173) : « Par tout cela donc, ces gens pèchent contre l'Esprit de Dieu et tombent de ce fait dans un péché irrémissible. »

37 Voir Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* I, 29 (éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 263, 1979) : p. 301, n. 2.

38 *Livre des Secrets de Jean 72*, dans M. Tardieu (éd.), *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, Cerf, « Sources gnostique et manichéennes », 1, 1984, p. 155 et commentaire p. 334. Le texte copte du *Codex de Berlin* a été publié par W. C. Till, *TU*, 60, Berlin, 1955, les versions des papyrus du Caire par M. Krause en 1962.

39 Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron* 10, 4-6 (éd. L. Leloir, Paris, Cerf, Coll. « Sources chrétiennes », 121, 1966, p. 184-186).

40 C. Gianotto, Introduction à *l'Évangile de Thomas* dans F. Bovon, P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Cerf, 1997, p. 29.

41 La forme grecque du texte était connue avant la découverte du texte copte à Nag Hammadi en 1945, mais ce texte copte serait plus ancien que les versions grecques conservées. Cf. J.-E. Menard, *L'Évangile selon Thomas*, Leyde, Brill, coll. « Nag Hammadi Studies », 5, 1975 ; H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, t.II : *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard, 1978.

Laurence Mellerin

Jésus a dit :

« Celui qui a blasphémé (litt. « dit un blasphème ») contre le Père, on lui pardonnera (litt. « ils pardonneront⁴² »), et celui qui a blasphémé contre le Fils, on lui pardonnera ; mais celui qui a blasphémé contre l'Esprit saint (litt. « pur »), on ne lui pardonnera point, ni sur la terre ni au ciel⁴³ ».

Il s'agit en copte d'une phrase adverbiale qui a la forme d'une sentence de droit divin. Elle diffère des synoptiques par deux points importants : la mention du blasphème contre le Père et le Fils, et non plus contre le fils de l'homme, ce qui constitue sans doute une interprétation gnostique *a posteriori*⁴⁴ ; et l'expression « ni sur la terre ni au ciel », qui rend l'opposition entre vie présente et vie future de manière plus imagée.

Signalons enfin la version conservée des *Questions de Barthélémy*, texte apocryphe probablement plus tardif puisqu'il aurait été composé, sans doute en Égypte, entre le II^e et le VI^e siècle⁴⁵, se termine par une adjonction de trois questions à propos du péché, dont les deux premières reprennent le *logion*.

1. *Barthélémy lui demanda* : « Révèle-nous, Seigneur, quel est le péché le plus grave de tous ? » 2. *Jésus lui répondit* : « En vérité, je te le dis : le plus grave de tous les péchés, c'est l'hypocrisie et la calomnie. Car c'est à cause d'eux que le prophète chantant les psaumes a dit : 'les impies ne se relèveront pas lors du jugement, ni les pécheurs lors du conseil des justes' (Ps 1, 4), ni les impies lors du jugement de mon Père. **En vérité, en vérité, je vous le dis : tout péché sera pardonné à tout homme, mais le péché contre le Saint-Esprit ne sera pas pardonné** (ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶσα ἁμαρτία ἀφεθήσεται παντὶ ἀνθρώπῳ, ἡ δὲ ἁμαρτία ἡ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἀφεθήσεται). » 3. *Barthélémy lui demanda* : « Qu'est-ce que le péché contre le Saint-Esprit ? (Τί ἐστὶν ἡ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἁμαρτία ;) » 4. *Jésus lui répondit* : « Quiconque a proféré une parole contre tout homme qui s'est mis au service de mon Père saint a blasphémé contre l'Esprit Saint. Car tout homme qui sert Dieu avec vénération est digne de l'Esprit saint, mais il ne sera pas pardonné à celui qui dit contre cet homme quelque chose de mal (Πᾶς ὃς ἐὰν θεοσπίση <εἰς> πάντα ἀνθρώπον δουλεύσαντα τῷ πατρὶ μου τῷ ἁγίῳ ἐβλασφήμησεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ὅτι πᾶς ἀνθρώπος ὁ δουλεύων τῷ θεῷ σεβασμίως, ἄξιος

42 Comme l'indiquent É. Gillibert, P. Bourgeois, Y. Haas (éd.), *Évangile selon Thomas*, Marseille, Metanoia, 1979, p. 271, n. 1, le passif copte est le plus souvent rendu, comme dans ce verset, par la 3^e personne du pluriel de l'actif, avec, pour sujet, un « ils » indéterminé.

43 Texte copte : A. Guillaumont et alii (éds.), *L'Évangile selon Saint Thomas*, Leyde, Brill, 1959, *logion* 44, p. 24-26, l. 28 s. Traduction de C. Gianotto dans F. Bovon, P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Cerf, 1997, p. 42.

44 Selon l'*Évangile de Thomas*, le Père et le Fils, images de la lumière, sont égaux, et le blasphème contre eux représenterait un refus sur le plan doctrinal du système gnostique. Mais celui qui ne reconnaissant pas en lui l'étincelle cachée du Saint Esprit, l'outragerait, se condamnerait, s'opposant en son être intérieur au gnosticisme. Précisons qu'il ne s'agit pas ici d'un exposé trinitaire, l'Esprit Saint étant lumière intérieure et non personne divine. Cf. M. Fieger, *Das Thomasevangelium, Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster, Aschendorff, 1991.

45 Voir l'introduction de J.-D. Kaestli dans F. Bovon, P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Cerf, 1997, p. 263 et sa conclusion dans *L'évangile de Barthélémy d'après deux écrits apocryphes*, Turnhout, Brepols, 1993, p. 94.

ἔστιν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καὶ οὐ συγχωρηθήσεται τῷ λέγοντι εἰς αὐτόν τι πονηρόν)⁴⁶ ».

Cette fois, c'est explicitement une parole de Jésus, dont Jésus fait lui-même l'exégèse. La recension du *logion* comporte l'opposition marcienne, avec la formule introductive, l'insistance sur « tout », mais sans mention du blasphème, puisqu'on a le terme ἀμαρτία. Ce texte a visiblement été influencé par les sources évangéliques ou les évangiles ; notons que même s'il n'y est pas question d'esprit prophétique, il s'agit comme dans la *Didachè* de calomnies à l'égard d'hommes qui servent Dieu.

Voilà donc les seules indications que peuvent nous fournir les textes non canoniques. Nous pouvons remarquer que toutes nos sources comportent le noyau des trois éléments centraux (péché ou blasphème ; contre l'Esprit ; irrémédiableté) sans la mention au pluriel ou au singulier du/des fils d'homme ; par ailleurs le recours au *logion* isolé de tout contexte narratif constitue un indice de plus de sa transmission autonome.

2. Approches contextuelles

Puisque les variations de la lettre du *logion* résistent à l'interprétation, il paraît indispensable d'examiner maintenant le cadre de son énonciation dans les récits évangéliques, en lien avec de possibles correspondances vétérotestamentaires ; car les contextes de son insertion nous éclairent sur la portée que lui donnaient les rédacteurs des évangiles.

Réponse à l'accusation de chasser les démons par Bézébub (Mc 3, 22-27 ; Mt 12, 22-29 ; Lc 11, 14-21)

Chez Marc et Matthieu, Jésus prononce cette parole pour répondre aux pharisiens ou aux scribes, dont l'hostilité va croissante (Mt 12, 14 ; Mc 3, 6) et qui l'accusent de chasser les démons par Bézébub, leur prince. Cet épisode est également rapporté par Luc, au chapitre 11, 14-21, sans connexion directe avec le *logion* mais le précédant de peu.

Le *logion* trouve sa place dans un enchaînement d'éléments narratifs, plus complet chez Matthieu et Luc que chez Marc.

Le premier est un acte concret : l'expulsion des démons, explicite chez Matthieu (12, 22) et Luc (11, 14), non rappelée chez Marc mais présente en 3, 10-11. La réalité de la guérison opérée est incontestable pour ceux qui

⁴⁶ *Questions de Barthélémy* 5, 1-4. Texte grec : G.N. Bonwetsch, « Die apokryphen Fragen des Bartholomäus », *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Philol.-hist. Kl.* (1897), p. 9-29. Traduction française J.-D. Kaestli, dans F. Bovon, P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Cerf, 1997, p. 294. Pour les textes grecs et latins, outre l'édition signalée plus haut, on se reportera à ces deux ouvrages : A. Wilmart, E. Tisserant, « Fragments grecs et latins de l'évangile de Barthélémy », *Revue Biblique*, 10, 1913, p. 161-190, p. 321-368 ; V. Moricca, « Un Nuovo Testo del Vangelo di Bartolomeo », *Revue Biblique*, NS 18 = 30, 1921, p. 481-516, et NS 19 = 31, 1922, p. 20-30.

Laurence Mellerin

viennent d'en être témoins oculaires : une partie d'entre eux manifeste son étonnement, voire son admiration (Mt 12, 23 ; Lc 11, 14), ce qui les oriente vers l'adhésion à ce que Jésus lui-même (Mt 12, 8), tout comme le rédacteur de l'évangile de Matthieu (citation d'Is 42, 1-4 en Mt 12, 18), avait suggéré : son identification avec une figure messianique.

Les adversaires de Jésus – à l'origine, ils étaient sans doute caractérisés comme *τινέες*, formulation qui figure encore en Lc 11, 15 ; la controverse avec les « Pharisiens » chez Matthieu et les « scribes » chez Marc aurait été intégrée ultérieurement – comprennent le danger et passent à l'attaque en accusant (Mt 12, 24 ; Lc 11, 15 ; Mc 3, 22). Cette réaction, alors même que Jésus vient de réaliser un exorcisme, paraît spécialement mal venue⁴⁷.

La réponse argumentée de Jésus est complexe, on peut la décomposer ainsi :

- Une proposition générale – un royaume divisé contre lui-même est faible –, appliquée au cas particulier de celui de Satan (Mt 12, 25-26 ; Lc 11, 17-18 ; Mc 3, 23-26) ;
- Un raisonnement déductif, elliptique, en quatre temps :
 - [Moi, Jésus, j'expulse les démons. Or les exorcistes juifs les expulsent aussi.]
 - Si je les expulse par Béalzébul, alors, pour garder la cohérence avec la proposition précédemment énoncée, il faudrait que les exorcistes juifs fassent de même (Mt 12, 27 ; Lc 11, 19).
 - [Or les exorcistes juifs chassent les démons par l'Esprit de Dieu].
 - [Donc il faut que moi, Jésus, je fasse de même⁴⁸].
- Une conséquence logique : « le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (Mt 12, 28, Lc 11, 20) ». Par cette parole, sans doute ajoutée tardivement car elle est absente de la version de Marc⁴⁹, Jésus manifeste clairement à la foule, qui s'interroge sur son identité messianique, la conscience qu'il a de la portée eschatologique de ses actes.

Ce raisonnement est repris de façon imagée par le *logion* du fort ligoté (Mt 12, 29 ; Lc 11, 21-22 ; Mc 3, 27) : comme ce n'est pas Satan qui lutte contre lui-même, mais plus fort que lui, Satan a perdu. L'impossibilité de la division au sein d'un royaume est alors appliquée non plus à Satan mais à Dieu : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dissipe (Mt 12, 30 ;

47 Selon R. Bultmann, *op. cit.*, p. 70, les adversaires ont plutôt « fait dériver l'ensemble des *δυνάμεις* (miracles) de Jésus de son pacte avec le Diable. L'apologétique a adapté cette affirmation *générale* en la spécifiant », parce qu'il était plus facile de montrer la contradiction des adversaires sur cet exemple précis.

48 Notons que cette étape du raisonnement est restituée dans l'*Évangile de Barnabé* 69 (180) : « Et si vos fils chassent Satan par l'écriture que leur donna le prophète Salomon, ils témoignent que je chasse Satan par la vertu de Dieu (L. Cirillo, M. Frémaux (éd.), *Évangile de Barnabé, recherches sur la composition et l'origine, texte et traduction*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 351). »

49 Selon G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1968, p. 99-104, Marc aurait consciemment écarté ce passage parce que l'annonce ouverte du royaume présent aurait contredit la théorie du secret.

Lc 11, 23⁵⁰) ». C'est ici qu'intervient notre *logion*, mais deux autres sentences viennent encore prolonger le raisonnement chez Matthieu : les actes, comme les paroles, manifestent les dispositions du cœur ; on reconnaît l'arbre à son fruit (Mt 12, 33). En particulier, le blasphème est signe de l'incrédulité et mène donc à la condamnation (Mt 12, 36-37). Suit alors immédiatement chez Matthieu (Mt 12, 38-42), un épisode également présent en Lc 11, 16.29-32 et Mc 8, 11-12 : la demande de signes de la part des Pharisiens, que Jésus rejette comme nouvelle marque d'incroyance, de méconnaissance de la puissance eschatologique qui se révèle et de la résurrection à venir.

Le *logion* sur le blasphème contre l'esprit joue donc un rôle de pivot : Jésus est accusé de faire de bonnes choses par une puissance mauvaise ; il répond qu'il ne peut faire de bonnes choses que par une puissance bonne, et montre à ses adversaires que leur accusation se retourne contre eux : s'ils émettent de telles hypothèses et se montrent si agressifs, c'est qu'eux agissent par une puissance mauvaise, et il souligne encore la gravité du péché de parole dans ce contexte.

Cette séquence narrative, qui manifeste des refus successifs de reconnaître l'Esprit de Dieu agissant en Jésus, présente, comme l'a bien montré E. Lövestam⁵¹, de nombreuses similitudes avec l'endurcissement du cœur dont témoigne le peuple d'Israël au désert face à Moïse.

Les signes et les prodiges accomplis par ce premier prophète de la révélation eschatologique ne suffisent pas à convertir Israël ; de même, l'accusation de chasser les démons par Béalzéboul s'accompagne d'une demande de miracles, d'une mise à l'épreuve de Dieu pour qu'il manifeste la qualité de prophète de Jésus. On peut considérer Mt 12, 28 et Lc 11, 20 comme les phrases-clefs de l'épisode : « si c'est par l'Esprit (Mt)/ le doigt (Lc) de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous – εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἅρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ⁵² ». La présence de l'expression « doigt de Dieu » chez Luc fait vraisemblablement allusion à Ex 8, 15, seule autre occurrence de l'expression

50 Marc quant à lui lie directement le *logion* à l'image du fort ligoté, et fait en 3, 30 la soudure rédactionnelle : « C'est qu'ils disaient : 'Il est possédé d'un esprit impur'. »

51 E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3, 28f par Mt 12, 31f, Lk 12, 10*, Lund, Scripta Minora (Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis), 1968.

52 En complément de l'esprit comme *ruah*, « souffle » qui agit à distance, on rencontre dans l'Ancien Testament la métaphorique du « doigt », de la « main » de Dieu, notamment en Is 63, 10-14, pour exprimer une activité concrète de Dieu, qui opère des miracles par exemple. Il en est vraisemblablement de même dans notre *logion*. En faveur du caractère primitif du « doigt », voir T.W. Manson, *The Teaching of Jesus*, p. 82 s. ; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1966³, p. 297-300, qui dessine une histoire de la tradition allant de Lc 11,20, où les exorcismes sont l'action propre de Dieu, à Mc 3,22-30, où l'esprit est la possession de Jésus, en passant par Mt 12,28, où l'action de Dieu se fait par l'esprit, conçu comme une fonction et qui s'empare parfois de l'homme. En faveur du caractère primitif de « l'esprit », voir R. G. Hamerton-Kelly, « A Note on Matthew xii. 28 Par. Luke XI. 20 », *New Testament Studies*, 11, 1965, p. 167-169 ; J. A. Yates, « Luke's pneumatology and Luke 11, 20 », *Studia Evangelica II, Texte und Untersuchungen*, 87, 1964, p. 295-299.

Laurence Mellerin

dans la LXX : Moïse et Aaron accomplissent des prodiges devant Pharaon, et les magiciens incapables de les reproduire s'écrient : Δάκτυλος θεοῦ ἐστὶν τοῦτο, tandis que Pharaon s'enfonce dans ce même endurcissement que Jésus déplore chez les Pharisiens en Mc 3, 5. Par ailleurs, les formules βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἶπεν κατὰ font écho à toute une thématique de la parole outrageante contre Dieu présente dans la LXX. En particulier, une expression d'Is 63, 10, qui s'applique au peuple du désert, paraît très proche de notre *logion* : αὐτοὶ δὲ ἠπειθήσαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ, « mais eux se rebellèrent, ils affligèrent son Esprit saint ». Elle trouve son parallèle dans l'épisode des eaux de Meriba repris en Ps 94, 33. Étienne y fait probablement allusion en rapprochant dans son discours d'Ac 7 deux attitudes de « résistance à l'Esprit Saint » : celle du peuple à la nuque raide face à Moïse, celle des juifs hostiles aux chrétiens. Comme Jésus, Moïse était puissant en paroles et en œuvres (Ac 7, 22), envoyé pour être chef et rédempteur ; comme lui, il opérerait signes et prodiges et fut renié. Le contexte du *logion* dans la *Didachè* est similaire : l'attaque contre l'esprit prophétique à l'œuvre dans la proclamation du kérygme par les premières communautés missionnaires. La même adhésion inconditionnelle est demandée aux signes accomplis par l'Esprit, les δυνάμεις, manifestations de puissance inconnues jusqu'alors et devant lesquelles la foule ne peut que s'exclamer : οὕτως οὐδέποτε εἶδαμεν (Mc 2, 12).

L'Esprit de Dieu dans ces contextes est la puissance salvifique de Dieu dans son activité eschatologique, une force agissante en train d'accomplir le salut des hommes, et dont la reconnaissance fonde la possibilité du pardon des péchés.

Le contexte du *logion* spécifique à Luc

Le contexte de Luc, qui n'est certainement pas primitif, nous donne un éclairage complémentaire. Alors que la fin du chapitre 11 est consacrée aux malédictions contre l'hypocrisie des Pharisiens et des légistes, qui occupent chez Matthieu le chapitre 23, le chapitre 12 où se trouve le *logion* est une série d'exhortations à la persévérance dans la foi dans un contexte de persécutions à venir, directement adressée aux disciples.

L'insertion du *logion* ici semble obéir d'abord à des raisons stylistiques : le verset 8, par le terme de « fils de l'homme », fournit une première cheville sémantique avec le *logion* ; le verset 11 en comporte une autre, avec le terme d'« Esprit saint ». Les deux *logia* qui se succèdent (*logion* 1 = 8-9, *logion* 2 = 10) sont formulés de façon parallèle :

- v.8 : πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἑμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,
καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσῃ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.
v.9 : ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων
ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.
v.10a : καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ ·

v.10b : τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

Dans la première moitié de chacun des *logia*, on a une proposition relative de sens conditionnel⁵³ ; dans la seconde moitié, un participe de sens conditionnel. Il est remarquable que le *logion* ne comporte qu'ici la formule πᾶς ὅς, et ne présente qu'ici un participe conditionnel. Cela montre une adaptation linguistique au contexte et va dans le sens de la postérité de la version lucanienne.

Du point de vue du sens, l'insertion du *logion* demeure problématique. Le verset 9 affirme : « celui qui me renie à la face des hommes sera renié à la face des anges de Dieu », le verset 10a enchaîne : « quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera remis ». Faut-il, pour éviter la contradiction, revenir à une interprétation de « fils de l'homme » comme terme générique désignant l'homme ? Luc veut-il insister sur le deuxième stique du *logion*, et ne citerait-il le premier que par fidélité à sa source ? Ou bien encore les deux versets ont-ils des destinataires différents : le verset 9 les apôtres qui connaissent Jésus comme possesseur de l'Esprit et Messie, le verset 10a ceux qui ne le connaissent que dans son abaissement humain ?

Une étude des autres emplois du verbe (ἀπ)ἀρνέσθαι chez Luc nous donne sans doute une clef d'explication. Il se retrouve en trois contextes : à propos du reniement de Pierre⁵⁴ ; à propos des juifs face à Jésus devant Pilate, dans le discours du même Pierre (Ac 3, 13-14) ; à propos du peuple d'Israël au désert, dans le discours d'Étienne (Ac 7, 35). Dans le cas de Pierre, il ne s'agit pas d'un reniement fondamental provenant de l'endurcissement intérieur : Pierre montre ensuite par son repentir qu'il est toujours disciple de Jésus⁵⁵. De même, dans le cas des juifs, leur ignorance (ἄγνοια) est soulignée, elle peut leur servir d'excuse (Ac 3, 17). Dans le discours d'Étienne en revanche, il s'agit comme on l'a vu de la résistance à l'Esprit Saint agissant en Moïse comme en Jésus. Ainsi, ce terme ἀρνέσθαι peut valoir à la fois pour une parole de reniement contre Jésus sans conséquence eschatologique et pour une parole de reniement contre l'Esprit manifestant l'endurcissement du cœur. D'où peut-être la nécessité pour Luc de préciser sa pensée avec le *logion*, et cette fois il nous faut prêter attention aux verbes employés : « dire une parole » contre le Fils de l'homme pourrait s'apparenter au premier cas, « blasphémer » contre l'Esprit au second.

La suite du texte met en scène l'Esprit Saint comme puissance active et distincte du Fils de l'homme, dans une perspective post-pascale (Lc 12, 11-12). Ici encore, notre *logion* joue donc un rôle de charnière, qu'il est sans doute plus facile de comprendre, dans ce contexte lucanien non primitif, avec une périodisation de l'histoire du salut : la contestation du pouvoir du Fils de

53 La différence entre le subjonctif aoriste avec ἄν et l'indicatif futur sans ἄν est souvent effacée, voir par ex. B. Botte, *Grammaire Grecque du Nouveau Testament*, Paris, de Gigord, 1933, p. 56.

54 Lc 22, 34.57.61.

55 Lc 22, 62.

Laurence Mellerin

l'homme par les juifs, pendant la période terrestre de la vie de Jésus, serait pardonnable, mais le refus de la prédication inspirée après la Pentecôte ne le serait plus. Le temps de l'Esprit est celui de la révélation sans équivoque, qui contraint à l'adhésion : l'attitude par rapport aux messagers du Christ a des conséquences définitives⁵⁶. Les disciples auront à témoigner à nouveau, après la fin de la vie terrestre de Jésus, auprès des juifs qui l'ont mis à l'épreuve quand il chassait les démons ; mais cette fois leur prise de position mènera à un jugement irrévocable⁵⁷.

Les présupposés théologiques, explications des variantes textuelles ?

On voit par ces études contextuelles à quel point les options théologiques et la culture scripturaire des rédacteurs des évangiles peuvent infléchir le sens du *logion*, sans parler des prismes comparables chez les lecteurs postérieurs.

Ainsi, l'approche périodisée prend sens chez Luc parce que, dans ce contexte, Jésus s'adresse aux disciples et non à ses adversaires : son discours n'a pas pour fonction de menacer les interlocuteurs, mais doit leur donner conscience de la valeur de leur mission, de son impact eschatologique. Il ne convient pas pour autant de l'appliquer de façon plus générale au *logion*. En effet, l'évangile de Matthieu atteste à maintes reprises la possibilité d'une décision éthique irrévocable dès la vie terrestre de Jésus⁵⁸. Et on a vu par ailleurs que le *logion* pouvait dissocier, sans division temporelle, le Fils de l'homme *considéré comme homme*, qui peut susciter du scandale et de la résistance dans une situation missionnaire, et la présence agissante en lui de l'Esprit de Dieu, dans ses paroles, ses actes, ses miracles⁵⁹.

En arrière-plan, on retrouve un autre débat : pour les synoptiques, l'idée que Jésus détient en plénitude l'Esprit Saint de par son baptême est-elle primitive, comme semble le montrer l'évangile de Marc, ou bien au contraire secondaire, comme le pense par exemple M. Goguel⁶⁰ ? Dans l'hypothèse d'une antériorité de la source lucanienne, Marc ne pouvait reprendre le *logion* tel quel parce que, pour lui, Jésus, comme Messie, Fils de l'homme, possédait déjà l'Esprit de Dieu dans toute sa puissance, et qu'il aurait donc été impensable de pardonner un blasphème contre lui. Ce faisant, corrigeant le singulier par le pluriel « les fils des hommes », mais conservant l'expression araméïsante, il aurait trahi sa source⁶¹.

56 Voir H. E. Tödt, *op. cit.*, p.110-112 ; A. Fridrichsen, *op. cit.*, p. 367 s.

57 Voir par exemple W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, coll. « Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament », 3, 1971, p. 255 ; K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, coll. « Neues Göttinger Bibelwerk », 3, 1975, p. 158.

58 Voir par exemple Mt 7, 21-23, 10,14 ; 11, 20-24 ou encore 21, 31.

59 Voir G. Dalman, *op. cit.*, p. 209.

60 M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, Paris, Payot, 1928, p. 194.

61 Cf. H. E. Tödt, *op. cit.*, p. 111 ; H. Thyen, *op. cit.*, p. 259 ; W. Schmithals, *op. cit.*, p. 225. C'est la conclusion qu'adopte I. Goldhahn-Müller, *Die Grenze der Gemeinde, Studien zum Problem der*

Peut-on revenir à une unité de sens entre les trois versions synoptiques ?

Cet examen de la complexité des paramètres à prendre en compte ne doit cependant pas nous faire perdre de vue l'unité de sens fondamentale entre les synoptiques.

Lorsque Jésus qualifie le blasphème contre l'esprit d'irrémissible, par une expression sans appel au futur de l'indicatif, il s'adresse à ses contemporains qui l'accusent directement ; mais, de façon plus universelle, il met en garde contre le refus de reconnaître la présence salvifique de Dieu à l'œuvre. Dès lors, le blasphème contre l'Esprit saint n'est pas un péché ponctuel de parole, mais un endurcissement durable du cœur, résistance spécifique à l'Esprit de Dieu qui était déjà un réalité de l'Exode, mais qui ne devient irrémissible que dans le cadre de la seconde alliance. Ce *logion* n'est en réalité pas isolé dans l'Évangile, il manifeste les critères irrévocables du tribunal eschatologique.

Les études qui précèdent nous invitent à atténuer l'importance d'une distinction entre blasphème contre le Fils de l'homme et totalité des péchés face à l'unique blasphème contre l'Esprit. L'enjeu du *logion* est de pointer les conséquences eschatologiques de la reconnaissance en Jésus de l'Esprit de Dieu agissant pour le salut. Dans le contexte spécifique de la présence physique de Jésus accomplissant des actes de guérison, il était nécessaire de penser la dichotomie Fils de l'Homme / Esprit Saint ; mais cette nécessité s'estompe dans le contexte post-pascal qui est celui de la rédaction des évangiles et qui sera celui de la lecture patristique. De plus, en revenant à la version de Marc, on peut noter qu'il distingue, la formulation est importante, « tous les péchés et les blasphèmes » du blasphème contre l'Esprit Saint. Or les blasphèmes, dans la pensée hébraïque en général, et le radical $\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu$ - dans la LXX en particulier, ont toujours un rapport avec Dieu, qu'il soit direct ou indirect. Ainsi, Marc n'oppose pas des péchés contre les hommes et un péché contre l'Esprit Saint, mais il souligne bien, de façon paradoxale, que même les péchés les plus graves commis contre Dieu seront pardonnés. En ce sens, si le Fils de l'homme de Matthieu et Luc désigne bien le Christ, on a dans les deux versions une même opposition entre des blasphèmes contre la divinité et un autre, très spécifique, contre l'Esprit Saint. La simple coordination par $\kappa\alpha\iota$ des deux versions du *logion* chez Matthieu donne une impression de gradation : parmi tous les péchés, il y en a un également remarquable par sa gravité, le blasphème contre le Fils de l'homme, mais il se trouve relever aussi du pardon général.

Il nous reste désormais à examiner si les Pères ont eu conscience des variations de sens du *logion* d'un évangéliste à l'autre, ou s'ils ont privilégié ce possible unanimité qui se recentre sur son noyau.

Zweiten Busse im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, au terme de sa synthèse sur les recherches concernant le *logion*, p. 41-45.

Laurence Mellerin

3. Les citations patristiques du *logion*

On peut relever environ 300 citations ou allusions au *logion* dans le corpus patristique des cinq premiers siècles⁶². La grande majorité de ces références apparaît sans surprise au IV^e siècle et principalement dans deux contextes : celui des controverses pneumatologiques, où le *logion* est employé pour attester de la distinction entre le Fils et l'Esprit, et de la dignité de l'Esprit Saint comme personne divine – la première occurrence de ce type figure chez Origène, dans le *Traité des Principes* ; celui de la discipline pénitentielle, où il est employé chez les rigoristes pour justifier l'exclusion de certains péchés de la pénitence post-baptismale – la première occurrence en ce sens figure sans doute chez Novatien⁶³. Les enseignements à tirer de ces citations patristiques quant à l'interprétation du *logion* sont multiples, mais ce n'est pas ici le lieu de les examiner ; nous voudrions n'interroger ce corpus que sous l'angle du rapport patristique aux différences entre les synoptiques, qu'elles soient textuelles ou contextuelles.

Les Pères ont-ils conscience d'une variété des formes textuelles ?

Sous-représentation de Marc et de Luc

Sans surprise, puisqu'il s'agit d'un phénomène général bien connu chez les Pères, le texte de Marc n'est que peu représenté. Si ce fait peut s'expliquer dans le cadre des controverses pneumatologiques, dans la mesure où les interprétations trinitaires insistant sur la distinction Fils de l'homme / Esprit Saint rendent le texte de Matthieu ou de Luc plus adéquat à l'argumentation, il n'a rien d'une évidence en revanche dans le cadre de la discipline pénitentielle, où il s'agit de fixer la frontière entre le rémissible et l'irrémissible.

Les usages spécifiques de Marc peuvent être rapidement listés. Outre le texte du *Diatessaron*, déjà évoqué, et la distinction entre tous les péchés et le péché irrémissible pointée dans la *Didachè*, qui pourraient s'apparenter au texte marcién, il convient de souligner le recours très systématique de Cyprien au texte de Marc. Dans une rubrique pénitentielle (*Non posse in ecclesia remitti ei qui in deum deliquerit*) du florilège *Ad Quirinum*, on trouve explicitement Mc 3, 28-29, sans la formule introductive, à côté de Mt 12, 32⁶⁴. Les autres citations présentes dans la correspondance de l'évêque proviennent aussi de

62 Voir notamment les références listées sur <http://www.bibindex.org>, à compléter par des recherches de séquences textuelles dans le LLT-A et le TLG.

63 Cf. Jérôme, *Ep. XLII ad Marcellam de blasphemia in Spiritum Sanctum inremissibili* (éd. J. Labourt, *Lettres* t. 2, Paris, Cerf, 1951, p. 90, l. 12).

64 *Testimonia ad Quirinum* 3, 28 (éd. R. Weber, *CCL*, 3, 1972, p. 122-123) : *In euangelio cata Mattheum : Qui dixerit uerbum aduersus filium hominis remittetur illi : Qui autem dixerit aduersus Spiritum sanctum non remittetur illi neque in isto saeculo neque in futuro. Cata Marcum : Omnia peccata remittentur filiis hominum et blasphemiae. Qui autem blasphemauerit Spiritum sanctum non habet remissam, sed reus erit aeterni peccati.*

Marc. On lit ainsi dans la *Lettre 16*, au sujet des prêtres qui ont outrepassé leurs droits en admettant des *lapsi* à la communion sans délai ni pénitence :

et iterum dixerit : omnia peccata remittentur filiis hominum et blasphemiae. Qui autem blasphemauerit in spiritum sanctum, non habet remissam, sed reus est aeterni peccati⁶⁵.

Et ce alors même que la citation qui précède provient de Mt (10, 32-33). Dans la *Lettre 73* à Jubaianus, traitant du baptême des hérétiques, Cyprien écrit :

Execranda ac detestanda res a quibusdam prorsus adseritur, ut is qui eum si qui in Spiritum Sanctum blasphemauerit **reum futurum peccati aeterni** comminatur, idem in patrem Deum blasphemus salutari baptismo sanctificare dicatur⁶⁶.

Les préoccupations de Cyprien sont pastorales, et non pneumatologiques, il n'a besoin que des segments 1 et 2 du *logion*.

On trouve aussi Marc derrière un texte difficile à dater, mais qui remonte sans doute à la première moitié du III^e siècle, le *Contra Noetum* du Ps-Hippolyte⁶⁷. L'auteur critique l'orgueil du smyrniote Noët et les hérésies qu'il professe, et conclut sa diatribe par ces mots :

Déjà d'ailleurs, d'après ses autres méfaits, la preuve de sa culpabilité se porte sur ce fait qu'il ne parlait pas dans un esprit pur (μη καθαρώ πνεύματι ἐφθέγγετο) ; blasphémant contre l'Esprit Saint en effet (ὁ γὰρ εἰς πνεῦμα ἅγιον βλασφημῶν), il fut chassé du clergé.

La mention de l'esprit impur renvoie clairement à Mc 3, 30, mais la forme textuelle employée ensuite comporte le participe lucanien. Parmi les auteurs plus tardifs, la version marcienne en tant que telle n'apparaît pas implicitement, sauf une fois chez Cyrille de Jérusalem où elle constitue l'autorité scripturaire hors contexte⁶⁸. Quant aux mentions explicites, on les trouve en appoint dans des commentaires de la péricope sur Béalzébul qui se fondent par ailleurs sur le texte de Matthieu. C'est le cas chez Athanase, dans la 4^e *Lettre à Sérapion* :

Ταύτην γοῦν εἶναι τῶν Φαρισαίων τὴν ἀσύγγνωστον βλασφημίαν ὁ Μάρκος παρετηρήσατο λέγων· « ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,

⁶⁵ Ep 16, 2, 2 (éd. G.F. Diercks, CCL, 3B, 1994, p. 91, l. 24-28).

⁶⁶ Ep 73, 19, 3 (éd. G. F. Diercks, CCL, 3A, 1996, p. 553, l. 352-354). L'emploi du texte de Matthieu dans le *De aleatoribus* du Ps-Cyprien (§ 10, éd. W. Hartel, CSEL, 3.3, 1871, p. 102, l. 13), malgré l'association avec 1 S 2, 25 qui rappelle l'*Ad Quirinum*, constitue un indice pour la non-attribution de ce texte à Cyprien.

Le texte de Novatien quant à lui semble surtout matthéen : *In hunc quisquis blasphemauerit* (cf. Lc 12, 10 ?), *remissionem non habet, non tantum in isto saeculo, uerum etiam nec in futuro* (cf. Mt 12, 32c) : *De Trinitate* XXIX, 25 (éd. G. F. Diercks, CCL, IV, 1972, p. 72, l. 102).

⁶⁷ P. Nautin, *Hippolyte, Contre les Hérésies I*, fgt, Paris, Cerf, 1949, p. 235, l. 9.

⁶⁸ Cyrille de Jérusalem, *Catechesis VI de uno Deo* (PG, 33, c. 581 A).

Chez Hippolyte (?), *De theophania* 3, l'expression ἐγὼ ἁμαρτιῶν ἔνοχος est mise dans la bouche de Jean Baptiste qui se caractérise comme homme pécheur alors que Jésus, Dieu, remet les péchés, mais il n'y a pas lieu d'y voir une réminiscence de Mc 3, 29b. De même, l'expression ἔνοχος ἔση τῆς ἁμαρτίας τοῦ καταλαλοῦντος chez le Ps.-Athanase (*Doctrina ad Antiochum ducem* 1, 2) fait bien plutôt écho au *Pasteur d'Herma*s 27, 2 (éd. R. Joly, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 53bis, 1997², p. 146, l. 3).

Laurence Mellerin

οὐκ ἔχει ἄφεσιν, ἀλλ' ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτίας, ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει⁶⁹ ».

Et côté latin, le même phénomène s'observe chez Jérôme et Augustin (cf. infra). Ainsi, lorsqu'il reprend son interprétation du *logion* dans le *Commentaire sur Matthieu*⁷⁰, Jérôme fait appel à Mc 3, 30, parce que ce verset explique plus clairement (*manifestius expressit*) la colère de Jésus.

Quant au texte de *Luc*, à l'exception d'une occurrence chez Didyme⁷¹, il n'apparaît pas en tant que tel hors des quelques commentaires spécifiquement dédiés à l'évangéliste : *Contre Marcion IV* de Tertullien⁷², *Traité sur l'évangile de Luc* d'Ambroise, *Commentaire sur Luc* de Cyrille d'Alexandrie⁷³. Sa formulation de l'irrémissibilité est moins tranchante que chez Marc ou Matthieu ; par ailleurs sa brièveté et sa très grande proximité avec le texte de Matthieu ne justifient pas un recours volontaire ; enfin, et surtout, le contexte lucanien du *logion* est beaucoup moins propice à faciliter son interprétation que la péricope sur Béalzéboul, or la plupart des citations développées – qui font plus que mentionner un blasphème irrémissible contre l'Esprit Saint – s'appuient sur le contexte matthéen.

Le recours à des textes composites

Fréquents sont en revanche les textes composites, qui mêlent à une base matthéenne des éléments issus des deux autres synoptiques.

Le corpus origénien utilise sans doute les trois évangélistes. On y trouve, au fil des différentes exégèses, plus d'une dizaine de références au *logion*, le plus souvent des allusions rapides sans volonté de l'expliquer pour lui-même, mais parfois des citations suffisamment longues pour nous montrer que l'Alexandrin avait un texte relativement constant. Jamais il ne précise sa source évangélique, seul l'article neutre introduit les citations comme scrip-

69 Athanase, *Lettres à Sérapion* 4, 18 (PG, 26, c. 663C). Mais son texte principal est celui de *Matthieu*, avec quelques légères variantes également, dont certains éléments (en gras) peuvent lui venir de *Marc*. On peut le reconstituer ainsi : Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι Πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται (ὑμῖν) τοῖς ἀνθρώποις· ἡ δὲ εἰς τὸ Πνεῦμα βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται· καὶ ὁς (δ') ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ Υἱοῦ/ εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὁ δ' ἂν εἴπῃ (λόγον) κατὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε/οὐδὲ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι τούτῳ οὔτε/οὐδὲ ἐν τῷ μέλλοντι. Voir E. Cattaneo, « La Bestemmia contro lo Spirito Santo (Mt 12, 31-32) », in S. Atanasio, *Studia Patristica XXI*, Louvain 1989, p. 420-425.

70 Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu* II, 12, 32 (éd. E. Bonnard, SC 242, 1977, p. 250-252).

71 Didyme l'Aveugle, *Commentarii in Iob*, fragment 365 : ὁ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσας (Lc 12, 10) (éd. D. Hagedorn, U. Hagedorn, L. Koenen, *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob, pt. 4.1, Papyrologische Texte und Abhandlungen* 33.1. Bonn, Habelt, 1985, p. 130 ; l. 28).

72 Tertullien, *Contre Marcion IV*, 28, 6 (éd. C. Munier, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 456, 2000, p. 360. On sait que la citation concerne Lc 12, 10 étant donné le contexte d'une lecture suivie du texte de cet évangéliste, mais la forme textuelle est hybride : *Qui dixerit in filium hominis, remittetur illi, qui autem dixerit in spiritum sanctum non remittetur ei*.

73 Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta e catenis in Lucam* (PG, 72, c. 729 B-732 A) où figure une citation de Lc 12, 10 comme lemme.

turaires. Difficile de dire s'il avait sous les yeux un manuscrit comportant ce texte composite ou s'il cite de mémoire une synthèse mentale...

C'est dans le *Commentaire sur l'évangile de Jean* que figurent les citations les plus significatives. En 2, 74, le *logion* sert à prouver que le Fils et l'Esprit sont distincts :

ἐν τῷ « ὅς ἐάν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ (Mt 12, 32a) ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ (Mc 3, 29a) εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα (Mc 3, 29a /Lc 12, 10b) οὐχ ἔξει ἄφεσιν (Mc 3, 29a) οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32c)⁷⁴ ».

En 19, 88, on a une mention incidente du segment suivant :

φησὶν ὁ λόγος: « <Ὁς> ἐάν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν⁷⁵ (Mc 3, 29a), οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32c). »

Mis à part l'antéposition de πνεῦμα avec la reprise de l'article et le changement de temps du verbe ἔχειν, c'est le même texte. En 28, 15, 124-125⁷⁶, Origène formule explicitement la dichotomie entre les péchés rémissibles, commis avant le baptême, et ceux commis après. On a là encore un texte composite dans une citation explicite :

τὸ « Πᾶσα ἀμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται (Mt 12, 31a) τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων » (Mc 3, 28) περὶ δὲ τῶν μετὰ τὸ τυχεῖν ἀγίου πνεύματος ἑπτακίτων τὸ « Ὁ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσας (Lc 12,10b/Mc 3, 29a) οὐκ ἔχει ἄφεσιν (Mc 3, 29) οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32c) ».

L'Origène latin semble le reproduire. Ainsi dans le *Traité des Principes* 1, 3, 7 où le *logion*, qui prend place dans une section spécifiquement consacrée à l'Esprit saint, est cité comme une attestation de sa gloire :

eum qui dixerit uerbum in filium hominis, audiat sperare ueniam posse (Mt 12, 32a), eum uero qui in spiritum sanctum blasphemaueit (Mc 3, 29a, Lc 12, 10b), ueniam non habere (Mc 3, 29a) neque in praesenti saeculo neque in futuro (Mt 12, 32c)⁷⁷.

74 Origène, *Commentaire sur saint Jean* 2, 74 (éd. C. Blanc, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 120 bis, 1996², p. 258, l. 43-46). L'idée sera reprise un peu plus loin (11, 79, p. 260, l. 7-12).

75 Origène, *Commentaire sur saint Jean* 19, 88 (éd. C. Blanc, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 290, 1982, p. 100, l. 31-34).

76 Origène, *Commentaire sur saint Jean* 28, 124-125 (éd. C. Blanc, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 385, 1992, p. 124, l. 20-25). Dans les *Homélies sur les Psaumes* récemment découvertes, on rencontre encore une partie de ce même texte : περὶ ὧν ὁ σωτὴρ λέγει· ὅταν ἀμάρτωσιν « εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα (Lc 12, 10) », ὅτι οὐ μὴ ἀφεθῆ αὐτῷ « οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32c) » (*Hom. in Ps. 75, f. 182r, dans Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314, éd. L. Perrone, GCS 13, 2015*).

77 Origène, *Traité des Principes* I, 3, 2 (éd. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 252, 1978, p. 146, l. 52-55), puis, de façon allusive, dans l'explication qui suit (I, 3, 7, p. 158, l. 233 ; p. 160, l. 239). Dans la traduction de Rufin des *Homélies sur l'Exode* III, 2 (éd. M. Borret, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 321, 1985, p. 92, l. 21-23), un groupe de péchés en parole contre les trois personnes de la Trinité est encore caractérisé par le *logion* :

Laurence Mellerin

On ne retrouve trace de ce texte mêlant Mc et Mt que chez Cyrille de Jérusalem – qui utilise par ailleurs le texte de Matthieu lorsqu'il s'intéresse à l'ensemble de la péricope⁷⁸ : οὐκ ἔχει ἄφεςιν (Mc 3, 29) οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32c)⁷⁹.

D'autres textes composites se fondent sur Matthieu, mais empruntent quelques traits lucaniens. Parmi les défenseurs de l'Esprit Saint au iv^e siècle, nous avons évoqué plus haut Épiphanes de Salamine, celui qui utilise le plus le *logion* après Athanase. Épiphanes, que la notion d'ἁμαρτία n'intéresse pas, mais qui se focalise sur celle de βλασφημία, ne semble pas du tout utiliser Marc. Par ailleurs, la distinction entre Fils de l'homme et Esprit Saint ne retient pas son attention⁸⁰. Ce dont il a besoin, c'est du segment qu'il cite avec le participe de *Luc*, plus percutant pour désigner les adversaires : ὁ δὲ βλασφημῶν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀφεθήσεται (Lc 12, 10b), en ajoutant le αὐτῷ de Mt 12, 32b⁸¹ et éventuellement Mt 12, 32c⁸². Cette combinaison du participe de Lc 12, 10b et de la finale de Mt 12, 32c se rencontre encore parfois après lui, notamment chez Cyrille d'Alexandrie⁸³.

Chez Origène, c'est finalement la prédilection spécifique pour la toute fin du *logion* représentée en Mt 12, 32c – la distinction entre siècle présent et siècle à venir, οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι⁸⁴ – qui explique la

qui Spiritum Sanctum blasphemant (Lc 12, 10), quibus neque in praesenti neque in futuro saeculo remittetur (Mt 12, 32bc).

78 Cyrille de Jérusalem, *Catechesis ad illuminandos* 16 (PG, 33, c. 917A) et 17 (PG 33, c. 981 C – 984 A).

79 Cyrille de Jérusalem, *Catechesis ad illuminandos* 4, 16 (PG, 33, c. 476A).

80 À l'exception de *Panarion* 54, 2, 3 (II, p. 319, l. 7-10) et 69, 56, 6 (III, p. 203, l. 21-23), dans une version qui mêle *Luc* et *Matthieu*.

81 *Ancoratus* 69, 8 (éd. K. Holl, GCS I, Leipzig, 1915, p. 86, l. 3) et *Panarion* 74, 6, 8 (éd. K. Holl, J. Dummer, GCS, III, Leipzig, 1985, p. 322, l. 6-7).

82 *Panarion* 51, 35, 3 (éd. K. Holl, J. Dummer, GCS II, Leipzig, 1980, p. 310, l. 22-24) avec οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32bc) ; 54, 2, 6 (II, p. 319, l. 16-18) avec ἐνταῦθα οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι (Mt 12, 32b) ; 76, 46, 9 (III, p. 400, l. 24-25).

83 Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* (PG 75, c. 592 B) : τῷ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον δυσφημήσαντι (Lc 12, 10b) οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι touto οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32c).

84 Elle est seule représentée dans toutes les occurrences origéniennes du *logion* non encore évoquées dans cet article, en grec comme en latin. Voir M. Harl (éd.), *La chaîne paléstinienne sur le psaume 118*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 189, 1972, p. 378, l. 9 : à propos du v. 117 du Psaume 118, Origène recourt à l'expression finale de Mt 12, 32. On a le même genre d'emploi dans les *Homélies sur Jérémie* 12, 10 (éd. P. Husson, P. Nautin, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 238, 1977, p. 38, l. 38-40), où le *logion* ne sert qu'à établir des distinctions temporelles : οἷς οὐκ ἀφίεται τὰ ἁμαρτήματα οὐ μόνον παρ' ὄλον τὸν αἰῶνα τοῦτον ἀλλὰ καὶ παρ' ὄλον τὸν μέλλοντα. Dans les *Homélies sur le Lévitique* 8, 4 (éd. M. Borret, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 287, 1981, p. 22, l. 15-16) Mt 12, 32c permet de distinguer entre temps présent (la semaine) et temps du siècle futur (le huitième jour) : *cuius peccatum tale est, quod non remittatur neque in praesenti saeculo neque in futuro*. Il en est de même, à deux reprises, dans le *Contre Celse* : 2, 42 (éd. M. Borret, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 132, 1967, p. 382, l. 28-29) où « le siècle à venir », heureux, s'oppose à la vie dans le siècle présent, malheureuse ; 8, 48 (Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 150, p. 278, l. 19-20) avec encore une allusion au siècle futur.

prédominance de Matthieu. Mais dans les siècles qui suivent, cette prédominance devient massive et concerne l'ensemble du *logion*. Ainsi, outre Athanase d'Alexandrie⁸⁵, elle est observable dans les *Constitutions Apostoliques*⁸⁶, chez Hilaire de Poitiers⁸⁷, Basile de Césarée⁸⁸, Didyme d'Alexandrie⁸⁹, Chromace d'Aquilée⁹⁰, l'Ambrosiaster⁹¹, Jérôme⁹², Jean Chrysostome⁹³, Cyrille d'Alexandrie⁹⁴ : Matthieu offre texte et contexte les plus complets, et il use du substantif βλασφημία ; la seule inflexion issue des autres synoptiques concerne l'emploi de la préposition εἰς, souvent préférée à κατά.

- 85 Ainsi, dans la 4^e *Lettre à Sérapion* déjà mentionnée (PG 26, c. 637-676, passim) ; chez le Ps.-Athanase dans les trois citations explicites des *Testimonia e scripturis. De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti* 7 et 11 (PG 28, c. 41 B et 45 D) – Πᾶσα βλασφημία (7) / ἁμαρτία (11) ἀφεθήσεται (Mt 12, 31a) ἢ δὲ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται (Mt 12, 31b / Lc 12, 10b) –, 49 (PG 28, c. 73 A) – Πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται (Mt 12, 31a) τοῖς ἀνθρώποις ... οὐδὲ ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12, 32c) ; voir aussi *Disputatio contra Arium* (PG 28, 496 B) ; *Quaestio LXXII ad Antiochum ducem* (PG 28, c. 640-644).
- 86 *Constitutions Apostoliques* VI, 18, 3 (éd. M. Metzger, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 329, 1986, p. 350, l. 15-17) : οἱ βλασφημήσαντες τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτος καὶ ἀποπτύσαντες τὴν παρ' αὐτοῦ δωρεάν μετὰ τὴν χάριν, οἷς οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.
- 87 Hilaire de Poitiers, *Commentaire sur Matthieu* 12, 17 (éd. J. Doignon, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 254, 1978, p. 282-284). Les autres occurrences sont des allusions (*ibid.*, 5, 15, p. 168 ; 12, 18, p. 286). Alors même qu'il s'arrête sur Mt 12, 31, donc sur la distinction entre tous les péchés et blasphèmes et le blasphème contre l'Esprit, Hilaire ne se sert pas de *Marc* pour renforcer son argumentation.
- 88 Basile mentionne fréquemment ceux qui blasphèment (au participe) (εἰς) τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον – par ex., *Contre Eunome* II, 33 et 34 (éd. B. Sesboüé et alii, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 305, 1983, p. 136, l. 2-3 ; p. 140, l. 2-3) –, ou le blasphème lui-même (avec εἰς ou κατά) – par exemple, *Traité sur le Saint Esprit* XXVIII, 70 (éd. B. Pruche, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 17 bis, 2002², p. 498, l. 32) ; *Ep* CXIII (CUF, tome II, éd. Y. Courtonne, Paris, Cerf, 1961, p. 17, l. 26). Mais on ne trouve chez lui que quatre occurrences du *logion* dans son extension, qui présentent un texte matthéen, avec parfois un second ὑμῖν en Mt 12, 31a, une hésitation entre ἢ δὲ τοῦ Πνεύματος / εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον βλασφημία et systématiquement ἐν τῷ νῦν αἰῶνι en Mt 12, 32c : *Regulae Morales* 35 (PG 31, c. 756 BC) ; *Traité sur le Saint Esprit* XVIII, 46 (*ibid.*, p. 410, l. 34-36) ; *Ep*. CCLI, 4 (CUF, tome III, éd. Y. Courtonne, Paris, Cerf, 1966, p. 92, l. 18-21).
- 89 Didyme emploie en général le texte de *Matthieu* : notamment *Traité du saint Esprit* 1, 214 et 273 (éd. L. Doutreleau, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 386, 1992, p. 143, 337-338 et 386-388) ; *De Trinitate* 3, 40 (PG 39, c. 984 A). La formulation de *De Trinitate* 3, 2, 54 (PG 39, c. 805A) repose sur le substrat commun à Mc et Mt.
- 90 Chromace d'Aquilée, *Tractatus 50 in Matthaem* XII, 29-32, § 3 (éd. R. Etaix, J. Lemarié, CCL 9A, Turnhout, Brepols, 1974, p. 447-448) ne fait aucune mention de Mc ou de Lc.
- 91 Ambrosiaster, *Liber quaestionum* CII, 4 et 12 (éd. A. Souter, CSEL, 50, 1908, p. 202, l. 10-12 puis p. 209, l. 8-10) répond à Novatien sur la pénitence avec Mt 12, 32.
- 92 Jérôme, *Ep. XLII ad Marcellam de blasphemia in Spiritum Sanctum inremissibili* (éd. J. Labourt, *Lettres* t. 2, Paris, Cerf, 1951, p. 90, l. 12) ; *Commentaire sur saint Matthieu* II, 12, 32 (éd. E. Bonnard, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 242, 1977, p. 250-252) ; *Commentarii in epistulam ad Galatas* II, 4, 6 (éd. G. Raspanti, CCL, 77A, Turnhout, Brepols, 2006, p. 110, l. 9-12).
- 93 Voir notamment Jean Chrysostome, *Homilia XLI in Matthaem* (PG, 57, c. 448, l. 55 et c. 449, l. 38).
- 94 Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* (PG, 75, c. 653 B), citation explicite de Mt 12, 31, sans la formule introductive mais avec report de ὑμῖν après ἀφεθήσεται ; *Fragmenta e catenis in Matthaem*, avec la formulation ἐν τῷ νῦν αἰῶνι (éd. J. Reuss, TU 61, Berlin, 1957, fgt 157 col. 2, l. 12).

Laurence Mellerin

Une exégèse ancrée dans les contextes scripturaires

Lorsqu'il s'agit de fonder scripturairement la définition d'un blasphème contre l'Esprit caractérisé par son irrémissibilité, dans des contextes divers, les variations synoptiques n'ont que peu d'intérêt, d'autant plus qu'elles sont ténues : le plus souvent, des reformulations ou de simples mentions du « blasphème contre l'Esprit » suffisent à l'efficacité de la référence⁹⁵. Ainsi, pour ne citer que deux exemples au début du III^e siècle, dans les *Pseudo-Clémentines*⁹⁶, les conditions pour que l'homme vienne à Dieu sont qu'il ne sorte pas des limites de la piété et qu'il ne blasphème pas contre le Saint Esprit (καὶ μὴ βλασφημοῦντος αὐτοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα), reformulation qui ne nous dit rien de la source. Chez Tertullien ne figurent que deux mentions incidentes : celle du *Contre Marcion* IV sert simplement pour dénoncer la gravité du blasphème contre la divinité en général ; la seconde, dans le traité *Sur la Pudicité*, est tout aussi incidente, à quelques lignes pourtant de la définition des péchés irrémissibles que Tertullien fonde sur 1 Jn 5, 16. La présence du « blasphème » dans le *logion* de Mt 12, 31 suffit à dire sa gravité, voilà tout⁹⁷. Un peu plus tard, chez Grégoire de Nysse⁹⁸ comme chez Grégoire de Nazianze⁹⁹, toutes les occurrences sont allusives.

Il serait cependant faux de dire que le contexte est absent de l'esprit des Pères lorsqu'ils recourent au *logion*. On ne peut comprendre la plupart des occurrences, même les plus « génériques », sans voir dans les interprétations qui en sont faites une assimilation implicite du contexte évangélique : une lecture attentive de Tertullien montre qu'il identifie le blasphème contre l'Esprit au blasphème post-baptismal, *blasphemia de fide* par opposition à celui des païens, parce qu'il a repris à la péricope l'idée d'un blasphème qui ne peut avoir l'excuse de l'ignorance. Si, quelques décennies plus tard, le futur martyr Pionius applique aux juifs la menace du blasphème irrémissible (τὴν ἀναφαίρετον ἁμαρτίαν¹⁰⁰), alors qu'il fait preuve d'indulgence pour les apostats, c'est parce que Jésus dans l'Évangile s'adressait aux pharisiens ou aux scribes. *A fortiori* dans les commentaires de péricopes propres à tel ou tel

95 C'est là qu'intervient le biais fréquent dans les apparats scripturaires des éditions patristiques : le plus souvent, les éditeurs vont référer une allusion sans ancrage textuel à Matthieu plutôt qu'aux autres synoptiques.

96 *Die Pseudoklementinen I, Homilien* III, 6, 1-3, éd. B. Rehm, 3e éd. augmentée par G. Strecker, Berlin, Akademie Verlag, 1992, p. 58-59.

97 Tertullien, *La Pudicité* 13, 19-20 (éd. C. Munier, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 394, 1993, p. 212).

98 Grégoire de Nysse, *Refutatio confessionis Eunomii* 201 et 230 (GNO, 2, p. 397, l. 16-17 et p. 409, l. 9) ; *Ad Simplicium de fide* (GNO, 3.1, p. 65, l. 25) ; *Adversus Macedonianos de Spiritu sancto* (GNO, 3.1, p. 106, l. 29 et p. 107, l. 5-8).

99 Grégoire de Nazianze, *Oratio 25 In laudem Heronis philosophi* (PG, 35, c. 1224 l. 8) : τοῖς βλασφημοῦσι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ; et sans doute *Or. 31 de spiritu sancto* 30, l. 2 (éd. J. Barbel, Gregor von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden*, Düsseldorf, Patmos, 1963, p. 218-276).

100 *Martyre de Pionius* 13, 1 (éd. O. von Gebhardt, *Acta Martyrum selecta*, Berlin, A. Duncker, 1902, p. 106, l. 26).

évangile, les exégètes prennent en compte explicitement le contexte du *logion* et peuvent faire jouer les distinctions entre les synoptiques. Considérons, pour illustrer cette idée, les principales occurrences du corpus latin des cinq premiers siècles : chez Pacien de Barcelone, Ambroise de Milan, Jérôme et surtout Augustin, qui consacre un long sermon à l'examen de ce qu'il estime être la question la plus difficile des Écritures¹⁰¹.

Dans son *Traité contre les Novatiens*, écrit dans la seconde moitié du iv^e siècle, Pacien passe en revue tous les textes scripturaires auxquels recourent ses adversaires pour fonder leur rigorisme pénitentiel. Ambroise, dans son traité *Sur la Pénitence* également dirigé contre les Novatiens, fait de même. Pacien examine le *logion*, qu'il cite selon une forme matthéenne, mais partielle :

Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus (Mt 12, 31a) : qui autem in Spiritum Sanctum **peccaverit** non dimittetur ei (Mt 12, 32b) neque hic neque in futurum¹⁰².

Ambroise quant à lui le cite intégralement :

Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, **spiritus** autem **blasphemiae** non remittetur hominibus. (Mt 12, 31) Et quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei ; qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro (Mt 12, 32)¹⁰³.

Ils ont tous deux besoin du premier segment : le *logion* est aussi invoqué pour justifier la miséricorde ! Pacien renforce cet argument par le segment médian : même pécher contre le Fils de l'homme relève du pardon. Et curieusement, il écrit : *Habes additum secundum Lucanum : Et qui in filium hominis peccaverit, remittetur ei*, alors que ce segment de Lc 12, 10a est aussi présent chez Matthieu. A-t-il un texte court de Matthieu ? Est-ce un témoignage à l'appui d'une source commune aux quatre textes du deuxième segment ? On peut remarquer aussi l'emploi du verbe *peccare*, à deux reprises, au lieu de *blasphemare* ; et le flottement sur l'ablatif *in Spiritu sancto* : est-ce une modification de l'auteur ou un texte différent¹⁰⁴ ? Puis Pacien comme Ambroise se heurtent à la mention de l'irrémissibilité du blasphème contre l'Esprit, qui semble en contradiction flagrante avec ce qu'ils veulent montrer. La seule issue qu'ils trouvent, c'est de revenir au contexte évangélique : cette menace est proférée par Jésus à l'encontre des pharisiens, qui l'accusent de chasser les démons par Bêlzebul.

Pacien écrit : « C'est cela, commettre un péché contre l'Esprit Saint : blasphémer contre ce qui est fait par l'intermédiaire de l'Esprit Saint », par aveuglement volontaire devant l'évidence. Ambroise développe davantage, citant largement le contexte du chapitre 12 de Matthieu et limitant, lui aussi, le

101 Augustin, *Sermo* 71, 8 (p. 72, l. 167-168) : *forte in omnibus sanctis scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior inuenitur.*

102 Pacien, *Traité à Simpronien contre les Novatiens* 15, 3-6 (éd. C. Granado, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 410, 1995, p. 242-244), citation du *logion* p. 242, l. 16-18.

103 Ambroise, *La Pénitence* II, IV, 20-24 (Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 179, p. 146-148), citation du *logion* p. 146, l. 2-7.

104 Nous ne pouvons aborder ici la délicate et vaste question des variantes des *Vieilles Latines*.

Laurence Mellerin

blasphème contre l'Esprit à ce cadre : « Il s'agit donc d'une parole dite par le Seigneur en réponse au blasphème des pharisiens. » Lorsqu'il commente Lc 12, 10¹⁰⁵ dans son commentaire suivi de cet évangile, il procède de même, puisque le fil rédactionnel lucanien lui fournit le contexte de persécution à partir duquel il interprète le *logion* : « En temps de persécution, que nous demande-t-on, sinon de nier que le Christ soit Dieu ? » Mais il rappellera aussi son autre explication par le contexte de Béelzébul.

Ainsi, dans ces trois textes, le contexte évangélique est une sorte de refuge qui permet de se cantonner au sens littéral. Ce n'est pas le cas chez Jérôme dans la *Lettre 42 à Marcella*, dont la visée n'est pas d'abord exégétique puisqu'il s'agit de répondre à l'interprétation que fait Novatien du blasphème contre l'Esprit de Mt 12, 32. Précisément, Novatien fait fausse route en accusant les *lapsi* d'avoir commis le blasphème contre l'Esprit, parce qu'il n'a pas pris en compte le contexte de la péricope¹⁰⁶, qui indique nettement que ce blasphème concerne l'identification du Christ au diable. L'actualisation se fait par reprise du sens profond du *logion* dans des contextes nouveaux, à partir de l'éclairage du contexte scripturaire. On a vu que la méthode sera similaire dans le *Commentaire sur Matthieu*¹⁰⁷.

Augustin lui aussi, pour son développement exégétique et théologique du *Sermon 71* dédié au *logion*, utilise abondamment les contextes évangéliques, preuves « que le Seigneur n'a pas fait qu'une fois cette déclaration¹⁰⁸ », comme point de départ d'une actualisation pour l'Église de son temps. S'il part du texte de Matthieu, suite à la lecture publique de cet Évangile, il affirme aussi la nécessité de recourir aux deux autres évangélistes, qu'il prend la peine de citer intégralement. À la fin de son sermon, il explicite ainsi le *logion* dans le contexte spécifique de *Luc*, avec l'argument de son indulgence envers Pierre. Il mentionne aussi l'apport propre de Mc 3, 30, mais conclut, à cause du contexte plus riche : « *Dans cette version selon Matthieu, le Seigneur a dévoilé de façon bien plus claire ce qu'il voulait que l'on comprenne*¹⁰⁹ ».

105 Son texte est exactement conforme au texte de Luc, mis à part qu'il ne comporte pas le terme de blasphémer : *Et omnis qui dicit verbum in filium hominis remittetur illi, in spiritum autem sanctum qui dixerit non remittetur ei.*

106 *Sicut tibi ipsa scriptura atque contextus adtentius lecta poterunt demonstrare* : Ep. 42, 2 (p. 92, l. 13-15).

107 Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu* II, 12, 32 (éd. E. Bonnard, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 242, 1977, p. 250-252).

108 Augustin, *Sermo LXXI*, 34 : *Vnde apparet, non semel hoc a Domino dictum* (éd. P.-P. Verbraken, « Le sermon LXXI de saint Augustin sur le blasphème contre le Saint-Esprit », *Revue Bénédictine*, 75 (1965), p. 103, l. 777).

109 Augustin, *Sermo LXXI*, 36 : *In hac uero lectione secundum Matheum multo manifestius aperuit Dominus, quid hic uellet intellegi* (*ibid.*, p. 105, l. 822).

Conclusion

Laissons à Augustin, sans aucun doute le Père qui a le plus étudié ce *logion*, le mot de la fin. Il reconnaît l'échec inévitable des approches cherchant à remonter à la source, qu'il s'agisse de retrouver le texte le plus originel possible, ou d'accéder à la compréhension la plus intime possible de ce que Jésus a voulu dire :

Cependant, ce que je ne suis pas parvenu à saisir dans la difficulté de ce texte, qu'on ne l'impute pas à la vérité elle-même – elle exerce les lecteurs pieux en vue de leur salut, même lorsqu'elle demeure cachée – mais à ma faiblesse, à moi qui n'ai pu percevoir ce qu'il fallait comprendre, ou exprimer ce que j'avais compris¹¹⁰.

De fait, notre étude des citations patristiques du *logion* sur le blasphème contre l'Esprit, si elle met en évidence la prédominance massive de la version matthéenne, rend surtout encore plus complexe l'histoire de la transmission du *logion* et les subtilités de ses significations, que les études philologiques et contextuelles ne parviennent pas à élucider totalement.

Pour lui, les variantes textuelles des synoptiques existent, il les connaît, mais elles ne sont pas porteuses de sens :

La légère différence entre les mots empêche-t-elle la vérité d'une pensée identique ? Pour quelle raison les évangélistes disent-ils des réalités identiques de façon différente, si ce n'est pour que nous apprenions ainsi à préférer la pensée aux mots, et non les mots à la pensée, et à ne chercher rien d'autre dans celui qui parle que son intention, qui doit être révélée par l'expression des mots¹¹¹.

L'essentiel est l'unanimité des évangélistes à rapporter cette parole, qui ne fait que renforcer son autorité. Est-ce à dire qu'il faut renoncer à une exploration des variantes et combinaisons de textes ? Ce n'est pas l'avis d'Augustin, qui déploie dans le *Sermon 71*, synthèse interprétative qui fait encore autorité aujourd'hui, une méthode d'une modernité étonnante : il accepte de recevoir de ses prédécesseurs tous les ajouts successifs, liés aux contextes nouveaux de la réception, qui permettent d'approcher de mieux en mieux les réalités théologiques qui sous-tendent le *logion*. Mais il montre aussi que c'est seulement en continuant à se confronter à la difficulté des textes scripturaires, tels qu'ils se présentent dans leur pluralité, sans rien en changer ni laisser de côté, que l'on peut unifier et valider les intuitions de cette réception.

110 Augustin, *Sermo LXXI*, 38 : *Quidquid tamen in eius difficultate apprehendere non ualui, non imputetur ipsi ueritati, quae salubriter pios etiam cum occultatur exercet, sed infirmitati meae, qui uel intellegenda conspicerere uel intellecta explicare non potui (ibid., p. 108, l. 879-882).*

111 § 13 : *Numquid propter nonnullam uerborum diuersitatem receditur ab eiusdem ueritate sententiae ? Nam quae alia causa est, cur euangelistae eadem non eodem modo dicant, nisi ut inde discamus res uerbis, non rebus uerba praepone, nihilque aliud in loquente quaerere, nisi uoluntatem propter quam insinuandam uerba promuntur ? (ibid., p. 77, l. 275-280).*