

*Les disciples
dans l'évangile de Marc*

une grammaire théologique

Thèse de doctorat en Nouveau Testament présentée par Cédric Fischer
sous la direction du professeur Andreas Dettwiler
rapporteurs : Joël Marcus et Elian Cuvillier
Faculté de théologie de Neuchâtel
Soutenue le 2 février 2006

Neuchâtel, le 20 juillet 2006

ATTESTATION

Le doyen soussigné atteste par la présente que

**Monsieur Cédric Fischer,
originaire de Neuchâtel**

a soutenu avec succès sa thèse de doctorat, le jeudi 2 février 2006 à Neuchâtel.

Sujet de la thèse

Les disciples dans l'Evangile de MARC
Une grammaire théologique

Jury:

M. Andreas Dettwiler, professeur en Nouveau Testament à
la Faculté de théologie de Genève, directeur de thèse

M. Elian Cuvillier, professeur en Nouveau Testament à
L'Institut Protestant de Théologie de la Faculté Libre de
Théologie Protestante de Montpellier

Dr Joël Marcus, professor of New Testament & Christian
Origins, Duke Divinity School

M. Félix Moser, professeur ordinaire de théologie pratique à
la Faculté de théologie de l'Université
de Neuchâtel, président du jury

M. Cédric Fischer obtient ainsi le titre de docteur désigné à la Faculté de théologie de Neuchâtel.
M. Cédric Fischer aura le droit de porter pleinement son titre lorsque sa thèse sera publiée.

Félix Moser

Félix Moser,
doyen de la Faculté de théologie de Neuchâtel

1. Brève histoire de la recherche

Proposer une analyse systématique de l'histoire de la recherche d'un thème, c'est forcément céder à une logique de simplification. Nous considérons toutefois que ces classements ne sont pas inutiles lorsqu'ils permettent de clarifier et de problématiser les termes d'un débat.

À partir du XX^e siècle, nous percevons trois périodes dans l'histoire de la recherche de l'incompréhension des disciples dans l'évangile (Mc). La première période s'interroge sur la signification théologique de l'incompréhension dans l'ensemble de l'œuvre. Les exégètes de la deuxième élargissent la perspective en tentant de saisir cette incompréhension dans son contexte littéraire à partir d'hypothèses extra-textuelles. La troisième se caractérise par un retour strict au texte et une analyse de l'évolution narrative des disciples et de leur incompréhension dans l'évangile.

1.1. Deux modèles explicatifs globaux : Wrede et Ebeling

Les exégètes se sont longtemps débattus avec l'incompréhension des disciples dans l'évangile. Le défi était de présenter une explication globale capable de rendre compte de l'ensemble des épisodes dans lesquels les disciples sont engagés ainsi que du projet théologique de l'ensemble de l'œuvre. La théorie du secret messianique de Wrede¹ était l'une des premières à répondre à cette double exigence. Selon sa thèse, les ordres de silence, la description d'un Jésus fuyant et l'enseignement en paraboles signalent, sur un plan littéraire, que la messianité de Jésus ne doit pas être révélée pendant son ministère terrestre, mais uniquement suite à sa Résurrection en période post-pascale. Si la thématique de l'incompréhension procède d'une même intention théologique, à savoir désigner la Résurrection comme événement du dévoilement messianique pour les disciples, elle se distingue néanmoins du secret messianique, selon Wrede, car elle ne concerne que les disciples et peut apparaître indépendamment du motif du secret². Ainsi, l'inintelligence des disciples pendant le ministère de Jésus terrestre permet de valoriser leur surplus de connaissance christologique suite à la Résurrection (9,9)³ et crée, littérairement, une dissimilitude entre leur condition et

¹ William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Relevons qu'en 1976, Räisänen défend une thèse similaire (Heikki Räisänen, *Das "Messiasgeheimnis" im Markusevangelium*).

² Cf. William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, p. 234-235.

³ Cf. William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, p. 107.

la magnificence de Jésus. Wrede livre ainsi une clef d'interprétation permettant de mieux comprendre à la fois la mésintelligence des disciples et le projet évangélique dans son ensemble. Près de quarante ans plus tard, Ebeling s'ingénie à reformuler une hypothèse globale du secret messianique en insistant sur le fait qu'il n'est mentionné qu'en vue de sa propre transgression¹ et que l'incompréhension des disciples ne sert qu'à faire ressortir l'identité divine de Jésus qui se donne pleinement à connaître pendant son ministère terrestre².

Ces deux grilles de lecture n'ont pas seulement le mérite de fournir un système explicatif complet au sujet des disciples et de leur fonction dans l'évangile. Dans l'histoire de la recherche, elles représentent les deux positions antagonistes devant lesquelles chaque exégète est contraint, consciemment ou non, de se situer. Nous pouvons systématiser les enjeux interprétatifs de la manière suivante : considérant que la figure des disciples est paradigmatique de la démarche croyante, Wrede estime que le motif de l'incompréhension signifie que la christologie se donne à connaître en période post-pascale. En revanche, Ebeling pense que les disciples fonctionnent dans la narration comme exemple négatif, car ils sont incapables de saisir la révélation qui s'opère pendant le ministère du Jésus terrestre.

1.2. L'évangile et son contexte historique

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, les exégètes d'obédience historico-critique s'emploient à reprendre ce débat. L'interprétation théologique subsiste, mais elle se voit insérée dans un ensemble explicatif plus vaste. Nous distinguons trois types de lecture. La première estime que l'incompréhension des disciples reflète des problèmes historiques antérieurs. La deuxième considère qu'il s'agit d'un moyen de critiquer une Église concurrente ou une hérésie à l'intérieur de la communauté destinataire. Enfin, la troisième envisage la persistance de ce *topos* comme étant une technique didactique permettant l'enseignement de la communauté destinataire de l'évangile.

¹ Cf. Hans Jürgen Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, p. 112-113.

² Nous trouvons des interprétations similaires chez Gerd Theissen, « Die pragmatische Bedeutung der Geheimnismotive im Markusevangelium » ; Takashi Onuki, *Sammelbericht als Kommunikation*.

1.2.1. L'incompréhension et les disciples historiques

Soumettant les différents passages mettant en scène les disciples à une critique littéraire, Focant¹ tire trois conclusions. D'abord, l'incompréhension des disciples n'est pas systématiquement rédactionnelle, mais aussi traditionnelle.

« Sans doute Marc a-t-il systématisé le thème de l'incompréhension des disciples. Peut-être l'a-t-il interprété dans un sens différent de celui qu'il avait dans la tradition. Reste cependant – et il ne faut pas l'oublier – que c'est dans celle-ci qu'on trouve l'origine du thème »².

Il en conclut dès lors :

« À notre avis, Marc part d'une incompréhension des disciples durant la vie terrestre de Jésus et dont on trouve les traces dans la tradition prémarcienne. Il y voit l'incapacité de l'homme à saisir par ses seules forces certains mystères. Il y faut l'assistance de Dieu. Et cette incapacité est de toujours. Elle existe encore parmi les chrétiens de sa communauté, parmi ses lecteurs. En ce sens, Marc exprime dans son évangile la tension vers une perfection jamais atteinte »³.

Selon Focant l'évangéliste n'adopte toutefois pas une attitude servile envers le passé. La présence de cette thématique dans l'évangile dénote une réflexion anthropologique : l'échec de la communauté marcienne est à l'image de celle des disciples historiques de Jésus. Cette déduction permet ainsi à Focant de poser un élément extra-textuel – l'historicité de l'incompréhension des disciples – pour éclairer le texte. Ensuite, dans la lignée de Luz⁴, Focant estime que la compréhension des disciples progresse à partir de 8,27 même si elle reste imparfaite car ils n'arrivent pas intégrer la croix dans leur perception de Jésus. Ils restent néanmoins les interlocuteurs privilégiés de Jésus. Enfin, Focant reste très imprécis lorsqu'il s'agit de clarifier sur quoi porte l'incompréhension. Sur la christologie, comme semble le dire sa conclusion⁵, ou sur une composition de mystères⁶ ? En conclusion, l'incompréhension des disciples manifeste de manière paradigmatique l'incapacité du croyant à véritablement saisir le mystère de la révélation.

¹ Camille Focant, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile ». Cf. également l'article de Lucien Cerfaux, « "L'aveuglement d'esprit" dans l'évangile de Marc ».

² Camille Focant, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile », p. 181.

³ Camille Focant, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile », p. 184-185.

⁴ Ulrich Luz, « Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie ».

⁵ Camille Focant, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile », p. 185.

⁶ Camille Focant, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile », p. 181 : « Selon W. Wrede, l'objet de l'aveuglement des disciples serait toujours la messianité de Jésus. Cette vue paraît faire bon marché de la diversité des textes [...]. Reconnaissons cependant que le caractère particulier de la personne de Jésus (sa messianité) est toujours impliqué dans ce que les disciples ne comprennent pas [...] ».

1.2.2. L'incompréhension comme technique polémique

Dans le sillon de Tyson¹, Trocmé² défend la thèse que le motif de l'incompréhension participe à la dépréciation de figures cardinales dans le christianisme du premier siècle.

« [...] on trouve en Marc une tendance à atténuer la prééminence que la tradition reconnaissait à Pierre et à mettre l'accent sur certains détails susceptibles de ternir un peu la réputation du "prince des apôtres", détails que les deux autres synoptiques passent sous silence ou évitent de souligner »³.

Compte tenu du fait que Pierre dirigea la communauté de Jérusalem⁴, Trocmé conclut que la critique des disciples et de leur illustre représentant, Pierre, témoigne de la volonté de remettre en cause la prétention hégémonique de l'Église de Jérusalem au profit « [...] d'un mouvement très entreprenant qui, en rupture avec l'Église-mère de Jérusalem, s'était lancé dans un effort missionnaire de grande envergure auprès des petites gens de Palestine [...] »⁵. Critique à l'encontre de toute tentative de contrôle ecclésiologique et doctrinal, le Jésus de l'évangile préfère la mission aux palabres théologiques et se présente « en compagnie des siens et conçoit l'existence de l'Église comme la reprise, après la Résurrection, de ce compagnonnage un instant interrompu »⁶. L'incompréhension des disciples signale donc de manière critique une prétention à l'hégémonie ecclésiologique et doctrinale de l'Église de Jérusalem, mais elle n'est pas un obstacle à la révélation de Jésus qui se joue dans le texte.

Selon Weeden, le motif de l'inintelligence des disciples dénonce la naissance d'une hérésie au sein de la communauté marcienne. Mettant en écho Mc 13 avec ceux que combat Paul dans les épîtres aux Corinthiens, il conclut que les disciples incarnent les adeptes d'une théologie de la gloire stigmatisée dans l'évangile par le motif de l'incompréhension – surtout à partir de 8,27⁷. L'évangile entend ainsi lutter contre l'éclosion de cette hérésie au sein de la communauté en y objectant une théo-

¹ Joseph B. Tyson, « The Blindness of the Disciples in Mark ».

² Étienne Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc*. Des exégètes contemporains adoptent le même type d'analyse. Citons Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple* ; Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story*.

³ Étienne Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc*, p. 101.

⁴ Trocmé se base principalement sur l'épître aux Galates et l'ouvrage de Oscar Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* (cf. Étienne Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc*, p. 104).

⁵ Étienne Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc*, p. 168.

⁶ Étienne Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc*, p. 137.

⁷ Theodore J. Weeden, « The Heresy that Necessitated Mark's Gospel ». Budesheim prolonge cette thèse en nuancant toutefois l'antagonisme christologique développé par Weeden et en dessinant l'existence d'un autre front avec le judaïsme (Thomas L. Budesheim, « Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism »).

logie de la croix. L'incompréhension des disciples invalide ainsi les tenants d'une théologie de la gloire au sein de la communauté destinataire. L'évangile y oppose une théologie de la croix en accentuant la souffrance subie par Jésus à la croix.

1.2.3. L'incompréhension comme technique didactique

L'histoire de la rédaction des passages concernant les disciples permet à Reploh¹ de conclure que le travail rédactionnel de l'évangéliste sert à insérer ses traditions dans des situations qui concernent directement la communauté marcienne². L'évangéliste ne s'intéresse donc pas aux disciples historiques de Jésus, mais à sa communauté qui se reconnaît dans les disciples et à laquelle il enseigne une *theologia crucis*.

«Vielmehr wird an der Art der Zeichnung des Jüngerverhaltens sichtbar, dass der Evangelist primär nicht die Jünger Jesu, sondern die "Jünger" seiner Zeit, die Gemeinde, vor sich sieht [...]. So muss der Gemeinde zum Verständnis der Gleichnisse gesagt werden, dass mit Kreuz und Auferstehung Jesu Christi das Reich Gottes definitiv zum Anbruch gekommen ist und sie damit die Gewähr für die erwartete Vervollendung dieses Reiches besitzt »³.

En ce sens, Reploh rejoint l'exégète Hawkin.

« The mystery that the disciples fail to understand is precisely the mystery into which the church is called to enter. The incomprehension motif is to be classified as *typology per contrarium*. It sets in sharper focus what has to be grasped about the mystery of Christ »⁴.

Le motif de l'incompréhension des disciples est interprété comme une technique littéraire facilitant l'enseignement d'une théologie de la croix à la communauté destinataire.

¹ Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*. Dans le même sens Robert P. Meye, *Jesus and the Twelve*, p. 223 : « They are not idealized figures, not are they negative caricatures. But they are the men whom Jesus chose to be about him, and the Messianic choice is enough to guarantee their importance and positive place in the regard of the primitive Christian community » ; Gaëtan Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* ; John R. Donahue, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*.

² Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 81-88.

³ Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 228-229.

⁴ David J. Hawkin, « The Incomprehension of the Disciples in the Markan Redaction ».

1.3. L'évangile et sa stratégie littéraire

1.3.1. L'incompréhension comme régulation du système de croyances

La parution en 1977 de l'article de Tannehill¹ constitue indéniablement un tournant dans la recherche sur l'incompréhension des disciples car aucun modèle précité ne s'imposait clairement. En réaction contre l'histoire de la rédaction, Tannehill se focalise presque exclusivement² sur la configuration narrative de l'évangile pour appréhender la fonction des disciples dans le dialogue implicite qui s'engage entre l'*implied author* et le lecteur. Nous tenons à signaler trois aspects de son travail afin de saisir les lignes de force de son étude pour l'histoire de la recherche. (1) Postulant une identification du lecteur à la figure des disciples³, Tannehill constate que l'évaluation positive puis négative des disciples implique une distanciation et donc une remise en question du système de croyances du lecteur qui doit, à l'instar des disciples, confesser la messianité de Jésus dans le cadre strict de l'événement de la Passion. (2) Tannehill souligne que même si certains personnages mineurs sont évalués positivement, leur fonction narrative est de contraster avec les disciples. La configuration du récit ne leur accorde pas la possibilité de se substituer aux disciples comme figure d'identification. « If certain minor characters in the narrative do what the disciples should but do not do, the contrast increases our sense of disciples' failure »⁴. Il conclut : « They appear in such brief flashes that they do not allow the reader to shift his attention from Jesus and the disciples and become deeply involved with these other characters »⁵. (3) Même si les disciples échouent, la finale de l'évangile (16,7, cf. 14,28) n'exclut pas la possibilité d'une nouvelle relation entre les disciples et Jésus. « So the Gospel holds open the possibility that those who deserted Jesus will again become his followers, reinstating the relationship established by Jesus' call »⁶.

Selon Tannehill, les disciples, paradigmes de la condition croyante, peinent à voir dans la mort à la croix et la Résurrection de Jésus l'événement fondateur de la

¹ Robert C. Tannehill, « The Disciples in Mark ».

² Tannehill précise que les premiers lecteurs de cet évangile sont chrétiens. Ce point ne provient pas du texte (cf. Robert C. Tannehill, « The Disciples in Mark », p. 392).

³ « While any positive qualities of story characters will attract, a reader will identify most easily and immediately with characters who seem to share the reader's situation » (Robert C. Tannehill, « The Disciples in Mark », p. 392, cf. également p. 394).

⁴ Robert C. Tannehill, « The Disciples in Mark », p. 391.

⁵ Robert C. Tannehill, « The Disciples in Mark », p. 405.

⁶ Robert C. Tannehill, « The Disciples in Mark », p. 404.

christologie. Le motif de l'incompréhension suscite donc une reconfiguration du système de croyances des destinataires.

1.3.2. L'incompréhension et les personnages mineurs

Le travail de Tannehill marque l'utilisation de l'analyse narrative dans l'évangile et a inspiré de nombreuses autres études¹. Critiquant la focalisation sur le couple Jésus-disciples, Rhoads et Michie² estiment que les personnages mineurs représentent les personnages auxquels les destinataires s'identifient en raison de leur évaluation essentiellement positive dans la narration. Malbon et Williams³ s'interrogent également sur la fonction des personnages mineurs, mais nuancent toutefois les propos de Rhoads et Michie. Ils relèvent d'abord que la présentation des personnages mineurs n'est pas systématiquement positive. Ensuite, ils essaient de tenir compte de l'ensemble des interactions qui se jouent entre tous les personnages du texte et Jésus. En effet, ils insistent sur le fait que toute recherche sur la thématique de la suivance ne doit pas se restreindre aux disciples.

« Discipleship – that is, following Jesus – has been recognized as a central theme or motif in the Gospel of Mark. Understandably enough, the portrayal of the disciples in Mark has often been the focus of scholarly investigation of the theme of discipleship. [...] what Mark has to say about discipleship is understood in reference not only to the disciples but also to other Markan characters who meet the demand of following Jesus »⁴.

Même si ces deux exégètes se défendent de valoriser unilatéralement les personnages mineurs au détriment des disciples, ils concluent toutefois que la présentation généralement bienveillante des personnages de seconde importance représente une alternative pour le lecteur à l'échec des disciples.

« The reader continues to maintain sympathy for the disciples, because Jesus himself does not appear to give up on them. However, the reader comes to identify more closely with minor characters than with the disciples after the Bartimaeus story »⁵.

¹ Dans le même sens que Tannehill, citons entre autres Hans-Josef Klauck, « Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium » ; Daniel Marguerat, « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) » ; Larry W. Hurtado, « Following Jesus in the Gospel of Mark – and Beyond ».

² David Rhoads et Donal Michie, *Mark as Story*.

³ Elizabeth S. Malbon, « Faillible Followers : Women and Men in the Gospel of Mark » ; Id., « Disciples / Crowds / Whoever : Markan Characters and Readers » ; Id., « The Major Importance of the Minor Characters » ; Joel F. Williams, *Other Followers of Jesus*.

⁴ Elizabeth S. Malbon, « Faillible Followers : Women and Men in the Gospel of Mark », p. 29-30. Cet extrait est cité par Joel F. Williams, *Other Followers of Jesus*, p. 205.

⁵ Joel F. Williams, *Other Followers of Jesus*, p. 170.

Il s'ensuit que le motif de l'incompréhension est perçu comme une note critique à l'égard des disciples au profit de personnages dont la démarche de foi est plus impulsive, spontanée.

1.4. Bilan critique et questions à traiter dans notre travail

I) Si la majorité des contributions note le caractère fondamental de la christologie dans l'évangile, rares sont celles qui en démontrent l'articulation systématique. Reploh et Tannehill accentuent avec raison l'importance de l'annonce de la Passion et de la Résurrection dans le déploiement christologique. Mais qu'en est-il avant l'enseignement de Jésus en 8,31 ? Certes la perspective de la mort de Jésus est présente dès 3,6, mais la question est de savoir dans quelle mesure l'horizon du kérygme influence la représentation du Jésus maricien durant son ministère en Galilée et dans les territoires païens (1,16-8,26) ? L'annonce de la Passion et de la Résurrection marque-t-elle une nouvelle étape dans l'élaboration de la christologie ou rend-elle explicite un problème sous-jacent à la narration ? Selon nous, une analyse du réseau intratextuel de l'évangile et une réflexion sur la fonction théologique de cet écrit permettent de répondre à ces interrogations. Dans nos exégèses nous insisterons donc sur le phénomène de l'intratextualité, interface du motif de l'incompréhension, qui confère une cohérence narrative à l'écrit et tenterons de percevoir le processus de légitimation théologique de l'existence même de ce récit à l'œuvre dans l'évangile. Il ne suffit pas de déceler l'homogénéité de la composition et le déroulement de l'intrigue pour comprendre le texte. Il est également nécessaire de s'interroger sur son fondement théologique.

II) La contribution de Tannehill, entre autres, a permis de clairement démontrer que le diptyque Jésus maricien-disciples agence le récit. C'est dans cette configuration narrative que se déploie l'essentiel de la réflexion christologique et anthropologique de l'évangile. En effet, outre l'examen de la stratégie rhétorique décelant l'aspect structurant des épisodes mettant en scène Jésus et les disciples, l'accentuation de l'indécision finale concernant les disciples (16,7) et de l'absence d'une alternative aux disciples, sont deux arguments majeurs pour affirmer que les disciples remplissent une fonction paradigmatique dans l'évangile. En plus des arguments avancés par Tannehill¹, relevons que les figures mineures ne peuvent

¹ Cf. également sur ce sujet le travail de Camille Focant, « Le rôle des personnages secondaires en Marc ». Cet article démontre clairement que les épisodes mettant en scène les personnages mineurs ont comme fonction de répondre sur un mode inversé à l'incompréhension des disciples.

remplacer les disciples car elles ne représentent pas une position théologique. Du point de vue herméneutique, leur fonction littéraire ne se restreint pas seulement à provoquer un contraste avec les disciples. Elles démontrent également que le Jésus marcierien peut être compris. Sans cet élément, nous pourrions conclure à l'hermétisme de la christologie dans l'évangile.

Ainsi, sur la base de ces éléments, nous rejetons toute interprétation selon laquelle les disciples accomplissent une fonction de *repoussoir* littéraire. Il s'agit indéniablement de la figure paradigmatique du croyant dans l'évangile. Mais il s'agit dès lors de savoir pour quelle raison théologique l'évangile présente les disciples de cette manière.

2. Démarche et présupposés

Notre travail ne prend en considération que les péricopes mettant en scène les disciples¹. Notre présentation s'organise selon des impératifs macro-structuraux et micro-structuraux. Relevons encore, en guise de préliminaire, que nous adoptons un style résolument théorique afin de mieux mettre en évidence les lignes de force de notre interprétation théologique.

2.1. Organisation macro-structurelle

Les différentes parties de notre travail correspondent aux principaux mouvements topographiques structurant l'évangile² à l'exception des deux grands discours (4,1-34 et 13) que nous discutons dans la première partie. La deuxième partie regroupe les péricopes ayant comme cadre la Galilée et les territoires païens (1,16-8,26), la troisième partie réunit les scènes qui appartiennent à la section aménagée autour du motif du chemin menant à Jérusalem (8,27-10,52), la quatrième partie traite des passages se déroulant dans le cadre restreint du Temple/Jérusalem, enfin dans la cinquième partie nous nous attardons sur le problème des disciples lors de la Passion à Jérusalem. La compréhension de la figure des disciples dans l'évangile nécessite la prise en considération de la configuration narrative. Nous avons toutefois décidé d'opérer un regroupement des péricopes selon leur genre littéraire, quand cela s'avère possible, dans les première, deuxième et troisième parties. Ce procédé ne nie en rien le principe de la linéarité du texte. Mieux, il le présuppose car l'étude comparative de passages similaires n'est pertinente que si l'on tient compte du déroulement du récit. La fonction de cette démarche n'est donc pas d'invalider la linéarité de la narration, mais d'en dévoiler l'agencement. La scansion de l'évangile par la répétition de genres littéraires identiques est un phénomène narratif dont il convient absolument de rendre compte. Cette ponctuation du récit par la reprise littéraire permet de baliser l'approfondissement de certaines thématiques fondamentales pour la compréhension du texte. Nous y serons très attentifs.

¹ Nous ne traitons toutefois pas de Mc 1,35-39 ; 3,7-12 ; 10,10-12.13-16. Nous avons sélectionné les péricopes dans lesquelles les disciples sont acteurs de la scène.

² Nous justifions exégétiquement ces choix au début de chaque partie.

2.2. Organisation micro-structurelle

Concernant le travail d'interprétation des textes, après un **liminaire** servant à situer la péricope dans la narration ainsi qu'à y relever les enjeux interprétatifs, chaque péricope est traitée en deux étapes. La première, nommée **exégèse**, s'intéresse prioritairement au sens du texte dans sa configuration narrative et son insertion historique. La seconde, nommée **rédaction marcienne**, tente d'appréhender la genèse du texte selon un critère stylistique. Cette démarche sert à relever les traces de rédaction dans le texte selon un procédé non théologique¹ afin de déterminer les correctifs que l'évangéliste impose à ses traditions, compte tenu du fait qu'il est avéré que l'auteur a procédé au rassemblement de traditions éparses pour la rédaction de son évangile. Cette méthode permet moins de découvrir l'*intentio auctoris* que les réorientations imposées par l'évangéliste à ses traditions. Elle n'a donc pas l'ambition de dévoiler la juste interprétation, mais de discerner certains enjeux de l'évangile par rapport à son contexte de production. Précisons toutefois qu'en nous focalisant sur la rédaction nous ne reconstituons pas la tradition pré-marcienne. Les études de type *Redaktionsgeschichte* considèrent que la détermination de la part de rédaction due à l'évangéliste permet de découvrir une unité traditionnelle cohérente. Le problème, du point de vue méthodologique, est que nous ne savons pas comment l'évangéliste travaille ses sources ni de quel genre de sources il s'agit. En résumé, mon analyse synchronique (exégèse) utilise des catégories théologiques alors que mon analyse diachronique (rédaction marcienne) utilise des critères linguistiques afin d'éviter de postuler les conclusions exégétiques comme présupposés d'une démarche rédactionnelle.

2.3. Observations préliminaires

Nous sommes dubitatif à l'égard du processus d'identification du lecteur aux disciples tel qu'il est généralement proposé par les études narratologiques. Nous y voyons deux problèmes, l'un pragmatique, l'autre méthodologique. (1) Le postulat selon lequel les lecteurs s'identifient aux disciples car ces derniers répondent positivement à l'appel de Jésus doit être problématisé. L'empathie suffit-elle vraiment à engager un processus d'identification ? Le fait que les lecteurs sont croyants explique-t-il la naissance mécanique d'un sentiment de sympathie envers les disci-

¹ Nous considérons qu'une analyse de la rédaction qui ne se fait pas selon des critères linguistiques, c'est-à-dire non théologiques, court le risque de confirmer *ipso facto* les conclusions théologiques provenant d'une exégèse synchronique.

ples ? Nous en doutons. (2) La justification souvent tautologique du phénomène de l'identification provient d'une confusion méthodologique. Les études narratologiques « ne distinguent pas assez le lecteur–interprète, c'est-à-dire l'exégète étudiant le texte, et le lecteur–idéal, c'est-à-dire la projection théorique de l'exégète supposée répondre de manière adéquate à ses découvertes »¹. Nous préférons donc substituer à la notion d'empathie deux critères, le premier anthropologique, le second linguistico–herméneutique. Du point de vue anthropologique, la communauté destinataire s'identifie aux disciples uniquement si ces personnages littéraires sont confrontés à des problèmes transparents pour elle. Nos exégèses le démontrent clairement : les problématiques débattues par les disciples ne sont significatives que pour une communauté post-pascale. Du point de vue linguistico–herméneutique², relevons que dans la narration de l'évangile, l'entité des Douze et des disciples se confond. Toutefois, dans le cadre du christianisme primitif, les Douze désignent les compagnons historiques du Jésus terrestre alors que le terme *les disciples* caractérise la condition du croyant sans connotation temporelle. Selon nous, l'évangile parle précisément *des disciples* afin de favoriser l'identification des croyants post-pascaux à cette figure de l'évangile. Le processus d'identification de la communauté marcionienne aux disciples est donc inscrit dans le tissu même de la narration grâce au terme *disciples*.

Excursus : Dans l'évangile, les δώδεκα ne peuvent se dissocier des μαθηταί. L'étude très approfondie de Best l'a expressément démontré³. Mais quel rapport linguistique ces deux entités entretiennent-elles ? Nous nous référons à la remarque de Brandt.

« L'évangéliste ne dit jamais “les disciples et les Douze”, ce qui permettrait de savoir qu'il faut dissocier les deux groupes. Mais il ne parle jamais non plus d’“un disciple parmi les Douze”, ce qui permettrait de s'assurer de façon directe que la désignation “disciple” s'applique aux Douze. En fait, d'un point de vue linguistique, le lien entre les deux termes n'est établi que de manière indirecte par l'intermédiaire des figures de Pierre, Jacques et Jean, et tout spécialement Pierre. Leur appartenance au groupe des Douze ne fait aucun doute (Mc 3,16-17). Or ce sont les seuls membres du groupe des

¹ Cédric Fischer, « Pierre est mort, vive Pierre », p. 96. Cf. aussi les critiques de George Aichele (éd.), *The Postmodern Bible*.

² Cf. l'excursus ci-dessous concernant la justification exégétique de cette partie.

³ Ernest Best, « Mark's Use of the Twelve » affirme en guise de conclusion p. 35 : « Both the twelve and the disciples are grouped around Jesus ; there is no idea of concentric circles with the twelve as an inner circle and the disciples as an outer circle, for the twelve and the disciples are often interchangeable terms ».

Douze dont les noms apparaissent dans des unités littéraires qui parlent explicitement des “disciples”»¹.

Le rapprochement entre ces deux entités qui possèdent les mêmes prérogatives et accomplissent la même fonction dans la narration s’effectue *via* les figures de Pierre, Jacques et Jean. Sur la base de ce constat dans l’évangile, procédons à une observation sémantique. Les Douze désignent une entité précise composée d’un nombre déterminé de personnages (cf. par exemple 3,13b-19). Dans le christianisme primitif, la mention des Douze évoque les compagnons historiques du Jésus terrestre². Ainsi, en se référant aux Douze, l’évangile suscite un phénomène d’ancrage historique. Le texte convoque explicitement les compagnons historiques du Jésus terrestre dans la narration. Ce processus se renforce lorsque le récit met en scène des personnages comme Pierre, André, Jacques, Jean ou Judas, dont la réalité de la présence aux côtés du Jésus terrestre est tenue pour vraie dans le christianisme primitif³. En revanche, tant du point de vue linguistique que dans le cadre du christianisme primitif, l’usage du terme disciple ne renvoie pas *de facto* aux compagnons du Jésus terrestre. Sémantiquement, ce vocable ne désigne aucune entité en particulier. Il s’agit d’un *terminus technicus* caractérisant celui qui adhère à un maître.

«The progression to “adherent” in Hellenism at the time of Christ and the early church made μαθητής a convenient term to designate the followers of Jesus, because the emphasis in the common use of the term was upon “learning” or upon being a pupil, but upon adherence to a great master. Hence a “disciple” of Jesus, designated

¹ Pierre-Yves Brandt, *L’identité de Jésus et l’identité de son disciple*, p. 277.

² Pour notre problématique, il ne s’agit pas de savoir si les Douze sont historiquement les compagnons du Jésus terrestre, mais plutôt de savoir, à partir de traditions disparates, si le christianisme primitif le tient pour vrai. (1) Outre le résultat de notre propre analyse, il existe un certain consensus exégétique sur le fait que Mc 3,14-16 est majoritairement traditionnel (cf. les arguments très représentatifs de la question chez John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 170 note 23 ; Karl Georg Reploh, *Markus—Lehrer der Gemeinde*, p. 43-50). (2) La désignation de Judas comme l’un des Douze (14,10.20.43) se trouve également dans la tradition johannique (Jn 6,71). Relevons, en outre, que Jn 6,67-71 rassemble toutes les occurrences johanniques se référant aux Douze. Or, selon Dietzfelbinger et Wengst la tradition utilisée par Jn est indépendante des synoptiques compte tenu de l’usage des titres christologiques (cf. Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes I*, p. 188 ; Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium I*, p. 260). (3) La liste des Douze de Mt 10,2-4 provient de Mc 3,16-19. Les différences s’expliquent aisément par la rédaction matthéenne (cf. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II*, p. 84-86 ; John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 130-132). En revanche, les listes de la tradition lucanienne (Lc 6,14-16 ; Ac 1,13) sont indépendantes de Mc. En Lc 6,14-16, le remplacement de Thaddée par Jude fils de Jacques est incompréhensible du point de vue rédactionnel (cf. John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 132-133). En Ac 1,13, l’ordre des noms du second bloc ne correspond pas au projet lucanien. Le troisième bloc est spécifique à Lc (cf. John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 133). (4) Paul reprend explicitement une tradition mentionnant les Douze en 1 Co 15,5 (cf. Wolfgang Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther IV*, p. 18).

³ Même si Meier se préoccupe de la question de l’historicité, il rassemble toutefois l’essentiel des traditions témoignant de la conviction du christianisme primitif que ces personnages sont des compagnons du Jésus terrestre (cf. John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 198-285).

by the Greek term μαθητής, was one who adhered to his master, and the type of adherence was determined by the master himself »¹.

Ce vocable, hérité de l'hellénisme, détermine donc un type de relation. Concernant son usage dans le corpus néotestamentaire, notons trois points. (1) Ce terme se lit uniquement dans les évangiles. Or, des deux attestations provenant de la source Q, aucune ne désigne les adhérents du Jésus terrestre² ; dans Mc, la plupart des occurrences est rédactionnelle ; dans Mt, soit elles proviennent de Mc, soit elles sont rédactionnelles³. (2) Outre l'argument de type *Redaktionsgeschichte*, toujours fragile, la tradition lucanienne, unique narration couvrant le temps de la présence du Jésus terrestre et le temps ecclésial de la propagation de la parole, attribue le terme de *disciples* aux croyants des deux périodes. Le statut de disciple n'implique pas la fréquentation du Jésus terrestre pour la réception lucanienne. (3) Dans les évangiles, ce vocable est très rarement mis dans la bouche de Jésus⁴. Il apparaît plutôt dans des matériaux narratifs, technique privilégiée par les évangélistes pour commenter leurs sources.

En conclusion, si dans le cadre du christianisme primitif la mention des Douze réfère automatiquement aux partenaires du Jésus terrestre, la mention des disciples définit la condition du croyant. En revanche, sur le plan narratif, δώδεκα équivaut à μαθηταί dans l'évangile. Ainsi, sur un plan herméneutique, μαθήτης indique la fonction paradigmatique de la narration du Jésus terrestre pour la communauté marcienne. Μαθηταί est donc une sorte de *marqueur herméneutique* signalant aux destinataires la transparence du texte.

¹ Michael J. Wilkins, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*, p. 42.

² Il s'agit de Q 6,40 (cf. Jn 13,16 ; 15,20) ; 7,18.19. Or, la première référence, d'obédience proverbiale, ne désigne pas explicitement les compagnons du Jésus terrestre et la seconde concerne les disciples de Jean.

³ Dans Mt, les références aux disciples proviennent de Q, de Mc ou de la rédaction matthéenne (cf. Jean Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, p. 22-24). Seuls trois cas appartenant au Smt doivent être discutés (Mt 27,64 ; 28,13a.16). Mais les analyses stylistiques de Luz ne laissent planer aucun doute, ce vocable se trouve dans des passages très nettement rédactionnels (cf. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, p. 390.420.429-430). Luz est d'ailleurs très catégorique : « Die Jünger Jesu sind für die Gegenwart transparent. Hinter ihnen erscheint die matthäische Gemeinde. Μαθητής ist ein ekklesiologischer Terminus » (Ulrich Luz, « Die Jünger im Matthäusevangelium », p. 159).

⁴ Il n'y a que 5 occurrences dans les évangiles. (1) Mc 14,14 (// Mt 26,18 ; Lc 22,11). (2) Q 6,40 (// Mt 10,24-25 ; Lc 6,40). (3) Lc 14,26-27 (cf. Mt 10,37-39). (4) Lc 14,33. (5) Mt 10,42 (cf. Mc 9,41).

3. Les disciples dans les deux discours

L'évangile comprend deux discours : Mc 4,1-34 et Mc 13¹. Leur caractère structurant pour l'ensemble de l'évangile se note à la densité de marqueurs linguistiques². Si Mc 4,1-34 propose une réflexion sur le statut du Jésus marcieen et sa fonction dans le dévoilement d'une théologie paradoxale³, Mc 13 traite de la question de l'eschatologie et synthétise « les leçons enseignées dans les chapitres 1 à 12 et illustrées dans les chapitres 14-16 [...] »⁴. La fonction herméneutique des discours a été perçue par les études narratologiques qui estiment qu'ils sont « un moyen privilégié par lequel le narrateur construit la lecture d'un événement et l'investit de sens pour le lecteur »⁵.

¹ Les deux principaux arguments de van Iersel concernant les rapprochements entre ces deux péricopes sont les suivants (Bas M. F. van Iersel, *Mark*, p. 110-113). (1) Ces deux péricopes appartiennent au genre littéraire du discours. (2) L'usage du verbe *κάθημαι* avec Jésus comme sujet en 4,1 ; 13,3 et celui de *θλίψις* (cf. 4,17 ; 13,19.24).

² Ces marqueurs requérant l'attention des destinataires sont les verbes *ἀκούω* (cf. 4,3.9.12.15.16.18.20.23.24.33 ; 13,7), *βλέπω* (cf. 4,12.24 ; 13,2.5.9.23.33), *ἰδοὺ* (cf. 4,3 ; 13,23) et la fameuse incise de 13,14 : *que le lecteur comprenne* (cf. aussi les observations de James R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, p. 126).

³ Comme l'illustre la densité du vocabulaire à consonance théologique et herméneutique comme *ἀκούω* (13 occurrences), *λόγος* (9 occurrences), *παραβολή* (8 occurrences), *διδάσκω* et *διδάχη* (3 occurrences), et enfin *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (3 occurrences) (cf. aussi le commentaire de Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 109).

⁴ Paul Myers, « Marc 13 : Une lecture synchronique », p. 482. Cf. aussi Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 299.

⁵ Daniel Marguerat, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit. Actes 2 et 26 » affirme : « [...] le discours, [...] n'investit pas seulement de sens l'événement auquel il est attaché ; il est un lieu où le narrateur travaille à la compréhension du récit global. Sous le couvert du personnage parlant dans l'histoire racontée, le narrateur fournit au lecteur un code de lecture ou de relecture du récit » p. 409.

3.1. La christologie comme clef herméneutique de l'eschatologie (Mc 4,1-34)

3.1.1. Exégèse¹

3.1.1.1 Le Jésus marcieen herméneute de son enseignement (v.1-2.33-34)

Cet encadrement témoigne d'une quadruple problématique. (1) Il propose une réflexion sur la nature de la communication christique. Selon les v.2a.34a (le v.34a clarifiant le πολλά du v.2a) l'ensemble de l'enseignement du Jésus marcieen (διδάσκειν v.1 ; ἐδίδασκεν et ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ v.2), c'est-à-dire la proclamation en parole et en actes du Royaume de Dieu (cf. 1,15.21.22.27 ; 2,13), est en paraboles. Ce moyen de communication nécessite toutefois une interprétation car il suscite l'incompréhension (v.10-13). (2) Le v.2b considère les v.3-32 comme paradigmatiques de l'ensemble l'enseignement du Jésus marcieen². Ainsi, une juste compréhension de ces paraboles s'avère capitale pour saisir la totalité du projet christique. (3) Le v.33aβ identifie le langage parabolique à l'annonce de la parole. Or, dans l'évangile, la parole c'est le kérygme comme l'atteste un rapprochement exégétique avec 8,27-33. L'énoncé du v.33aβ (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον) préfigure celui de 8,32b clôturant la première annonce de la Passion de Jésus (καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει). (4) Les v.33c.34b précisent que le déchiffrement des paraboles implique d'abord une capacité d'écoute (v.33c) pour ensuite bénéficier d'une explication de Jésus (v.34b). Comme le résume Cuvillier :

« Les modalités de l'enseignement annoncé au début du chapitre : parler en paraboles c'est proclamer la Parole (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον v.33) et cela fait appel à la capacité d'écoute des auditeurs (καθὼς ἡδύναντο ἀκούειν v.33) ; de plus, aux disciples est réservée une explication (τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα v.34) »³.

Du point de vue du mode de communication, cela signifie que l'enseignement du Jésus marcieen n'est pas immédiatement compréhensible mais qu'il requiert une explication, une exégèse. Cette interprétation, c'est le Jésus marcieen qui l'assure (v.34b) comme le démontre, d'une part son explication de la parabole du semeur, d'autre part le v.33aβ affirmant que le langage parabolique du Royaume trouve sa

¹ Pour cette exégèse, nous reprenons des points de notre article : Cédric Fischer, « Pierre est mort, vive Pierre ! ».

² En effet, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ (v.2b) introduit la parabole du semeur. La reprise successive de cette formulation (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς v.21 ; καὶ ἔλεγεν v.26 ; καὶ ἔλεγεν v.30) en écho au v.2b signifie que ces paraboles désignent le même enseignement.

³ Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 115.

clarification ultime dans le kérygme. La christologie constitue ainsi le cadre de compréhension du Royaume. Les destinataires doivent cependant faire preuve d'une capacité d'écoute, condition nécessaire mais non suffisante, pour pouvoir correctement saisir les enjeux de ce qui est dit : « la possibilité d'entendre [v.33b] n'est pas synonyme de comprendre mais rend seulement possible l'explication que Jésus offre à ceux qui se mettent autour de lui »¹.

3.1.1.2 La mitoyenneté des deux éons (v.3-9)

Encadrée par un appel répété à l'écoute² (ἀκούετε ἰδοὺ v.3 et ἀκούειν ἀκούετω v.9) pour souligner l'importance et la difficulté de la leçon, la parabole du semeur se concentre exclusivement sur le devenir de la semence. L'intérêt des v.3-9 réside dans une profonde reconfiguration³ du *topos* traditionnel de la récolte abondante tel qu'il est utilisé dans l'eschatologie vétérotestamentaire⁴ et dans l'apocalyptique intertestamentaire⁵. Selon ce motif, le temps de l'opulence agraire,

¹ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 92.

² Concernant un lien intertextuel avec Dt 6,4, cf. Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 122.

³ Cette thèse est défendue par Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 294-297.

⁴ Jr 31,12 : « Ils arrivent, ils entonnent des chants de joie sur les hauteurs de Sion. Ils affluent vers les biens du Seigneur, vers le blé, le moût et l'huile fraîche, vers le petit et le gros bétail. Ils se sentent revivre comme un jardin bien arrosé, ils ne seront plus languissants ». Os 2,23ss : « Et il adviendra en ce jour-là que je répondrai – oracle du Seigneur – je répondrai à l'attente des cieux et eux répondront à l'attente de la terre. Et la terre, elle, répondra par le blé, le vin nouveau, l'huile fraîche, et eux répondront à l'attente d'Israël. Je l'ensemencerais pour moi dans le pays, et j'aimerais Lo-Rouhama [...] ». Jl 2,21s : « Terre, ne crains pas, exulte et réjouis-toi : car le Seigneur fait de grandes choses. Ne craignez pas, bêtes des champs : les pâturages des steppes reverdissent, les arbres portent leurs fruits, le figuier et la vigne donnent leurs richesses ». Am 9,13 : « Voici que viennent des jours – oracle du Seigneur – où le laboureur suit de près celui qui moissonne, et le vendangeur celui qui sème ; où les montagnes font couler le moût et chaque colline ruisselle [...] ». Za 8,12 : « En effet, je sèmerai la paix, la vigne donnera son fruit, la terre donnera son produit, les cieux donneront leur rosée, et je donnerai tout cela comme patrimoine au reste de ce peuple ».

⁵ 1 Hén 10,18ss : « Alors toute la terre sera travaillée dans la justice, il y sera planté un arbre, et elle sera comblée de bénédiction. Tous les arbres de la terre se réjouiront [var. Tous les arbres d'agrément] seront plantés ; on y plantera des vignes, et toute vigne plantée produira des jarres de vin par milliers ; chaque mesure de grain (semée en terre) en produira [mille, une seule mesure] d'olives produira dix baths (d'huile) ». 2 Ba 29,3ss : « Et alors, dès que sera accompli ce qui doit arriver dans ces parties, le Messie commencera de se révéler. [...] La Terre aussi donnera ses fruits, dix mille pour un, et sur une seule vigne il y aura dix mille rameaux, et un rameau donnera mille grappes, et une grappe donnera mille raisins, et un raisin donnera un cor de vin ». 4 Esd 4,26-29 : « Il me répondit en ces mots : “Si tu demeures, tu verras, et si tu vis, tu seras souvent étonné, car le siècle se hâte d'arriver rapidement à sa fin. Il ne peut porter, en effet, les promesses qui ont été faites en leur temps aux justes, car ce siècle est plein de tristesse et de misère. Le mal a été semé, ce mal au sujet duquel tu m'interroges, et le temps de sa moisson ne paraît pas encore. Si donc ce qui a été semé n'est pas moissonné, si le lieu où le mal a été semé ne disparaît pas, le champ où le bien a été semé n'apparaîtra pas” » (ces extraits sont tirés de André Dupont-Sommer et Marc Philonenko [dir.], *Écrits intertestamentaires*). Irénée utilise encore ce motif : « Il viendra des jours où des vignes croîtront, qui auront chacune dix mille ceps, et sur chaque cep dix mille branches, et sur chaque branche dix mille bourgeons, et sur chaque bourgeon dix mille grappes, et sur chaque

exprimant le temps de l'avènement du nouvel *éon*, met fin au temps de l'indigence et de la pénurie. Alors que la tradition se focalise sur (1) la nature de la semence et (2) évoque la succession de deux périodes irréconciliables, l'évangile estime que le devenir de la semence dépend essentiellement de la nature du sol et fait s'immiscer le nouvel *éon* au sein de l'ancien¹. (1) Contrairement au motif traditionnel, la qualité de la semence ne retient pas l'attention. Il n'est même pas fait mention des graines². C'est la question de la nature du sol qui occupe une place prépondérante. (2) Contrairement aux attentes eschatologiques traditionnelles, l'établissement du règne de l'évangile est équivoque car il s'effectue pleinement dans le monde. L'opulence agraire des v.8-9 n'intervient pas, temporellement, après l'indigence (καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν v.8). Ce double paradoxe constitue ce que le v.11 nomme le mystère du Royaume (τὸ μυστήριον... τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ).

3.1.1.3 Réflexion sur la communication du Jésus marcieen (v.10-13)

Ces quatre versets délivrent quatre informations fondamentales pour notre propos. (1) La parabole du semeur est, selon les v.10b.13, normative. Alors que le Jésus marcieen vient d'exposer une parabole, les disciples de Jésus l'interrogent sur les paraboles (v.10b). Le processus de paradigmatization de la parabole du semeur est explicite au v.13. Le champ d'application du v.2b se voit restreint. (2) Si la question des Douze (v.10) porte sur la parabole, la réponse du Jésus marcieen concerne le mystère du Royaume de Dieu (τὸ μυστήριον... τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ)³. En liant clairement ces deux thématiques, le texte valide notre lecture des v.3-9. La présence du Royaume de Dieu⁴ au sein de la réalité mondaine constitue le mystère (τὸ μυστήριον)⁵ du Royaume dont il a été précédemment question lors de l'évocation de

grappe dix mille grains, et sur chaque grain pressé donnera vingt-cinq métrètes de vin. [...]. De même le garin de blé produira dix mille épis, chaque épis dix mille grains et chaque grain donnera cinq chénices de belle farine ; et il en sera de même, toute proportion gardée, pour les autres fruits, pour les semences et pour l'herbe. [...] », p. 415-417 (dans : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, 5,33,3).

¹ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 295.

² Cf. les explications avancées par Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 192-193.

³ La mention du Royaume de Dieu aux v.26-32 renforce cette hypothèse.

⁴ Le génitif τῆς βασιλείας n'est pas un génitif épexégétique comme le fait remarquer Simon Légasse, *L'Evangile de Marc I*, p. 266 note 6.

⁵ Le contexte argumentatif direct (citation vétérotestamentaire au v.12) indique que le vocable μυστήριον doit être appréhendé dans sa signification sémitique (cf. à ce sujet Günther Bornkamm, « μυστήριον »). Couramment usité dans la tradition apocalyptique intertestamentaire, il détermine plutôt une révélation eschatologique qu'un mystère insondable (cf. 1 Hén 46,2 ; 48,6 ; 49,2 ; 52,1-13 ; 106,19 ; 2 Ba 81,4 ; 4 Esd 10,38 ; 12,36-39 ; 14,5-6 ; 1QS 3,23 ; 4,18 ; 11,5-6.19 ; 1QpHab 7,5.8.14). Dans la littérature néotestamentaire, Paul emploie ce vocable en ce sens (cf. Rm 11,25 ; 16,25 ; 1 Co 2,7 ; 15,51). Les épîtres deutéropauliniennes s'inscrivent également dans cette

la mitoyenneté des deux *éons* (δέδοται)¹. (3) Au v.10, les personnes entourant Jésus et les Douze (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα) ne réclament pas une explication de la parabole du semeur, mais s'interrogent sur la raison de l'utilisation de la parabole comme moyen de communication². Dans le prolongement, les v.11-12 ne traitent pas de la parabole du semeur, mais de la communication parabolique et de sa fonction. Si le langage en paraboles caractérise l'ensemble du ministère du Jésus marcie³ et s'il requiert une interprétation, son rôle est double. Du point de vue anthropologique, il sert à « manifester l'endurcissement »⁴ des interlocuteurs⁵. Du point de vue théologique, il invite à un recadrage christologique. (4) Les proches du Jésus marcie (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα v.10b) sont marqués du sceau de l'incompréhension (v.13). Leur avantage, par rapport à ceux du dehors (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω v.11b)⁶, est qu'ils bénéficient des explications de Jésus (v.13). Le dévoilement du Royaume de Dieu est fonction de la christologie, car seul le Jésus marcie en possède la clef d'interprétation. Le Jésus marcie se présente donc comme l'herméneute de son ministère. Cette logique confirme l'interprétation du v.33ab : si les paraboles annoncent la parole, c'est-à-dire le kérygme, la proclamation du Royaume trouve sa clarification dans la christologie. Inversement, la compréhension du destin du Jésus marcie permet d'appréhender en retour le mystère du Royaume.

perspective (cf. Col 1,26s ; 2,2 ; 4,3 ; 1 Ep 3,4 ; Tim 3,16) (cf. aussi Richard T. France, *The Gospel of Mark*, p. 196-197 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 205-206 ; Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 127-128 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 298 ; Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 165).

¹ Il s'agit d'un passif divin, comme l'atteste le même emploi en 4,25 ; 8,12 ; 13,11.

² L'interrogation ne porte pas sur le contenu de la parabole du semeur, mais sur les paraboles : ἡρώτων... τὰς παραβολάς.

³ L'évangile ne distingue pas les paroles des actes de Jésus. Comme l'écrit Cuvillier, cela se relève aussi dans ce passage. (1) L'expression du v.11 τὰ πάντα γίνεται implique plus que les paroles de Jésus. (2) La citation d'Ésaïe laisse clairement apparaître la dimension des actes de Jésus ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν. (3) L'évangile ne distingue pas clairement enseignement et exorcismes (cf. 6,2.12.30 et 7,36) (Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 107-109).

⁴ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 87.

⁵ La citation d'És 6,9-10LXX est durcie : καὶ οὐ μὴ est remplacé par ἵνα.

⁶ L'expression ἐκείνοις τοῖς ἔξω apparaît à d'autres endroits du corpus néotestamentaire et indique les non-croyants (cf. 1 Co 5,12 ; Col 4,5 ; 1 Th 4,14) (cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 207-208 ; Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark*, p. 92). Relevons aussi qu'en 3,31-32 – la péricope précédant immédiatement 4,1-34 – une opposition est dessinée entre ceux qui restent dehors (ἔξω στήκοντες), objets de l'opprobre de Jésus, et ceux qui se trouvent autour de Jésus (ἐκάθητο περὶ αὐτὸν), considérés comme étant sa véritable famille. Ce lien thématique et linguistique n'est pas fortuit. La création, en 4,10, de ce double auditoire participe de la volonté de différencier l'incompréhension comme condition du croyant de l'incompréhension comme refus de Jésus.

3.1.1.4 La mitoyenneté des deux éons et l'anthropologie (v.14-20)

Cette explication s'avère capitale¹. Si les v.3-9 posent l'hypothèse de la mitoyenneté des deux *éons*, les v.14-20², en s'attardant sur les conditions favorables à la germination, indiquent que cette coexistence ne discrédite pas la puissance du Royaume, comme en témoigne le v.20. Elle provient de la manière dont la parole est reçue. Le processus d'allégorisation des v.14-20 tente donc d'explicitier la spécificité de l'eschatologie chrétienne, à savoir la présence du Royaume malgré les apparences, en se focalisant sur la nature du sol, c'est-à-dire les différentes manières d'accueillir la parole. La réponse est ainsi anthropologique. Le Royaume ne s'impose pas de lui-même, mais requiert le consentement de l'interlocuteur. Dans cette interprétation de la parabole du semeur, Jésus assume sa fonction d'exégète. En établissant Jésus comme interprète autorisé de son enseignement, le texte confère au Jésus marcieun un statut critériologique.

3.1.1.5 Le mystère dévoilé (v.21-25)

Cette composition de quatre *logia*³ entend signifier que la parole⁴ est destinée à être divulguée. Les v.21-22 lèvent l'ambiguïté inhérente au ἵνα du v.12 par la quadruple reprise de cette conjonction de subordination. D'autres liens linguistiques

¹ Cette explication laisse planer une ambiguïté, car le v.14 établit la correspondance entre la semence et la parole, alors que les v.16.18.20 laissent entendre que la semence est identifiable aux humains. Cette légère distorsion – relevons aussi la maladresse dans le processus de l'allégorisation du sol –, l'absence de cette partie dans l'EvTh, le développement excessif de l'explication aux v.15-19 en comparaison du v.20 et l'emploi d'un vocabulaire typique du christianisme primitif, laissent penser que les v.14-20 constituent une explication postérieure à la parabole. L'histoire de la rédaction et de la réception des v.3-9.14-20 est toutefois très complexe (cf. Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 111-113 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 310 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 217-219).

² L'identité du semeur n'est pas dévoilée. Selon la tradition apocalyptique, le semeur de la parole est Dieu en personne. Dans la tradition marciennne, le semeur peut être Jésus (cf. 2,2 ; 8,32 ; 9,10 ; 10,22.24 ; 11,29 ; 13,31 ; 14,39) ou une personne appartenant au christianisme primitif (cf. 8,35 ; 10,29 ; 13,10 ; 14,9). Comme le v.14 ne décrit pas une action unique, cette ambiguïté doit être maintenue.

³ Cf. les arguments avancés par Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 98-99 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 227-228 ; Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 133 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 315-317 ; Id., *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 129-140 ; Christopher M. Tuckett, « Mark's Concerns in the Parables Chapter (Mark 4,1-34) », p. 20-21.

⁴ La lampe symbolise très probablement la parole. (1) Le contexte immédiat de la péricope le laisse supposer. (2) Remarquons le lien phonétique entre λύχνος et λόγος. (3) L'histoire de la tradition démontre que la parole de Dieu est associée à une lampe (Ps 119,105). En outre, Goodenbough a remarqué que l'iconographie juive contemporaine de l'évangile représente la parole de Dieu, à savoir la Torah, par une menorah (Erwin R. Goodenbough, « Jewish Symbols in the Greco-Roman Period »).

entre les v.21-25 et les v.10-13 soutiennent un tel rapprochement¹. La logique qui prévaut est la suivante : il est ubuesque de vouloir cacher une lampe et de lui enlever ainsi sa fonction première². En d'autres termes : la parole ne doit pas être voilée, mais manifestée (φανερωθῇ et εἰς φανερόν v.22). Le flou des v.10-12 est dissipé. Selon le v.22a³, la finalité⁴ du secret (κρυπτόν) réside précisément dans son dévoilement. Il en a d'ailleurs toujours été ainsi (v.22b). La divulgation représente l'horizon naturel du secret. Le v.23 y ajoute cependant une condition : l'écoute (ἀκούειν ἀκούετω). L'engagement de la responsabilité de l'interlocuteur signifie que l'explication du mystère fournie par le Jésus marcieen nécessite son attention. Les v.24-25, en guise de conclusion, accentuent cette participation (βλέπετε τί ἀκούετε) pour comprendre le mystère qui provient de Dieu (μετρηθήσεται ; προστεθήσεται ; δοθήσεται ; ἀρθήσεται)⁵. La perception du Royaume ne s'impose donc pas d'elle-même, mais requiert l'attention du genre humain.

3.1.1.6 Imprévisibilité et paradoxe du Royaume (v.26-32)

Selon les v.26-29, le Royaume agit indépendamment de la volonté de l'homme⁶. Si le v.26 indique que cette parabole concerne le Royaume, les v.27-28, mentionnant le développement naturel du blé, insistent sur l'inactivité du semeur. Il semble adopter un style de vie ordinaire, loin des préoccupations typiques de l'agriculteur (καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν v.27a). Le semeur ne comprend d'ailleurs pas la raison d'une telle croissance (ὥς οὐκ οἶδεν αὐτός v.27b).

¹ Relevons les correspondances suivantes : δίδωμι au passif (ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ v.11 // ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ v.25) ; ἀκούοντες ἀκούωσιν v.12 // ἀκούειν ἀκούετω v.23 ; βλέποντες βλέπωσιν v.12 // βλέπετε v.24 ; l'emploi de champ sémantique proche (μυστήριον // κρυπτόν et ἀπόκρυφον v.22) ; de tournures voisines (ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται v.11 // ἐγένετο ἀπόκρυφον v.22). D'autres éléments sont encore discutés par Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 113-114.

² Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 133 s'oppose catégoriquement à certaines interprétations qui prétendent que cette image n'est pas absurde, en raison de l'interdiction d'éteindre une lampe pendant le sabbat ou les jours saints. Le contexte rhétorique des v.21-25 ne permet pas une telle lecture. De plus, μήτι implique une réponse négative.

³ Pour une discussion détaillée des liens entre le v.21 et le v.22, cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 230-232.

⁴ Q 11,33 et EvTh 33 insistent sur le caractère éphémère du secret (/ / Qo 10,20b). Ici, ce n'est pas la durée du secret qui est discutée, mais sa fonction.

⁵ Notons que tous ces verbes sont au passif divin.

⁶ Cf. Jacques Dupont, « La parabole de la semence qui pousse toute seule (MC 4,26-29) », p. 305 ; Id., « Encore la parabole de la semence qui pousse toute seule (MC 4,26-29) » ; Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 117-120 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 326 : « The parable seems purposely to ignore all the human activities that are necessary for successful agriculture [...]. The parable thus joins a theological battle that has mobilized Jewish thinkers from Jesus' time until the present : is the coming of final redemption dependent on God's will alone, or is it somehow contingent on human action [...]. Our parable enters this debate strongly on the side of divine determinism [...] ».

Le semence pousse automatiquement (αὐτομάτη¹ ἡ γῆ καρποφορεῖ v.28a). La périodisation du temps selon le genre de l'apocalyptique (v.28b)² et la soudaineté (δὲ adversatif et εὐθύς v.29a) de la moisson³ indiquent l'imprévisibilité de l'irruption du temps eschatologique.

La deuxième parabole des v.30-31 opère aussi par contraste, répondant ainsi à la précédente. L'opposition s'opère entre la petitesse légendaire de cette semence (μικρότερον ὃν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς) et ce qu'elle donne lorsqu'elle est semée (γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων). Cette disproportion permet d'articuler une caractéristique du Royaume : son aspect paradoxal⁴.

3.1.1.7 Bilan de l'exégèse

En affirmant que l'origine de la compréhension du mystère du Royaume se trouve dans la christologie – ou qu'elle requiert les compétences herméneutiques du Jésus marcieen –, le texte confère à ses destinataires une clef de lecture : la question de l'eschatologie ne peut être résolue indépendamment du problème de l'identité de Jésus. En d'autres termes, seule une parfaite compréhension du Jésus marcieen permet de saisir le paradoxe de l'eschatologie.

3.1.2. Rédaction marcienne

Le v.1 est rédactionnel. Le καί de parataxe⁵ ; πάλιν⁶ ; ἄρχομαι suivi de l'infinitif (ἤρξατο διδάσκειν)⁷ ; παρὰ τὴν θάλασσαν (cf. 1,16 ; 2,13 ; 3,7 ; 5,21) ; συνάγω au présent historique s'appliquant à la foule (cf. 2,2 ; 5,21 ; 6,30 ; 7,1)⁸ ; la foule nombreuse (ὄχλος πλείστος, cf. 2,1 ; 3,9 ; 3,20 ; 5,24) ; ὥστε suivi de l'infinitif

¹ En Lv 25,5.11, ce verbe exprime clairement l'idée d'une action divine indépendante de la volonté humaine (cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 241-242).

² Cf. Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 185-189 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 328 énumère plus finement les différentes analogies avec la tradition apocalyptique. (1) Périodisation du temps. (2) La présentation de Dieu en maître de la temporalité. (3) En raison de la succession logique des périodes, elles peuvent paraître naturelles. (4) Chaque période possède ses caractéristiques. (5) Les jours eschatologiques s'imposent abruptement.

³ Cf. Jl 4,13. Dans le corpus néotestamentaire cf. Ap 14,15.

⁴ La parabole ne s'intéresse pas à la temporalité, à savoir au temps entre le moment de mise en terre de la semence et le moment de la croissance.

⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁶ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 96-98 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

⁷ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-80.83 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95. Concernant le verbe διδάσκω, cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

⁸ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 92. Cf. aussi Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 45-46.49

(ὥστε... καθῆσθαι)¹ ; le verbe ἐμβαίνω (cf. 5,18 ; 6,45 ; 8,10.13) ; la répétition ἐν τῇ θαλάσῃ² et la redondance du v.1d (καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν)³ sont des indices clairs de la rédaction marcienne. Le v.2 est rédactionnel. Le καὶ de parataxe⁴ ; διδάσκω⁵ ; ἐν παραβολαῖς (cf. 3,23 ; 4,11 ; 12,1)⁶ ; πολλά à l'accusatif⁷ ; καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς⁸ et la reduplication ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ⁹ sont des marcianismes. Au v.3, l'impératif d'introduction ἀκούετε faisant inclusion avec le v.9 est rédactionnel¹⁰, mais probablement à un stade pré-marcien¹¹. Au v.4, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπεῖρειν est certainement rédactionnel¹². Les v.5-9 sont traditionnels¹³. Il n'est cependant pas impossible que les καὶ de parataxe¹⁴ et les emplois du verbe ἔχω proviennent de l'évangéliste¹⁵. Le v.10 comprend des traces de rédaction. Le καὶ de parataxe¹⁶ ; σὺν τοῖς δώδεκα (cf. 8,34)¹⁷ et παραβολάς (cf. v.1-2)¹⁸ sont marciens. Au v.11, l'introduction καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς est marcienne¹⁹. Il semble probable que la référence aux paraboles (ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται) provienne de l'évangéliste (cf. 3,23 ; 4,2 ; 12,1), mais le peu d'indices stylistiques incite à la pru-

¹ Cf. Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 13 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 176. Concernant κάθημαι, cf. 2,2.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 85-87.

³ Relevons aussi l'expression synonymique πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106).

⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁵ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangelium*, p. 187-188 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343. Cf. aussi Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 217-218. La répétition du v.1 est aussi marcienne.

⁶ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 93 ; Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 13.

⁷ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 70-72.

⁸ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 76.

⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 85-87.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 131-133.

¹¹ Καὶ ἔλεγεν (v.9) n'étant pas typiquement marcien (cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 93-94 ; Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 31-32).

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 85-87 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 36.

¹³ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 94-96 ; Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 32-34. Les répétitions structurent déjà la parabole à un stade pré-marcien.

¹⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 99-104.

¹⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁷ Cf. aussi Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 96 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 45-47.53-62. La mention d'un double groupe de personnes est un *topos* marcien (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110).

¹⁸ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 97.

¹⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 76-77.

dence. Le v.12 est traditionnel¹. Au v.13a, καὶ λέγει αὐτοῖς est marcien². Le v.13b est rédactionnel³. Le fait qu'il reprenne le v.13a⁴ ; la mention des paraboles au pluriel (παραβολάς)⁵ et γινώσκω (cf. 5,29.43 ; 6,38 ; 7,24 ; 8,17 ; 9,30 ; 12,12 ; 13,28 ; 15,10.45)⁶ sont rédactionnels. Les v.14-20 sont traditionnels⁷. Les *logia* des v.21-25 sont très probablement réunis par la rédaction marcienne⁸ : καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς⁹ (v.21.24) ; la répétition des ἵνα (v.21-22)¹⁰ ; l'usage de φανερωθῇ... εἰς φανερόν et l'asyndète βλέπετε τί ἀκούετε (v. 24, cf. 13,5.9.23.33)¹¹ proviennent de l'évangéliste. La parabole originellement indépendante des v.26-29 est traditionnelle¹². La parabole des v.30-32, également originellement indépendante, comprend une retouche rédactionnelle¹³ : le v.30b. La redondance avec le v.30a (cf. aussi 4,13)¹⁴ ; le vocable παραβολή¹⁵ et le verbe à la fin (θῶμεν)¹⁶ sont des marcianismes. Les v.33-34 sont rédactionnels comme le signale τοιαύταις (cf. 6,2 ; 7,13 ; 9,37 ; 10,14 ; 13,19)¹⁷ ; παραβολή ; la tournure λαλέω τὸν λόγον (cf. 2,2 ; 8,32) ; δύναμαι comme auxiliaire (ἠδύναντο)¹⁸ ; ἀκούω ; la répétition dans une forme négative (χωρὶς... αὐτοῖς v.34a) d'une assertion précédente (v.33)¹⁹ ; λαλέω ; κατ' ἰδίαν (cf. 6,31-32 ; 7,33 ; 9,2.28 ; 13,3) et la mention inopinée des disciples (τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς)²⁰.

¹ Il n'est néanmoins pas impossible que l'évangéliste ait radicalisé la citation.

² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-74.

³ Cf. également Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 35.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 125-126.

⁵ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 97-98.

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 102-103.

⁷ Cf. Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 35-36. Un doute subsiste toutefois sur les répétitions de l'adverbe εὐθὺς (cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 89).

⁸ L'existence de nombreux parallèles indépendants chez Mt et Lc et provenant de la source Q permettent d'affirmer que l'évangéliste a réuni des *logia* indépendants (cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 98-99 ; Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 129-130).

⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-79.

¹⁰ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 99 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 81-82.

¹¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 74-78.

¹² Cf. Marcus pour des remarques concernant l'histoire de la rédaction de cette péricope (Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 165-170).

¹³ Les différences entre la version marcienne et celle de la source Q constituent déjà des indices de rédaction (cf. Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 204-206).

¹⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 125-126.

¹⁵ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 98-99.

¹⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 126-130.

¹⁷ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 100.

¹⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 95-97.

¹⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

²⁰ Cf. Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 101.

3.1.2.1 Bilan de la rédaction

L'évangéliste a rassemblé des traditions éparses pour la composition de ce discours. Outre l'agencement, la rédaction s'exerce prioritairement sur l'encadrement narratif (v.1-2.33-34) et sur la réflexion concernant le mode de communication du Jésus marcieen (v.10.11c.13). En définissant l'ensemble du discours d'enseignement (v.1-2) et en le qualifiant de parabole (v.2.10-11.13.30.33-34), l'évangéliste confère à la totalité de la péricope une fonction paradigmatique et herméneutique pour la compréhension de tout l'évangile. De plus, l'établissement d'une intratextualité (v.33aβ) avec 8,32b a comme conséquence d'établir le kérygme comme grille d'interprétation de la christologie. Enfin, en insistant sur l'incompréhension des Douze (v.10.13.33-34), l'évangéliste dévoile sa conception de la condition du disciple. L'évangéliste procède ainsi à la christologisation de la question de l'eschatologie et à la problématisation de la question de la christologie.

3.2. Eschatologie et christologie (Mc 13)

3.2.1. Exégèse

3.2.1.1 La fin (v.1-4)

I) Au v.1, Jésus sort du Temple (ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ). Il s'agit de l'unique mention, dans l'évangile, évoquant son départ du Temple¹. Le texte parle habituellement de sa sortie de Jérusalem. Le v.1 préfigure donc une rupture entre le Jésus marcieen et le Temple. Le dialogue qui s'engage entre un des disciples (εἰς τῶν μαθητῶν v.1b) et le Jésus marcieen poursuit cette problématique. Alors que le disciple admire la beauté et la solidité de cette réalisation architecturale, Jésus use d'un *topos* eschatologique² pour proclamer sa future destruction (ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ v.2). Le disciple regarde encore avec ferveur le Temple, mais le Jésus marcieen annonce son anéantissement.

II) La présence au Mont des Oliviers (τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν v.3) augure du temps de la Passion³. La demande des trois disciples porte sur le moment (πότε

¹ En 11,11 Jésus entre à Jérusalem puis au Temple (εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερὸν). Puis, il quitte immédiatement le lieu pour se rendre à Béthanie (ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν). En 11,15 le Jésus marcieen revient à Jérusalem et entre à nouveau dans le Temple (εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν). En 11,19, il quitte la ville (ἐξεπορεύοντο ἕξω τῆς πόλεως). Il y revient en 11,27 (ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος).

² Cf. Jr 26,6.18 ; Mi 3,12 ; 1 R 9,6-9 ; Dn 8,11-13 ; 9,26-27, 1 Hén 90,28 ; Test Lév 15,1 ; 16,5 ; Test Jud 23,3. Cf. également les oracles contre le Temple rapportés par Flavius Josèphe, *Guerre Juive*, VI, 300-309.

³ Cf. exégèse de Mc 11,1-11.

ταῦτα ἔσται v.4a) et le signe (τί τὸ σημεῖον ὅταν) de la fin (μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα). Les disciples posent deux questions (πότε ; τί τὸ σημεῖον) interdépendantes qui élargissent la perspective initialement centrée sur le Temple. La problématique est dorénavant tout (πάντα) ce qui se rapporte à la fin. La transition de ταῦτα (v.4a) à ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα (v.4c) donne une teneur eschatologique au discours qui suit.

3.2.1.2 Le désenchantement du monde (v.5-8)

I) Dans un premier temps, le Jésus marcieen les met en garde (βλέπετε... πολλοὺς πλανήσουσιν) contre des imposteurs usurpant son identité (πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι Ἐγώ εἰμι v.6a). Le danger réside « dans l'interprétation même de ces faux messies comme un signe »¹. La prétention messianique est stigmatisée (v.6b) et débarrassée de sa signification eschatologique.

II) Les v.7a.8a évoquent, dans un style apocalyptique², guerres, tremblements de terre et famines. Les v.7b.8b feignent de nuancer la dimension eschatologique des v.7a.8a (ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος v.7b ; ἔσονται λιμοί· ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα v.8b) pour mieux révéler, paradoxalement, le caractère inéluctable de la fin³. Mais il faut rester confiant (μὴ θροεῖσθε v.7b), car Dieu reste le maître des événements (δεῖ γενέσθαι v.7b), c'est-à-dire de l'histoire.

3.2.1.3 Ne pas spéculer mais proclamer l'Évangile (v.9-13)

I) L'agencement est parénétique (βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς v.9a ; μὴ προμεριμνᾶτε v.11a ; ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται v.13b). Le verbe παραδίδωμι (v.9.11.12.) structure la leçon et inscrit le destin des disciples dans la continuité de celui de Jean (cf. 1,14) et du Jésus marcieen (cf. 10,33 ; 15,1.10.15). La condition de croyant expose au même sort que celui que l'on confesse⁴. Il n'y a pas d'encouragement au mimétisme, mais communion de destin devant l'hostilité du monde à la révélation. Persécutés par les juifs et les païens, traduits devant des tribunaux (v.9), trahis par des membres de la famille (v.12), ils en profiteront toutefois pour proclamer l'Évangile (v.10), guidés par le Saint Esprit (v.11). La répression dont ils souffrent devient ainsi occasion de propagation de l'Évangile.

¹ Paul Myers, « Marc 13 : Une lecture synchronique », p. 484.

² Cf. Paul Myers, « Marc 13 : Une lecture synchronique », p. 484 présente une liste des liens intratextuels.

³ Des constructions littéraires identiques se trouvent dans la littérature apocalyptique. Le *pas encore* rhétorique de l'apocalyptique ne signifie pas que la fin est différée. Elle en révèle au contraire l'imminence (cf. Dan 12,13^{lxx} ; 4 Esd 5,1-12 ; 9,1-4).

⁴ Cf. Jacques Dupont, « La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de MC 13 », p. 383.

II) Le texte ne spécule pas sur la fin. Il déplace plutôt la problématique. Au lieu de s'interroger sur le moment et les signes de la fin, le croyant est appelé à tenir bon jusqu'à la fin (ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται v.13b) et à proclamer l'Évangile malgré les tourments¹. Théologiquement, Dieu (δεῖ) réclame que le croyant se préoccupe de *l'avant-dernier*, à savoir la proclamation de l'Évangile (πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον v.10), pas du *dernier*. La mission du croyant se réalise par la proclamation de l'Évangile, non par une habile spéculation sur la fin.

3.2.1.4 Éléazar souille le Temple (v.14-23)

I) Le v.14 désigne un événement très spécifique (ὅταν δὲ ἴδῃτε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ) auquel il ajoute deux indices : une incise directement adressée au lecteur (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω v.14b), et une recommandation adressée aux Judéens (τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη v.14c).

II) L'expression τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως provient de Dn 12,11LXX (cf. aussi 9,27 ; 11,31 ; 1M 1,54 ; 6,7). Dans le contexte du livre vétérotestamentaire, elle se réfère très certainement à la profanation commise par Antiochus Épiphane. Grammaticalement, τῆς ἐρημώσεως est un *genitivus relativus*. Il signifie *l'abominable qui souille*² et s'applique à un personnage³, c'est-à-dire à un profanateur du Temple, comme le laisse entendre l'atténuation ὅπου οὐ δεῖ.

III) La sagacité du lecteur est convoquée pour comprendre de quel personnage il s'agit – ὁ ἀναγινώσκων νοείτω⁴. Il s'agit très probablement d'Éléazar et de son mouvement zélote profanant le Temple⁵. En effet, du point de vue historique, les

¹ Le εἰς τέλος du v.13 peut signifier soit *jusqu'à la fin des temps* soit *jusqu'à la mort*. Cette ambiguïté doit être maintenue.

² L'usage de ἐρημώσις en 1 M infirme la traduction de *destruction*, car Antiochus n'a pas détruit le Temple (1 M 1,39), mais souillé.

³ La présence du participe masculin ἐστηκότα comme complément du neutre τὸ βδέλυγμα désigne une personne plutôt qu'une statue. De ce fait, τῆς ἐρημώσεως ne peut être un génitif d'apposition (cf. l'argumentation détaillée de Jacques Dupont, « La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de MC 13 », p. 396 ; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 195-196 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 804 ; Joel Marcus, « The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark », p. 454-456 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 511).

⁴ Nous ne retenons pas les interprétations de Pesch et Theissen qui y voient respectivement la destruction du Temple et la construction d'un temple païen sur le site du Temple de Jérusalem (cf. Rudolf Pesch, *Naherwartungen*, p. 139-144 ; Gerd Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, p. 275-277).

⁵ Joel Marcus, « The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark », p. 446-456. Il semble peu probable que le texte fasse référence à la tentative avortée de Caligula d'ériger des statues de sa personne au Temple. Les faits décrits aux v.14-16 s'accordent mal avec la présentation de Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II,197. La campagne militaire de Titus ne concorde pas non plus. Selon Flavius Josèphe, la foule s'est précipitée dans Jérusalem et cela se déroule l'été (Flavius Josèphe, *Guerre juive*, VI,366). Or, le texte de l'évangile parle de fuite dans les montagnes (v.14) et cela se déroule en hiver (v.18).

principaux traits de la description des v.14-16 correspondent à l'enchaînement des faits tels qu'ils sont rapportés par Flavius Josèphe¹. Ce procédé a également des conséquences sur un plan herméneutique : il incite à un processus de fusion entre le monde de la narration et le monde des destinataires de l'évangile, car les problèmes de la communauté sont traités par le récit. Ce processus d'équivoque entre ces deux univers est renforcé par le simple fait que le récit fait allusion à Eléazar, mais ne le mentionne pas, car ce qui est tacite a paradoxalement la faculté de happer toute l'attention des destinataires.

IV) Le souillure du Temple provoque divers malheurs et tourments (v.15-18) dans une atmosphère eschatologique (ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκείναι θλίψις v.19, cf. Dn 12,1) annonciatrice de la fin (καὶ οὐ μὴ γένηται v.19c). Dieu reste le maître de l'histoire et sauve les élus (οἱ ἐκλεκτοί v.20)².

V) Ces versets, presque identiques aux v.5b-6, mettent à nouveau en garde contre certains égarements. Les élus sont particulièrement exposés (v.22b). Certes, les incidents du Temple inquiètent les croyants, mais le véritable danger pour le croyant (καὶ τότε v.21) réside dans la séduction opérée par de faux Messie et de faux prophètes. Il faut s'en défier (μὴ πιστεύετε v.21), bien qu'ils³ accomplissent des signes et des prodiges (δώσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα). Les miracles ne sont cependant pas garants de la qualité de la personne qui les réalise. La mise en garde finale (βλέπετε v.23) argue du fait que les disciples, ainsi mis au courant des dangers qu'ils courent, ne doivent pas se laisser abuser (προείρηκα ὑμῖν πάντα v.23).

¹ Le v.14a convient à ce qui est écrit par Flavius Josèphe (cf. Flavius Josèphe, *Guerre juive*, IV,182-183.201.388). Le v.14b se réfère probablement au fait que les Judéens quittent leur région entre la prise du Temple par Eléazar et la venue des troupes romaines de Vespasien pendant l'hiver 67-68. De plus, notons en 11,17 l'usage du vocable ληστής et non de κλεπτής (cf. aussi 14,18 et 15,27). Il définit *un brigand, un bandit*. Un rapprochement avec la prise du Temple par Eléazar et son mouvement pour résister aux troupes romaines semble correct (cf. Martin Hengel, *Die Zeloten*, p. 42-47.344-348 ; Richard A. Horsley et John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*).

² Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 492.

³ Il s'agit probablement d'Eléazar et de son mouvement (cf. Michael J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* ; Dieter Lührmann, « Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium ») que des Romains (cf. Gerd Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, p. 277-283). (1) L'évangile est plus critique à l'égard de l'élite juive que des Romains – excepté 10,42. Le titre messianique de David, par exemple, est l'objet de critiques dans l'évangile (cf. Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium*, p. 208-209 ; Joel Marcus, « The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark », p. 456-460). (2) La confession du centurion (15,39) et les nombreux voyages en territoire païen (cf. Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, p. 30-32) démontrent que l'évangile développe une image relativement positive des païens. (3) Les mouvements révolutionnaires juifs ont des prétentions messianiques et prophétiques que les Romains n'ont clairement pas (cf. Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II,433-434.444.652 ; IV,510 ; VII,29-31 au sujet de Menachem et Simon).

3.2.1.5 La christologisation de la fin (v.24-27)

Le v.24 se focalise, en revanche (ἀλλά), sur la fin. Cela n'appartient plus à l'histoire humaine mais à la cosmologie qui « se présente sous les traits de la manifestation du Fils de l'Homme venant dans les nuées avec gloire et puissance »¹. Ce désordre cosmologique (v.24-25), inspiré d'És 13,10 et 34,4², inaugure l'événement eschatologique majeur : (καὶ τότε) la venue du Fils de l'Homme dans les nuées (ἐν νεφέλαις, cf. 14,62) ainsi que dans la plénitude de la puissance et de la gloire (μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης). Si l'évangile associe le plus souvent l'image du Fils de l'Homme à la souffrance (cf. 8,31 ; 9,9.31 ; 10,33.45), la gloire est aussi évoquée (cf. 8,38³). Souffrance et gloire caractérisent le Fils de l'Homme, c'est-à-dire le Jésus marcen (cf. 2,23-28). Cela signifie, théologiquement, que l'événement par lequel l'*eschaton* advient possède une dimension christologique (Fils de l'Homme) et ambiguë (souffrance et gloire)⁴. La participation des anges (cf. également 8,38), l'évocation des quatre points cardinaux, des extrémités de la terre et du ciel (ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ) accordent une portée cosmologique et universelle à cet événement.

3.2.1.6 Le Fils de l'Homme (v.28-31)

I) La demande du v.4 est double (πότε et τί τὸ σημεῖον). Les versets conclusifs y répondent. Si les 28-31 traitent de la question du signe, les v.32-37 traitent celle du moment⁵.

II) La parabole établit une comparaison entre la floraison du figuier qui annonce inéluctablement l'approche de l'été et (οὕτως) certaines manifestations (ὅταν ἴδῃτε ταῦτα γινόμενα) qui impliquent la proximité du Fils de l'Homme. (1) Le texte pointe donc le lien automatique reliant les deux faits (γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις v.29). Mais à quoi se réfère ταῦτα ? Linguistiquement, un rapprochement entre ὅταν δὲ ἴδῃτε (v.14) et ὅταν ἴδῃτε ταῦτα (v.29) s'impose. Il s'ensuit que l'établissement de *l'abominable qui souille* constitue le signe par excellence, même si par

¹ Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 498-499. Cf. également Paul Myers, « Marc 13 : Une lecture synchronique », p. 489.

² Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 500.

³ Nous lisons en 8,38 ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

⁴ « À travers ce frottement entre un puissant libérateur et un Jésus souffrant, nous nous rapprochons du cœur de la christologie de Marc. Jésus n'est pas le Christ de l'attente apocalyptique et pourtant, finalement, il l'est quand même. Parce qu'il doit mourir, Jésus n'est pas le libérateur des attentes juives. Mais voilà le paradoxe : par la souffrance et la mort, le Fils de l'Homme accomplit l'espérance apocalyptique » (Paul Myers, « Marc 13 : Une lecture synchronique », p. 489).

⁵ Les v.28-29 marquent le temps à l'aide de ὅταν et les v.33-35 à l'aide de πότε. Du point de vue exégétique, il semble donc pertinent de postuler que les v.28-29 répondent à la question de v.4b, et que les v.32-37 s'occupent de la question du v.4a.

extension la description des différentes tribulations (ὅταν δὲ v.7-8) s'intègre parmi cet ensemble d'éléments prémonitoires¹. La conclusion solennelle du v.30 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) insère d'ailleurs un ensemble d'incidents pour marquer la fin (ταῦτα πάντα γίνεται, cf. v.4c).

III) Les destinataires de ce discours, à savoir Pierre, Jacques, Jean et André, vivront ces événements (v.30).

3.2.1.7 Veiller (v.32-37)

Le v.32 circonscrit la réflexion sur le moment : seul Dieu connaît l'heure (ἡ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν... εἰ μὴ ὁ πατήρ). Ce présupposé étant affirmé, la parabole répond malicieusement à la question du πότε en soulignant l'imprévisibilité de cet instant (οὐκ οἶδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται v.35). Rien ne sert de spéculer. Il faut juste être prudent, veiller comme le signale ce *leitmotiv* ponctuant cette péricope (βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε v.33 ; γρηγορεῖτε οὖν v.35 ; γρηγορεῖτε v.37) et créant une intratextualité avec l'épisode de Gethsémani (14,32-42).

3.2.1.8 Bilan de l'exégèse

La condition de croyant ne permet aucun savoir sur le moment et le signe de la fin. Si le texte ne répond pas à la question des quatre disciples (v.4), il livre cependant trois indices. (1) Chronologiquement, le moment de la fin suit la souillure du Temple (v.29) et les destinataires du discours (Pierre, Jacques, Jean et André) le vivront (v.30). (2) L'avènement du Royaume est christologisé (v.24-27). Les intratextualités tendent de plus à signaler que l'*eschaton* est lié à la Passion du Jésus marcen. (3) Si Dieu seul connaît la fin (v.32), les disciples doivent se contenter de veiller (v.33.35.37).

¹ La construction des v.7-8 est identique à celle des v.14-20 : (1) ὅταν δὲ ἀκούσητε (v.7) // ὅταν δὲ ἴδῃτε (v.14) ; (2) suivi d'un impératif (μὴ θροεῖσθε v.7 ; φευγέτωσαν v.14) ; (3) γὰρ explicatif (v.8.19-20).

3.2.2. Rédaction marcienne

Le v.1 est rédactionnel¹ au vu du καί de parataxe²; ἐκπορεύομαι³ au génitif absolu⁴ suivi de la préposition ἐκ⁵; ἱερόν (cf. 11,11.15.16.27 ; 12,35 ; 13,3 ; 14,49) ; ἰδε (cf. 3,34 ; 11,21 ; 13,21 ; 15,4.35) et de l'expression synonymique ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί⁶. Au v.2, l'introduction (καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ) et la reduplication finale (ὅς οὐ μὴ καταλυθῇ, cf. 14,58 ; 15,29)⁷ proviennent de l'évangéliste⁸. Le v.3 est rédactionnel⁹. Le καί de parataxe¹⁰; le génitif absolu (καθημένου αὐτοῦ)¹¹ ainsi que l'usage de κάθημαι¹²; εἰς dans le sens de ἐν¹³; τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν κατέναντι (cf. 11,1-2) ; ἱερόν (cf. cf. 11,15.16.27 ; 12,35, 13,1 ; 14,49) ; ἐπερωτάω¹⁴ et κατ' ἰδίαν (cf. 6,31-32 ; 7,33 ; 9,2.28) sont des marcianismes. Le v.4 est plutôt traditionnel. Τὸ σημεῖον (cf. 8,11.12 ; 13,22) et μέλλω (cf. 10,32) ne sont pas suffisants pour parler de rédaction. Au v.5 ἄρχομαι suivi d'un présent infinitif (ἤρξατο λέγειν)¹⁵ est marcien. Le v.6 contient des traces de rédaction¹⁶. Le v.6aβ (λέγοντες ὅτι Ἐγώ εἰμι), reprise du v.6aα¹⁷, est rédactionnel comme l'indiquent le ὅτι récitatif précédé de λέγω¹⁸ et le Ἐγώ εἰμι (cf. 6,50 ; 14,62). Le v.7b est certainement rédactionnel (μὴ θροεῖσθε δεῖ γενέσθαι, ἀλλ')¹⁹, car l'expression comprenant δεῖ γενέσθαι (δεῖ, cf. 8,31 ; 9,11 ; 13,10.14 ; 14,31) et ἀλλὰ²⁰ sont des marcianismes.

¹ Cf. Rudolf Pesch, *Nabernwartungen*, p. 84-85.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343 ; cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 118.

⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-67.

⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 110-111.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

⁷ La double négation et la répétition synonymique sont des marcianismes (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 88.101-106).

⁸ Cf. Rudolf Pesch, *Nabernwartungen*, p. 84-85.

⁹ Cf. Rudolf Pesch, *Nabernwartungen*, p. 96-97.

¹⁰ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-67.

¹² Cf. 2,6.14 ; 3,32.34 ; 4,1 ; 5,15 ; 10,46 ; 12,36 ; 14,62 ; 16,5.

¹³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 16-22.

¹⁴ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 134-135.

¹⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-81 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

¹⁶ Cf. Rudolf Pesch, *Nabernwartungen*, p. 110.

¹⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

¹⁸ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-79 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.175.

¹⁹ Cf. Rudolf Pesch, *Nabernwartungen*, p. 119-120.

²⁰ Cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 183 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 74-78.

De plus, la construction ἀλλ' οὕτω τὸ τέλος... ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα¹ est rédactionnelle. Le v.8 est traditionnel. Au v.9 παραδύσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς est rédactionnel. Le verbe παραδίδωμι² à l'impersonnel pluriel³ et εἰς dans le sens de ἐν⁴ sont des marcanismes. Il n'est pas impossible que εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (cf. 1,44 ; 6,11) provienne également de l'évangéliste⁵. Dans le prolongement, le v.10 est rédactionnel⁶. Son caractère explicatif⁷ ; καὶ de parataxe⁸ ; εἰς dans le sens de ἐν⁹ ; πρῶτον (cf. 3,27 ; 4,28 ; 7,27 ; 9,11.12) ; δεῖ (8,31 ; 9,11 ; 13,7.14 ; 14,31) ; κηρύσσω¹⁰ ; εὐαγγέλιον (cf. 1,1.14.15 ; 8,35 ; 10,29 ; 14,9) sont des marcanismes. Au v.11, le verbe παραδίδωμι¹¹ à l'impersonnel (παραδιδόντες)¹² et la clause explicative finale introduite par γάρ – la construction οὐ γάρ... ἀλλὰ¹³ et τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (cf. 3,29 ; 12,36) – témoignent de retouches rédactionnelles. Les v.12-15 sont traditionnels, excepté au v.14 ὅταν δὲ ἴδητε et ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω¹⁴. En revanche, le v.16 est probablement rédactionnel. Εἰς dans le sens de ἐν¹⁵ ; ἀγρός (cf. 5,14 ; 6,36.56 ; 10,29.30 ; 11,8 ; 15,21) ; ἐπιστρέφω (cf. 4,12 ; 5,30 ; 8,33) et ἱμάτιον¹⁶ pourraient bien provenir de l'évangéliste. Les v.17-18 sont traditionnels. Il s'avère cependant possible que ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (cf. 1,9 ; 8,1 ; 13,24) soit rédactionnel. Le v.19 est rédactionnel. Le fait de coupler deux citations vétérotestamentaires (ici Dn 12,1 et Ex 11,6)¹⁷ ; les duplications (κτίσεως ἦν ἔκτισεν, γέγονεν... γένηται et οἷα... τοιαύτη)¹⁸ et le γάρ explicatif tendent à le démontrer¹.

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

² Cf. 1,14 ; 3,19 ; 4,29 ; 7,13 ; 9,31 ; 10,33 ; 13,9.12 ; 14,10.11.18.21.41.42.44 ; 15,1.10.15

³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 113-114 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 4-12

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 16-22.

⁵ Cf. Rudolf Pesch, *Nabernwartungen*, p. 129.

⁶ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 53-54.

⁷ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 53-58 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35.

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 16-22.

¹⁰ Cf. 1,4.7.14.38.39.45 ; 3,14 ; 5,20 ; 6,12 ; 7,36 ; 14,9.

¹¹ Cf. v.9 ci-dessus.

¹² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 113-115.

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

¹⁴ Cf. Rudolf Pesch, *Nabernwartungen*, p. 139.144.

¹⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 16-22.

¹⁶ Cf. 2,21 ; 5,27.28.30 ; 6,56 ; 9,3 ; 10,50 ; 11,7.8 ; 15,20.24.

¹⁷ Selon Marcus, le couplage de deux ou trois citations vétérotestamentaires est une technique marcienne : Mc 1,2-3 (Ex 23,20 ; Mt 3,1 ; Ésa 40,3) ; Mc 1,11 (Ésa 42,1 et Ps 2,7) ; Mc 11,1-11 (Za 9,9 et Ps 118,25-26) ; Mc 11,17 (Ésa 56,7 et Jr 7,11) ; Mc 12,1-12 (Ésa 51,1-2 et Ps 118,22-23) ; Mc 13,24-26 (Ésa 34,4 ; Jos 2,10 ; Ez 32,7-8 ; Dn 7,13-14) ; 14,24 (Ex 24,8 ; Za 9,11 ; Ésa 53,12) ; Mc 14,27 (Za 13,7 et Ésa 53,6.10) ; Mc 14,62 (Ps 110,1 et Dn 7,13) (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 200).

¹⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-82.85-87.

Les v.20-23 sont traditionnels. Les v.24-26 sont rédactionnels. Le couplage de citations vétérotestamentaires² ; ἀλλά³ ; ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (cf. v.17) ; les καί de parataxe⁴ ; καὶ τότε (cf. v.21.27) ; ὁράω⁵ ; ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου⁶ ; νεφέλη (cf. 9,7) ; δύναμις (cf. 6,2.5.14 ; 9,1.39 ; 12,24 ; 14,62) ; δόξα (cf. 8,38 ; 10,37) sont des marcanismes, d'ailleurs souvent associés. Le v.27 est traditionnel. L'introduction du v.28 (ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν) est probablement rédactionnelle. Δέ⁷ ; συκῆ (cf. 11,13.20) et παραβολή⁸ sont familiers de l'évangéliste. Le v.29 est traditionnel. Le v.30 est rédactionnel. Au v.30a, la formulation ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι⁹ ; ὅτι récitatif après λέγω¹⁰ ; οὐ μὴ (cf. 4,41 ; 9,1 ; 10,15, 13,2.19.31 ; 14,25.31) ; παρέχομαι (cf. 6,48 ; 13,31 ; 14,35) ; γενεά (cf. 8,12.38 ; 9,19) sont des marcanismes. En outre, le v.30b, synthétisant les v.5-27, reprend le vocabulaire des v.4b.29. Les v.31-32 sont traditionnels, excepté la duplication ἡ τῆς ὥρας¹¹. Le v.33 est rédactionnel. Le double impératif synonymique (βλέπετε et ἀγρυπνεῖτε)¹² ; γάρ explicatif¹³ ; οὐκ οἶδατε (cf. 4,13) sont des marcanismes. Au v.34, l'emploi du ἵνα final (ἵνα γρηγορή)¹⁴ semble marcien. Le v.35 est rédactionnel. L'usage de οὖν¹⁵ ; οὐκ οἶδατε (cf. 4,13) ; γάρ explicatif¹⁶ ; ὁπρὲς (cf. 11,11.19) ; πρῶί (cf. 1,35 ; 11,20 ; 15,1 ; 16,2) ; les redondances du v.35b¹⁷ et les correspondances avec le v.33 tendent à le prouver. Le v.36 est traditionnel. Le v.37 est rédactionnel. La répétition ὃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω¹⁸ et l'impératif γρηγορεῖτε¹⁹ (cf. v.35) sont des marques de l'évangéliste.

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 133-134.

² Cf. v.19 ci-dessus.

³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 107-108.

⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁵ 50 occurrences dans l'évangile.

⁶ Cf. 2,10.28 ; 8,31.38 ; 9,9.12.31 ; 10,33.45 ; 13,26 ; 14,21.41.62.

⁷ Cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 181-182.

⁸ Cf. nos éléments de rédaction marcienne de Mc 4,1-34 ; Élian Cuvillier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile*, p. 97.

⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-79.

¹⁰ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

¹¹ Cf. notre exégèse de Mc 14,32-42 pt. III.

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.101-106.

¹³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 133-134.

¹⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

¹⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 79-81.

¹⁶ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 133-134.

¹⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 96-97.

¹⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 96-97.

¹⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.

3.2.2.1 Bilan de la rédaction

La rédaction de l'évangéliste introduit les disciples dans la séquence (v.1) et les désigne comme destinataires du discours (v.3), futurs spectateurs de la fin (v.30). Elle s'attelle également à inscrire le destinataire de l'évangile dans le récit (ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω v.14). L'évangéliste s'efforce ainsi d'insérer dans le tissu narratif un discours dont la teneur reflète clairement un problème de la communauté marcienne. De plus, si l'ajout de la séquence concernant la venue du Fils de l'Homme (v.24-27) donne une tonalité christologique à l'eschatologie, la répétition des motifs de mise en garde, d'appel à la vigilance (v.33.35.37) et la référence à l'heure (v.32) établissent un rapport d'intratextualité avec Mc 14,32-42¹. La rédaction poursuit donc un double but : traiter des problèmes de la communauté *via* l'évangile et soumettre la problématique de l'eschatologie à la christologie dont le dévoilement est relié à la Passion. Cette reconfiguration de la tradition dénote la volonté de réinvestir christologiquement le discours eschatologique. La description de l'avant-dernier et des tragiques événements qui s'y rapportent est ainsi nuancée par la portée eschatologique du Jésus marcien.

¹ Cette question est traitée dans notre exégèse de Mc 14,32-42.

4. Les disciples en Galilée et en territoire païen

4.1. Les récits de vocation

La première partie de l'évangile comprend trois sections (1,16-3,12 ; 3,13-6,6 ; 6,7-8,26). Chacun de ces trois mouvements commence par une péricope mettant en scène une vocation des disciples (1,16-20 ; 3,13-15 ; 6,7-13.30.32) et se conclut par une péricope relatant le rejet de Jésus et un sommaire de son ministère en Galilée. Le traitement, en trois tableaux, de la problématique de la vocation nécessite la mise en réseau de ces trois péripécies. Si l'étude de Hengel¹ a permis de mieux saisir la particularité de cette thématique néotestamentaire dans son contexte historique, notre exégèse se focalise sur l'évolution de la configuration des deux *topoi* (appel et mission) structurant ces trois péripécies².

4.1.1. Le Jésus marcieen et la suivance (Mc 1,16-20)

4.1.1.1 Liminaire

I) Cette péricope ouvre le début de la partie principale du récit marcieen. Succédant au prologue (1,1-15)³, dont la tâche principale est de fournir une clef

¹ Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma*.

² Mc 3,13-19 et Mc 6,7-13.30-32 constituent indéniablement un diptyque. Outre l'affinité des motifs de l'appel et de l'envoi, nous notons cinq liens linguistiques : (1) προσκαλεῖται (3,13) // προσκαλεῖται (6,7) ; (2) ἀποστέλλει (3,14) // ἀποστέλλειν (6,7) ; (3) κηρύσσειν (3,14) // ἐκήρυξαν (6,12) ; (4) ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια (3,15) // δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον (6,13) ; (5) ἐξουσίαν (3,15) // ἐξουσίαν (6,7). L'association de ces deux péripécies avec 1,16-20 s'effectue grâce aux *topoi* de l'appel et de l'envoi, au verbe ποιέω (1,17 ; 3,14.16) – ce sont les trois seules occurrences de ce verbe avec Jésus comme sujet et des personnages comme objet : καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων (1,17) ; καὶ ἐποίησεν δώδεκα (3,14) et καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα (3,16) – et à la formulation ἀπῆλθον (1,20 et 3,13). De plus, à l'appel deux par deux (1,16.19) correspond l'envoi deux par deux (6,7).

³ Cette affirmation présuppose une délimitation claire du prologue. D'aucuns estiment que la séparation majeure se trouve au v.14. Les arguments sont les suivants. (1) Μετὰ δέ au v.14 implique une coupure temporelle. (2) Aux v.4.13 l'action se déroule au désert (ἐρημος). Au v.14 Jésus se dirige en Galilée. (3) L'absence du motif πνεῦμα aux v.14.15. Il semble toutefois préférable de considérer les v.14-15 comme appartenant à l'introduction. Les arguments sont les suivants. (1) Outre la rupture temporelle, les deux autres arguments sont fragiles. La mention de la Galilée intervient déjà au v.9 et ce verset préfigure le v.14 – ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας (v.9) // ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (v.14). Le v.14 est donc littérairement lié au contexte précédent. Concernant le *topos* de l'esprit, son absence n'est pas significative dans la mesure où il ne s'agit pas du thème principal des v.1-13. (2) Le substantif εὐαγγέλιον des v.1.14 forme une inclusion, unifiant ainsi les quinze premiers versets (cf. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 72-

d'interprétation de l'évangile¹, elle inaugure d'une part le début du ministère public de Jésus et introduit, d'autre part la thématique de la suivance des disciples. Ce constat ne signifie pas seulement que les disciples constituent une préoccupation majeure de l'évangile², mais que leur identité se détermine en fonction de la personne du Jésus mar cien.

II) L'appel des disciples précède toute démonstration de puissance de Jésus. Ainsi, théologiquement, la logique de la suivance se réalise en dehors de toute démonstration numineuse, et uniquement en lien étroit avec la personne du Jésus mar cien – « the personality and authority of Jesus were such that the four men responded to his call at their first meeting »³.

4.1.1.2 Exégèse

4.1.1.2.1. La vocation de Simon et André (v.16-18)

I) La scène se déroule au bord du lac de Galilée⁴, lieu privilégié de la proclamation du Jésus mar cien. Elle se développe en quatre temps. D'abord Jésus passe (παράγω)⁵, sans mention d'un but spécifique. Puis, il voit (ὁράω) Simon et son frère André au travail (ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς). Ensuite, le voir se concrétise par une parole qui comprend un appel (δεῦτε ὀπίσω μου) et une mission (ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων). L'extrême concision de cette présentation permet de mettre en évidence la primauté de l'initiative du Jésus mar cien (pôle christologique), l'absence d'une raison justifiant la sélection des deux protago-

73). (3) Les v.14-15 répondent aux v.12-13, car la victoire de Dieu succède à la défaite de Satan. (4) Les verbes κηρύσσω et ἔρχομαι du v.14 sont déjà associés aux v.4.7. (5) L'arrestation de Jean relatée au v.14 clôt le temps précédent le début du ministère de Jésus (cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 3-5 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 137-138 ; Frank J. Matera, « The Prologue as Interpretative Key to Mark's Gospel » ; Claire-Antoinette Steiner, « Le lien entre le prologue et le corps de l'évangile de Marc », p. 164-166 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 165).

¹ Constatons deux éléments constitutifs de la réflexion amorcée dans le prologue. (1) Le rapprochement entre les v.1.14 – ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (v.1) et ὁ Ἰησοῦς... κηρύσσει τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (v.14) – permet d'affirmer que l'évangile considère que le contenu de la prédication du Jésus mar cien est autoréférentiel (selon les deux *genitivus auctoris*). (2) Il existe un lien exégétique entre le prologue et la croix, comme l'indique l'ensemble des rapprochements exégétiques entre le prologue et la Passion. En 1,10 σχιζομένους annonce ἐσχίσθη (15,38) ; à la formule d'adoption de Dieu εἰ ὁ υἱός μου au v.11 correspond la confession du centurion ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15,39).

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 168.

³ Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 59.

⁴ Le bord du lac est le lieu de l'appel des disciples, mais aussi de l'enseignement de Jésus (2,13 et 4,1), de retraite (3,7 ; 6,30-33) et de réalisation de miracles (5,1.21 ; 6,33.53 ; 7,31) (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 113).

⁵ Le verbe παράγω introduit également la vocation de Lévi en 2,14. Il semble toutefois usurpé d'y percevoir une intertextualité avec la théophanie de Dieu en Ex 33,18-23 (contre Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 179). Non seulement les liens linguistiques avec l'épisode de l'exode sont inexistantes, mais ce verbe, dans l'évangile, se réfère aussi à la manière dont se déplace Simon de Cyrène (15,21).

nistes et le brutal changement que cela implique pour le disciple (pôle anthropologique).

II) Par l'emprunt de traits appartenant au genre littéraire du récit de vocation¹, le texte subordonne l'identité du disciple au Jésus marcieen. L'impératif δεῦτε² ὀπίσω μου est significatif. L'appel de Jésus suppose l'abandon de ce qui caractérise jusqu'alors Simon et André (ἦσαν... ἁλιεῖς) au profit d'une dépendance à la personne de Jésus qui se concrétise, dans un second temps³, par un envoi en mission (ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων). Deux précisions à ce sujet. (1) Il s'agit d'un apophtegme étiologique, constitué d'un jeu de mot entre l'ancien métier de Simon et André – implicite au v.16b, explicite au v.16c (ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς)⁴ – et l'horizon de leur mission. (2) La mission, esquissée par cet apophtegme, est traitée en 3,13-19 ; 6,7-13.30-32. Cette péricope accentue surtout l'appel comme en témoigne le second tableau (v.19-20)⁵ qui élude la perspective de la mission. Enfin, au v.18, Simon et André répondent aussitôt (εὐθύς) à l'appel de Jésus, renonçant ainsi à leur ancienne identité de pêcheurs (ἀφέντες τὰ δίκτυα) pour en acquérir une autre, définie par son rapport au Jésus marcieen (ἀκολουθῶ v.18, répond à ὀπίσω μου v.17)⁶. Ainsi, en langage théologique, la christologie détermine l'anthropologie du croyant.

III) Relevons, en outre, que l'appel à la suivance du Jésus marcieen n'est pas motivé – le texte ne reconnaît aucune qualité à Simon et André – et que les deux comparses s'engagent à suivre Jésus uniquement sur la base de sa parole. Anthropologiquement, aucun mérite n'est requis pour la suivance. Seul le rapport à Jésus en est constitutif.

¹ Du point de vue exégétique, le rapprochement qui s'impose est 3 R 19,19-21LXX et le récit de la vocation d'Élisée. (1) Καὶ ἀκολουθήσω ὀπίσω σου (3 R 19,20LXX) // ἠκολούθησαν αὐτῷ (v.18) et Δεῦτε ὀπίσω μου (v.17). (2) Ἐπορεύθη ὀπίσω Ηλίου (3 R 19,21LXX) // ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (v.20). Néanmoins, les motifs de la rencontre, de l'appel et de la suivance immédiate appartiennent plus généralement au genre littéraire du récit de vocation (Klaus Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, p. 315-316).

² Il s'agit d'un impératif relativement commun (Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 96).

³ La conjonction καί suivant un impératif a le sens d'un consécutif (cf. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, §442.2).

⁴ Notons que ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς est rédactionnel (cf. les éléments de rédaction marcienne ci-dessous). Cette précision rend ainsi explicite le jeu de mot de l'apophtegme étiologique. Concernant d'autres interprétations, cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 184-185.

⁵ Les deux membres (v.16-18 // v.19-20) se répondent. Les deux scènes présentent en introduction un Jésus marchant et des pêcheurs travaillant ; suit un appel de Jésus ; une réponse immédiate des pêcheurs. Constatons, en outre, quelques similarités linguistiques comme εἶδεν (1,16.19) ; τὸν ἀδελφόν (1,16.19) ; ἀφέντες (1,18.20).

⁶ Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma*, p. 80 : « Nachfolge bedeutet dabei zunächst die uneingeschränkte Schicksalsgemeinschaft, die auch Entbehrung und Leiden im Gefolge des Meisters nicht scheut, und sie ist nur möglich auf Grund des völligen Vertrauens des Nachfolgers : Er hat sein Schicksal, seine Zukunft in die Hand des Meisters gelegt ».

4.1.1.2.2. La vocation de Jacques et Jean (v.19-20)

I) Cette seconde scène de vocation adopte un schéma littéraire identique aux v.16-18. L'action se déploie également en quatre temps. Jésus poursuit son chemin (προβαίνω), voit Jacques et Jean (ὁράω) et les interpelle (καλέω). Enfin, les Zébédéïdes quittent précipitamment leur père (ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν) et se mettent à la suite de Jésus (ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ). Constatant un effet de miroir entre les deux récits de vocation, tant littéraire que linguistique¹, il ne semble pas outrancier de postuler que dans l'économie de l'évangile marcier, καλέω condense l'appel et l'envoi du premier récit de vocation (v.17). La tradition proto-paulinienne atteste cette thèse, car ce verbe détermine tant la vocation de Paul (cf. Rm 1,1 ; 1 Co 1,1 ; Ga 1,1.15-16) que la mission auprès des Églises (cf. Rm 1,6 ; 9,24 ; 1 Co 7,17-24)².

II) Toutefois, à la différence du premier récit, les v.19-20 s'attardent moins sur le personnage de Jésus – le v.20a est laconique – que sur la réaction de Jacques et Jean. Le texte met en exergue les conséquences anthropologiques de l'appel de Jésus : l'abandon de Zébédée. Dans le contexte de la culture juive de l'Antiquité, un tel acte ne peut être perçu que comme un sacrilège³. De plus, en 1 R 19,20, modèle de notre péricope, Élisée prend précisément le temps indispensable pour officiellement se séparer de sa famille. En contraste, le récit marcier frappe par la rapidité et la brutalité de la rupture (pôle anthropologique) provoquée par la suivance du Jésus marcier⁴ (pôle christologique).

4.1.1.2.3. Bilan de l'exégèse

Ce récit de vocation articule deux thèmes, la christologie et l'anthropologie. À la concision de la parole du Jésus marcier répond la réaction immédiate des interlocuteurs. Soulignons, toutefois, que si le premier mouvement (v.16-18) accentue la dimension christologique de la suivance, le second mouvement (v.19-20) en développe essentiellement la dimension anthropologique. Ce diptyque, loin d'être redondant, s'emploie ainsi à explorer l'univocité de l'initiative du Jésus marcier pour la

¹ Relevons les rapprochements suivants : (1) εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος (1,16) // εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (1,19) ; (2) ὀπίσω μου (1,17) // ὀπίσω αὐτοῦ (1,20) ; (3) καὶ εὐθὺς ἀφέντες (1,18) // καὶ εὐθὺς... καὶ ἀφέντες (1,20) ; (4) τὰ δίκτυα (1,18.19).

² Cf. aussi Karl Ludwig Schmidt, « καλέω ». Dans l'évangile, nous trouvons un usage identique de καλέω en 2,17. En revanche, en 3,31 et 11,17 il n'a pas de connotation théologique.

³ Donahue et Harrington invoquent Ex 20,12 ; Dt 5,16 ; Pr 23,22-25 ; Tb 5,1 ; Si 3,1-16 pour appuyer cette affirmation (John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 75-76).

⁴ Mc 3,31-35 et 10,29-30 reprennent la thématique de la dislocation familiale induite par la parole de Jésus.

suivance, et ce indépendamment des qualités du destinataire, ainsi que la reconfiguration identitaire que cela implique pour le disciple.

4.1.1.3 Rédaction marcienne

Le v.16a contient d'évidentes traces de rédaction marcienne. Relevons le καί de parataxe¹ ; παράγων παρά² et la tournure θάλασσα τῆς Γαλιλαίας³. Il est plus délicat de se prononcer sur ὁράω (cf. 1,19 et 2,14). Dans l'évangile, la perception de Jésus présage souvent des actes (cf. 3,34 ; 6,34 ; 8,33 ; 9,25 ; 10,21.23.27 ; 12,34)⁴. La clause explicative du v.16c (ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς), introduite par γάρ, dévoile une construction marcienne⁵. Le v.17 est traditionnel, même si le style en parataxe laisse présager une légère intervention de l'évangéliste⁶. Le v.18 est rédactionnel. La main de l'évangéliste se perçoit à l'expression καὶ εὐθύς⁷ ; ἀφίημι à l'impératif⁸ (cf. 1,20 et 2,14, deux autres récits de vocation) et à ἀκολουθέω⁹. Le v.19, d'origine traditionnel, est remanié par l'évangéliste : le καί de parataxe¹⁰ et les verbes au participe tendent à le démontrer (προβὰς... καταρτίζοντας). Le v.20a est rédactionnel : καὶ εὐθύς¹¹ ; ἀφίημι¹² sont des marcanismes.

4.1.1.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction situe le déroulement de l'action en Galilée (v.16a), lieu du ministère du Jésus terrestre, et introduit le concept de suivance (v.18) pour caractériser la condition du croyant dans l'évangile. Cette dernière se détermine donc uniquement par sa dépendance envers Jésus. Outre ces deux points, la rédaction s'emploie à durcir les pôles christologiques et anthropologiques compris dans l'appel. En accentuant la radicalité de l'appel du Jésus marcen (v. 16bc et καταρτίζοντας) et la rupture

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 167 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75. Cf. aussi Joachim Gnika, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 72 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 49-50.

³ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 173.

⁴ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 168. La question se pose aussi pour le v.19.

⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-127.

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 168 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 87-96. Cf. aussi Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.341.343.

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 46.

⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 41 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 50-52.

¹⁰ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 87-96 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.341.343.

¹² Cf. v.18 ci-dessus.

existentielle que cela provoque dans la vie des quatre appelés (v.18.v.20a), la rédaction désire montrer que la suivance ne supporte pas le compromis.

4.1.2. Perpétuer Jésus dans le monde (Mc 3,13-15)¹

4.1.2.1 Liminaire

I) Le contraste entre Mc 3,13-19 et les deux péripécies qui l'enchâssent est significatif. « Au besoin irrépressible de s'approcher de Jésus »², aux attermoissements d'une foule intriguée par le numineux (3,7-12.20-30), la scène de l'établissement des Douze se distingue par sa sobriété, par l'accent mis sur l'initiative du Jésus marcen.

II) La nomination des Douze possède indéniablement une dimension symbolique dans la prédication du Jésus historique³.

« Mark shows his awareness of this by placing the account after his statement in vv.7f. about the nation's response to Jesus. The Twelve represent the whole nation, since Israel consisted of twelve tribes. The tradition is united in affirming that Jesus appointed twelve men in addition to himself : in other words, Jesus is seen as in some sense standing over against the nation »⁴.

Cette thèse se confirme si l'on considère, d'une part avec Marxsen que les v.7-12 sont une création de l'évangéliste introduisant la thématique d'Israël dans le récit⁵, d'autre part avec Allison et Horbury, que le v.13 reprend à son compte une typologie mosaïque⁶, personnage couramment associé, dans la littérature vétéro- et intertestamentaire, à la nomination des chefs des douze tribus⁷.

III) La formation du groupe des Douze intervient après le récit de vocation de quatre de ses membres (1,16-20), la guérison de la belle-mère de Simon (1,29-31) et la suivance de Lévi (2,14). Il s'ensuit que si les Douze apparaissent, littérairement, comme le paradigme de la suivance, ils n'en ont pas, théologiquement, le monopole.

¹ Nous ne traitons pas la liste des noms (v.16-19). Elle ne possède qu'un intérêt limité pour notre problématique.

² Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 75.

³ Pour une discussion nuancée de ce problème, cf. Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 32-34 ; John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 125-197.

⁴ Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 111.

⁵ Willi Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 63 note 38 : « The entire section 3 :7-12 appears to be a summary composition of the evangelist, which prepares for the calling of the twelve (vss. 13-19) ». Cf. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 133 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 36-38 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 225.

⁶ Cf. Dale C. Allison, *The New Moses : A Matthean Typology*, p. 174-175.

⁷ William Horbury, « The Twelve and the Phylarchs ».

4.1.2.2 Exégèse¹

4.1.2.2.1. L'établissement des Douze I (v. 13-15)

I) Le v.13, juxtaposant trois brèves phrases, remplit une fonction préparatoire². Le v.14a expose le fait central : l'établissement des Douze. Enfin, les v.14cd.15 en évoquent les conséquences pratiques.

II) Le v.13, dont l'absence de cadre déterminé donne une valeur atemporelle à l'épisode³, délivre trois informations. (1) Selon Allison, le motif de l'ascension de la montagne (ἀναβαίνω εἰς τὸ ὄρος v.13a) dénote une typologie mosaïque. En effet, ἀναβαίνω εἰς τὸ ὄρος décrit l'ascension sur la montagne du Moïse du Pentateuque, plus précisément celui de l'Exode et du Deutéronome de la LXX⁴. Il convient toutefois de nuancer ce rapprochement. Ce *topos* vétérotestamentaire ne définit pas Moïse, mais accrédite, théologiquement, sa proximité avec Dieu ; il ne caractérise pas sa personne, mais lui confère, symboliquement, une autorité théologique. L'usage de ce motif au v.13a accorde ainsi au Jésus maricien un statut d'autorité identique à celui de Moïse. (2) Ensuite, au v.13b, Jésus appelle (προσκαλέομαι)⁵ ceux qu'il veut (οὓς ἤθελεν αὐτός). Cette redondance accentue la souveraineté (θέλω) de son choix (αὐτός), c'est-à-dire la primauté de la christologie pour la condition du disciple. (3) Au v.13c, les appelés obéissent (καὶ ἀπήλθον πρὸς αὐτόν). L'appel du Jésus maricien induit donc une reconfiguration brutale (pôle christologique) de l'identité de croyant (pôle anthropologique).

¹ Deux problèmes de critique textuelle doivent préalablement être discutés. Premièrement, nous considérons qu'au v.14 οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν n'appartient pas au texte originel. Si les critères externes ne sont pas déterminants, les critères internes nous invitent à exclure cette leçon du texte primitif malgré la reprise de cette leçon en 6,7-13.30-32. Les arguments sont les suivants. (1) La *lectio difficilior probabilior* et *brevior potior* nous incitent à nous méfier de cette expression stéréotypée. (2) Mt 10,1-2, dépendant de Mc, ne possède pas cette mention. (3) Cette mention complique le sens de la phrase et la seconde partie du verset en devient tautologique (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 123). (4) Il s'agit probablement d'une influence de Lc 6,13. Le v.16a καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα appartient au texte originel. Les témoins textuels sont de qualité. Du point de vue des critères internes, cette leçon correspond aux habitudes rédactionnelles de l'évangéliste – le καὶ de parataxe et volonté de clarification du texte – et justifie l'accusatif des noms de la liste des Douze.

² Cf. Simon Légasse, *L'Évangile selon Marc I*, p. 227.

³ Cette remarque est également valable pour 6,7-13.30-32.

⁴ Cf. Dale C. Allison, *The New Moses : A Matthean Typology*, p. 174-175 comptabilise 24 occurrences de cette expression dont 18 se trouvent dans le Pentateuque. La majorité se réfère à Moïse (cf. aussi Simon Légasse, *L'évangile de Marc I*, p. 227).

⁵ Ce verbe est plus fort que καλέω dans la mesure où il implique un mouvement d'allégeance des appelés. Dans l'évangile (cf. 3,23 ; 6,7 ; 7,14 ; 8,1.34 ; 10,42 ; 12,43 ; 15,44 [en 15,44 Jésus n'en est pas le sujet]), Jésus appelle ses disciples, la foule, le centurion et enchaîne généralement avec un enseignement voire une instruction.

III) Ces prolégomènes se concrétisent, au v.14a, par l'établissement officiel (ποιέω)¹ d'un groupe de Douze, dont les v.14bc.15 définissent la fonction : (1) *Être avec Jésus* (ἵνα ὥσιν μετ' αὐτοῦ v.14b) et² (2) participer à la mission par la proclamation en paroles (καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν v.14c) et en actes (καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια v.15). (1) L'*être avec Jésus*³ n'implique pas une proximité physique, mais détermine un rapport à Jésus, une « union étroite avec Jésus »⁴, concordant indéniablement avec le concept de suivance (cf. 1,16-20), car l'identité du croyant se conçoit à nouveau dans son rapport fondateur à la christologie. (2) La charge de l'activité missionnaire recouvre les prérogatives du ministère du Jésus marcieen dans la mesure où la proclamation⁵ et l'exorcisme caractérisent aussi l'ensemble des fonctions du Nazaréen (1,39). La mission du croyant est donc de pérenniser le Jésus marcieen. Notons que l'enchaînement narratif accorde la priorité à la parole par rapport aux actes.

4.1.2.2.2. Bilan de l'exégèse

Ce deuxième récit de vocation poursuit l'esquisse de la condition du croyant initiée en 1,16-20. À la primauté de l'appel du Jésus marcieen nécessitant un rapport de dépendance (fondement christologique), concorde la spontanéité de la réponse des Douze. Cette narration s'emploie aussi à développer la thématique de la mission, simplement évoquée en 1,17b. Être appelé par Jésus ne signifie pas uniquement fonder son identité en lui (*être avec Jésus*), mais également le perpétuer (proclamer ?), le représenter dans le monde.

¹ Taylor constate que le verbe ποιέω remplit la même fonction pour l'établissement des prêtres dans la LXX en 3 R 12,31 ; 13,33 ; 2 Chr 2,18 et pour l'établissement de Moïse et Aaron en 1 R 12,6. D'ailleurs, dans le corpus néotestamentaire, He 3,1-2 emploie ce verbe pour dire la vocation de Jésus et de Moïse (Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 230). Cf. aussi Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 139 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, p. 157.

² La coordination entre les deux ἵνα s'effectue par un καὶ de coordination (Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 442.4). La répétition des deux ἵνα et l'absence de la mention d'un décalage temporel entre les deux actions le laissent clairement supposer.

³ Se basant sur les occurrences marciennes de l'expression *être avec* (cf. 1,13 ; 2,19 ; 3,14 ; 4,36 ; 5,18 ; 14,67), Guelich en déduit qu'elle nécessite une proximité physique (Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, p. 158). Nous y opposons trois objections. (1) Le contexte du v.14, juxtaposant *être avec* et envoi en mission infirme indiscutablement une telle interprétation au risque de considérer le texte comme contradictoire. (2) L'analyse de Guelich dénote une confusion entre plan littéraire et plan théologique. (3) En élargissant la perspective, nous constatons que l'évangile est parsemé de scènes présentant Jésus *avec* (cf. 1,29 ; 2,19 ; 3,7 ; 4,36 ; 5,37.40 ; 6,50 ; 8,10 ; 9,8 ; 11,11 ; 14,7.14.17.18.20.33.67) et qu'elles n'impliquent pas une présence physique.

⁴ Rudolf Schnackenburg, *L'évangile selon Marc I*, p. 92.

⁵ Dans l'évangile, la proclamation est christologique. Que cela soit celle de Jean (1,4.7), celle de quidams (cf. 1,45 ; 5,20 ; 7,36), ou celle de Jésus (cf. 1,14.38.39), toutes renvoient, en dernier ressort, à la personne de Jésus.

4.1.2.3 Rédaction marcienne

Les exégètes hésitent à attribuer le v.13 à la rédaction en raison de l'article défini τό¹. Néanmoins, les καί de parataxe² ; ἀναβαίνω, au présent historique³ (cf. 1,12 ; 2,3 ; 3,3) ; l'expression εἰς τὸ ὄρος (cf. 6,46 ; 9,2 ; 13,14) ; προσκαλέομαι⁴ (cf. 6,7) et θέλω comme auxiliaire⁵ sont des indices de rédaction. Le v.13ab est rédactionnel. Le v.13c s'avère traditionnel, dans la mesure où l'évangéliste emploie habituellement le verbe ἀπέρχομαι suivi de εἰς⁶. Au v.14, seul le καί de parataxe⁷ et la répétition des deux ἵνα⁸ peuvent être attribués à l'évangéliste⁹. Au v.15, la redondance ἔχειν ἐξουσίαν provient de la rédaction¹⁰.

4.1.2.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction du sommaire (v.13ab) accentue l'autorité du Jésus marcen par l'absence de critères rationnels motivant son choix. En d'autres termes, la rédaction insiste sur le fondement christologique de la suivance. Les appelés ne sont pas pris en raison de leurs mérites, mais uniquement car le Jésus marcen l'a souverainement décidé. La rédaction souligne ainsi que la légitimité du statut de disciple est strictement christologique.

¹ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 265 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 43-44. Cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 155 pour les différentes positions de la recherche.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 46-47.

⁴ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 51.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 97-99.

⁶ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 181.

⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 81-82.

⁹ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 181-184.

¹⁰ Cf. Ernest Best, *The Temptation and the Passion*, p. 187-188 ; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 137 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 155.

4.1.3. Le fondement christologique de la mission et l'annonce du kérygme (Mc 6,7-13.30-32)¹

4.1.3.1 Liminaire

I) En amont, la transition avec le v.6b s'effectue grâce à un sommaire du ministère de Jésus. L'activité du missionnaire s'inscrit ainsi dans le prolongement de celle du Jésus marcien².

II) Cette péricope, dernier tableau du triptyque consacré à la vocation, est construite selon le modèle du *sandwich*³ : l'envoi des Douze en mission (6,7-13.30-32) enchâsse l'épisode de la mort de Jean Baptiste (6,14-29) dont la fonction narrative est double : proposer un type de destin héroïque comme modèle de la suivance tout en y dépeignant le risque qui y est inhérent : une mort violente⁴.

¹ Nous ne traitons pas les v.8-11. Concernant les v.8-9, précisons toutefois, que nous ne les considérons pas comme un catalogue de doléances ascétiques, mais comme le reflet de l'exigence d'incarner dans sa chair la rupture existentielle qu'entraîne la proclamation, tels les prophètes vétérotestamentaires (cf. Samuel Amsler, *Les actes prophétiques*). Deux arguments soutiennent cette interprétation. (1) La prise en charge du missionnaire pendant son séjour dans une localité (v.10) dément le principe de l'ascèse. (2) Selon le v.11, il n'est guère possible de distinguer l'individu du message qu'il proclame. Refuser le missionnaire, c'est refuser son message. En conclusion : « [...] that loyalty to the Kingdom of God leaves no room for prior attachment to material security » (Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 249-250). Ajoutons encore que les indications vestimentaires ont parfois motivé un rapprochement avec les philosophes cyniques. Selon Betz : « The presumed presence of Cynics in the Galilean society in which Jesus lived is mostly a fanciful conjecture. The evidence for Cynism is limited to Gadara and Tyre, Hellenistic cities outside Galilee, though smaller cities existed in Galilee itself, especially Sepphoris » (cf. Hans-Dieter Betz, « Jesus and the Cynics », p. 471). Concernant les v. 10-11, relevons (1) que le devenir de l'enseignement ne fait pas partie des prérogatives du missionnaire (cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 120). En d'autres termes, le missionnaire n'est que l'instrument de ce qu'il annonce. Théologiquement, la parole de Dieu nécessite un vecteur de proclamation, pas de contrôle. (2) Secouer la poussière de ses pieds (v.11) est un geste prophétique intervenant pour suppléer l'échec de la parole et signifier la pérennité de l'action de Dieu – « au hiatus entre deux mondes manifesté par l'acte prophétique correspond la logique qui relie l'acte à l'œuvre que Dieu lui-même poursuit parmi les hommes » (Samuel Amsler, *Les actes prophétiques*, p. 83). Il ne s'agit donc pas uniquement d'un jugement (Lc 10,10-11) mais aussi d'un appel à la repentance – εἰς μαρτύριον αὐτοῖς exprime, selon Guelich, une vive critique à l'égard de ceux qui refusent d'accueillir favorablement le disciple et son message (Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 77).

² Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 118.

³ James R. Edwards, « Markan Sandwiches », p. 193-216.

⁴ Cette construction enchâssée se justifie, exégétiquement par la correspondance du verbe διδάσκω aux v.6b.30 et la ressemblance de certains traits décernés à Jean et aux Douze : « They [the Twelve] go forth to preach a message of repentance, just as the Baptist did in Mark 1.4. And they go with Jesus to a desert location, just as John was in the desert » (Tom Shepherd, « The Narrative Function of Markan Intercalation », p. 535).

4.1.3.2 Exégèse

4.1.3.2.1. L'envoi en mission des Douze (v.7)

I) Le v.7, en asyndète, reprend le motif de l'appel des disciples (προσκαλέομαι), mais s'emploie surtout à développer la thématique de la mission (v.7bc), à savoir la manière dont ils doivent se déplacer (ἀποστέλλειν δύο δύο) et le pouvoir dont ils sont dépositaires (ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων). Le voyage δύο δύο, miroir de l'appel deux par deux de 1,16-20, atteste une mesure juridique tentant de contrôler la véracité des paroles proférées¹. Le motif de l'autorité sur les esprits impurs² inscrit la mission des Douze dans la continuité du ministère du Jésus marcieen (cf. 1,22.23.27 ; 3,15). Le v.12 est encore plus explicite. Les verbes κηρύσσω et μετανοέω caractérisent explicitement l'ensemble de la trajectoire du Jésus marcieen (cf. 1,14.15). Réaffirmant la prééminence du pôle christologique (v.7a) dans la démarche croyante, la mission des Douze est d'assurer, en son absence (ἐξελθόντες v.12), la pérennité de son ministère.

II) Si chasser les démons (καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον v.13a) est une prérogative du Jésus marcieen, il n'en est pas de même pour les guérisons à l'huile (ἡλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον v.13b, cf. 9,38-39). Dans le corpus néotestamentaire, les guérisons à l'huile ne sont attestées que par Jc 5,14-15. Il s'agit d'une pratique de communautés chrétiennes³.

4.1.3.2.2. Le retour de mission des Douze (v.30-32)

I) Après avoir été appelés (cf. 1,17.20 ; 3,13 ; 6,7), officiellement institués (cf. 3,14) et envoyés en mission (cf. 1,17b ; 3,14b.15 ; 6,7bc) par le Jésus marcieen, les apôtres (οἱ ἀπόστολοι v.30) reviennent auprès de Jésus. Ce retour participe au christocentrisme de la condition du disciple, et plus spécifiquement, de la mission. Le Jésus marcieen en est l'instigateur et l'unique référent. En effet, (1) les apôtres se réunissent auprès de Jésus (συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν) et (2) lui rendent compte de tous leurs actes et de toutes leurs paroles (πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ

¹ L'envoi en mission deux par deux est usuel dans le christianisme primitif. Les motivations semblent parfois différer (cf. notamment Mt 18,16 ; Lc 7,19 ; Jn 8,17 ; Ac 8,14 ; 9,38 ; 10,7 ; 11,30 ; 13,1-2 ; 1 Co 9,2-6 ; 2 Co 13,1 ; 1 Ti 5,19). Si d'aucuns y perçoivent une mesure préconisant un support mutuel, d'autres considèrent que cette pratique répond plutôt à des exigences de certification – aspect juridique. Nous nous rallions à cette seconde hypothèse en raison de l'importance de la thématique du témoignage au v.11 (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 190 ; Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 247-248 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 321 ; Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 155-156 ; Joachim Jeremias, « Paarweise Sendung im Neuen Testament » ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 383).

² Concernant cette traduction, cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 119.

³ Cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 120.

ὅσα ἐδίδασκαν¹), c'est-à-dire de l'ensemble de leur mission qui comprend agir et proclamation du kérygme. En outre, en désignant les Douze comme apôtres (οἱ ἀπόστολοι)², c'est-à-dire comme *envoyés* au moment de leur *retour* vers Jésus, le texte rappelle, en filigrane, que Jésus est l'origine et le but de leur action³.

II) Si le *topos* du berger renforce (1) l'axe christologique de la mission, (2) la thématique de la retraite divulgue un Jésus soucieux des difficultés concrètes inhérentes à la mission. (1) Reprenant l'initiative, Jésus endosse la fonction de berger. Cela est suggéré par un jeu d'intertextualité avec le Ps 22LXX. Ce rapprochement s'effectue grâce au verbe ἀναπαύομαι (6,31 // Ps 22,2LXX) et à la mention de l'endroit herbeux (6,39 // Ps 22,2LXX) ainsi qu'à la distribution de nourriture à l'assemblée (6,41-42 // Ps 22,5LXX)⁴. La pastorale est d'ailleurs explicite au v.34 (ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα). Cette identification de Jésus au berger se concrétise lors de la Passion *via* Za 9-14⁵. (2) En enjoignant les apôtres à se retirer dans un lieu désert (motif de l'exode)⁶ pour se reposer, c'est-à-dire, selon le v.31b (γάρ explicatif), à prendre soin de sa personne, Jésus manifeste une préoccupation pour leur existence mondaine, physique. Le verbe φαγέω en est l'illustration.

Enfin, le v.32, verset de liaison avec l'épisode de la multiplication des pains, évoque le voyage en barque de Jésus avec les apôtres, conformément au v.31. Cette itinérance de Jésus « offre à la christologie du secret sa configuration narrative »⁷.

4.1.3.2.3. Bilan de l'exégèse

En comparaison des deux péripécies précédentes traitant de la vocation, ces versets s'attardent sur la thématique de la mission et de son fondement christologique. Le Jésus maricien n'en est pas uniquement l'instigateur, mais aussi le rapporteur. L'encadrement littéraire de la thématique de la mission par la christologie rappelle non seulement que le statut de disciple ne peut se penser en-dehors de sa justification christologique, mais qu'il implique la proclamation de son enseignement, c'est-à-dire du kérygme.

¹ Le verbe διδάσκω caractérise la proclamation du kérygme, cf. notre exégèse de Mc 4,1-34.

² Il s'agit de l'unique mention des apôtres dans l'évangile. Il s'agit également de l'unique retour de mission. Ce fait accrédite notre hypothèse.

³ Cf. Bas M. F. van Iersel, *Mark*, p. 224.

⁴ Cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 204.

⁵ Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 163 : « One more dimension of the shepherd figure drawn from Zachariah 9-14 may be important for understanding the Markan passion narrative ».

⁶ Ce *topos* exilique constitue un indice supplémentaire pour comprendre l'épisode de la multiplication des pains comme accomplissement eschatologique (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 23-26). Nous y reviendrons dans l'exégèse concernant 6,33-44. Cf. 1,45.

⁷ Daniel Marguerat, « La Construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) », p. 251.

4.1.3.3 Rédaction marcienne

Le v.7 est rédactionnel. Le καί de parataxe¹ ; προσκαλέομαι² ; la construction ἄρχομαι suivie de l'infinitif (ἀποστέλλειν)³ ; l'expression δύο δύο⁴ ; l'association entre ἐξουσία et πνεῦμα τῶν ἀκαθάρτων, propre à l'évangile⁵, tendent à le prouver. Les v.12-13ac sont très probablement rédactionnels. Le καί de parataxe⁶ ; l'emploi de ἵνα n'exprimant pas le sens de but⁷ ; πολλά à l'accusatif⁸ et le vocabulaire (ἐξεληθόντες ; ἐκήρυξαν ; μετανοῶσιν ; δαίμονια ; ἐξέβαλλον ; ἄρρώστους ; ἐθεράπευον) sont marciens. Καὶ δαίμονια πολλὰ ἐξέβαλλον se trouve en 1,34. Seul le v.13b ἡλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἄρρώστους semble traditionnel. Les v.30-32 sont rédactionnels⁹. Au v.30, le καί de parataxe¹⁰ ; συνάγεται πρὸς τινα (cf. 2,2 ; 4,1 ; 5,21 ; 7,1)¹¹ ; ὅσα¹² suivi de ποιέω (cf. 3,8 ; 5,2) et de διδάσκω¹³ sont des indices de rédaction. Au v.31a, κατ' ἰδίᾳ comme *topos* introduisant l'enseignement privé de Jésus (cf. 4,34 ; 9,2.28 ; 13,3)¹⁴ ; εἰς ἔρημον τόπον, introduisant le v.35 et provoquant la séparation entre deux entités (cf. 1,33.45 ; 2,2 ; 3,7s.20 ; 4,1 ; 5,21 ; 6,55)¹⁵ ; ἀναπαύομαι (14,41)¹⁶ et le double impératif δεῦτε... ἀναπαύσασθε¹⁷ sont rédactionnels. Au v.31b, commentaire du v.31a, οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες¹⁸ et l'adverbe πολλοί sont marciens. Si le

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 51.

³ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 191 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 82-84 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 54.101 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110.

⁵ Cf. les exemples de Ernest Best, *Following Jesus*, p. 191.196.

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 306 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

⁸ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 70-71.

⁹ Cf. Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 55-56 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 318-320.

¹⁰ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹¹ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangelium*, p. 114.

¹² Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 193.

¹³ Au sujet de la répétition dans l'évangile, cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 96-97. Concernant l'aspect rédactionnel du verbe διδάσκω, se référer à Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangelium*, p. 187-188 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343. Cf. aussi Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 217-218 ; Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 192.

¹⁴ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 192.

¹⁵ Cf. Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 218.

¹⁶ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangelium*, p. 207-208.

¹⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.

¹⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.114-115 ; concernant οἱ ὑπάγοντες, cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 117.

v.32b reprend deux motifs typiquement marciens du v.31, le v.32a, avec ἐν τῷ πλοίῳ (cf. 3,9 ; 4,1.35s ; 5,1.18.21 ; 8,10.13)¹, est rédactionnel.

4.1.3.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction (v.7.12.13ac) encadre la liste de prescriptions traditionnelles (v.8-11) et enchâsse la mort de Jean (v.14-29) dans la réflexion sur la mission grâce à la rédaction des v.30.32. Tant l'encadrement que l'enchâssement permettent de souligner le fondement christologique du statut de disciple. Le procédé rédactionnel et le propos théologique sont identiques au deuxième récit de vocation. Remarquons également que l'enchevêtrement rédactionnel de la mort de Jean permet de signaler, en filigrane, les dangers de la condition croyante.

4.2. Les récits de guérison

Les disciples sont spectateurs de deux miracles de guérison². Constatons, de plus, qu'outre les protagonistes et la configuration narrative, 1,29-31 et 5,37-43 possèdent un autre motif en commun : la maison. Cette triple correspondance – acteurs, genre littéraire et lieu d'action – participe à une problématisation de la signification de la puissance libératrice du Jésus maricien pour les disciples.

4.2.1. Miracle de Jésus et kérygme I (Mc 1,29-31)

4.2.1.1 Liminaire

I) Cette péricope s'intègre harmonieusement dans un ensemble plus vaste (1,21-34) évoquant les faits et paroles de Jésus à Capharnaüm lors du sabbat³. Καὶ Εὐθύς (v.29) ancre ce verset dans ce contexte. À l'entrée dans la synagogue εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν (v.21) répond la sortie ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες (v.29).

II) La guérison de la belle-mère de Simon se déroule pendant le sabbat (v.21). Cette péricope s'attelle à présenter un Jésus qui, possédant l'autorité (ἐξουσία), agit dans le cadre restreint d'une communauté de maison.

¹ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 192 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 219.

² Selon la terminologie de Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, spécialement p. 98-102.

³ Le v.35 inaugure une nouvelle période temporelle (καὶ πρῶτ' ἔννυχ' αὖτις).

4.2.1.2 Exégèse

4.2.1.2.1. La communauté de maison (v.29)

En s'inspirant fortement de l'introduction du v.21¹, le v.29 inscrit le récit de guérison des v.30-31 dans la continuité de la présentation de l'autorité libératrice du Jésus marcieen (v.21-28). Cette puissance s'exerce donc tant à la synagogue, dans le domaine public, qu'à la maison de Simon et André, dans le domaine privé. La spécificité de cette péricope réside donc dans sa topographie (οἰκία).

Excursus. D'aucuns considèrent la mention de la maison comme un indice de l'origine traditionnelle de cet épisode². Cette interprétation historicisante n'est pas nécessairement incorrecte³ mais, omettant de s'interroger sur le contexte narratif dans lequel s'insère cet épisode, elle ne tient pas compte de l'importance du concept de maison dans la stratégie narrative de l'évangile⁴. Du point de vue narratif, nous constatons que cet espace clos permet au Jésus marcieen de délivrer un enseignement privé. Du point de vue historique, nous estimons que ce motif traduit la situation du christianisme des communautés sédentaires qui se rencontrent dans des maisons en l'absence de lieux de culte officiels⁵. Ce phénomène se perçoit dans les communautés pauliniennes (cf. Rm 16,5 ; 1 Co 16,19 ; Phm 2). Selon Osiek, ces communautés se composent essentiellement de *maisonnées*⁶, c'est-à-dire de membres d'une même famille, y compris les esclaves⁷ convertis et pratiquant le culte dans leur maison.

¹ Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν (v.21) // καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου (v.29).

² Robert H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, p. 22 énumère les détails dévoilant un intérêt historique : « [...] the precise historical setting. At the outset the party leaves the synagogue ; next, they come to Peter's house, and their names are mentioned ; and finally, although the sufferer's name is not given, yet her identity is made clear, by the statement of her relationship to Peter ». Theissen se réfère à des recherches archéologiques entreprises à Capharnaüm qui concluent à la contiguïté entre des maisons chrétiennes et la synagogue pour parler de traditions locales intégrées dans l'évangile (Gerd Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, p. 12).

³ Le v.29 comprend clairement des traces d'une rédaction marcienne. (1) Une analyse stylistique démontre la présence de nombreux marcianismes (cf. les éléments de rédaction marcienne ci-dessous). (2) Les similitudes entre le v.29 et le v.21 (cf. ci-dessus) valide l'hypothèse d'une composition littéraire de l'évangéliste.

⁴ Les occurrences de οἰκία ou οἶκος dans l'évangile sont : 1,29 ; 2,1.15.26 ; 3,20.25.27 ; 5,19.38 ; 6,4.10 ; 7,17.24.30 ; 8,3.26 ; 9,28.33 ; 10,10.29.30 ; 11,17 ; 12,40 ; 13,15.34.35 ; 14,3.

⁵ Sur le déroulement du culte des communautés domestiques, cf. Jürgen Becker, *Paulus*, p. 266-270.

⁶ Nommons, par exemple, 1 Co 1,16 ; 16,5 et la *maisonnée* de Stéphanas ; Ac 10,2 ; 11,14 et celle du centurion de Césarée ; Ac 16,15 et celle de Lydie ; Ac 16,31 et celle du geôlier de Philippe ; 18,8 et celle de Crispus.

⁷ Concernant la composition des *maisonnées*, cf. Gerd Theissen, « La stratification sociale de la communauté corinthienne », p. 109-113.

« House churches were the nurturing ground for missionaries, both local and visiting. Here local members would hear the call and respond by acting their efforts into evangelization, whether in the neighbourhood (Acts 10 :24 ; Col 4 :5-6 ; Heb 12 :14), in their own homes (1 Tim 6,1 ; 1 Petr 3 :1), or abroad (Acts 13 :1-3). In these groups, too, visiting missionaries received support, encouragement, and material assistance (Acts 20 :7 ; Rom 15 :24 ; 16,1-2 »¹.

Du point de vue pragmatique, le Jésus marcieen du v.29 évolue dans un cadre correspondant à la communauté de maison post-pascale.

4.2.1.2.2. La guérison (v.30-31)

I) Les v.30-31 exposent avec concision, la maladie (v.30a), la demande de guérison (v.30b), l'acte de guérison (v.31a), le constat de la guérison (v.31b) et le rétablissement du malade dans ses activités (v.31c). Par rapport à un récit de guérison type, cette péricope ne contient qu'un minimum de motifs appartenant au genre littéraire². L'exposition est lapidaire, le miracle décrit avec sobriété, la conclusion laconique.

II) L'extrême dépouillement du miracle met bien en exergue l'activité du Jésus marcieen en faveur de la communauté de maison. Nous comprenons donc les liens rattachant le v.29 au v.21 comme une invitation à reprendre la thématique christologique dans un nouveau contexte. Cette hypothèse de lecture se confirme suite à l'exégèse des v.30-31. Nous relevons les deux points suivants. (1) Au v.31c, conséquemment à sa guérison, la belle-mère de Simon sert Jésus et les quatre appelés (καὶ διηκόνει αὐτοῖς). Parmi les occurrences du verbe διακονέω dans l'évangile, seule celle en 15,41 concorde avec le contexte littéraire du v.31³. Dans les deux cas, le sujet est féminin et le texte associe ce service au ministère terrestre de Jésus en Galilée. Or, 15,41 établit une correspondance synonymique entre ἀκολουθέω et διακονέω⁴. Néanmoins, si en 15,41 servir Jésus équivaut à le suivre, il convient d'être prudent car au v.31 la belle-mère de Simon ne sert pas que Jésus, mais toute l'assemblée. Il semble donc incorrect d'interpréter 1,29-31 dans la lignée de 1,16-20 car la suivance, dans l'évangile, détermine un rapport au Jésus marcieen uniquement.

¹ Carolyn Osiek, « The Family in Early Christianity », p. 21-22.

² Pour les motifs constituant un récit de guérison, cf. Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 57-89, particulièrement p. 82-83.

³ Les autres occurrences de διακονέω sont 1,13 ; 10,45 et 15,41. En 1,13, ce sont les anges qui servent Jésus. En 10,45, Jésus se définit lui-même comme serviteur. Dans ces deux cas, διακονέω possède indéniablement une connotation christologique (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 82 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 199-200).

⁴ Nous lisons en 15,41 : ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ. Dans l'évangile, ces doubles déterminations sont des redondances stylistiques (cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 57-58).

Le service de l'assemblée ne fait donc que matérialiser sa guérison. (2) Au v.31, le verbe ἐγείρω précède la guérison. Ainsi mis en évidence, il définit l'acte de Jésus¹. Ce verbe, apparaissant dans des contextes similaires dans l'évangile (cf. 2,9.11.12 ; 3,3 ; 5,41 ; 9,27 ; 10,49), définit également la Résurrection de Jésus². S'agit-il donc d'une allusion à l'horizon de la Passion ? L'analyse de l'ensemble des récits de miracles de l'évangile effectuée par Cuvillier le laisse supposer³.

« Zwei starke Linien stehen bei der markinischen Behandlungen der Wundergeschichten in Konkurrenz zueinander : das Insistieren auf der wundersamen Autorität Jesu und deren kritische Deutung durch verschiedene Motive des Messiasgeheimnisses [...]. Nach Markus besteht die Wichtigkeit der Wunder darin, dass sie die Autorität der Lehre Jesu bezeugt [...]. Aber um welche Autorität handelt es sich ? [...]. Markus will die Autorität Jesu und sein befreiendes Handeln in der Perspektive der Passion interpretiert wissen »⁴.

La configuration de la séquence thaumaturgique postule que la Résurrection, c'est-à-dire l'un des deux pôles de la christologie (avec la crucifixion), constitue le filtre interprétatif du miracle⁵.

4.2.1.2.3. Bilan de l'exégèse

Alors que la péricope précédente (v.21-28) pose explicitement la question de l'identité de Jésus, les v.29-31, dans l'intimité d'une maison, ébauchent un élément de réponse. En caractérisant l'acte thaumaturgique par lequel le Jésus marcieen dévoile son autorité par le même terme qui sanctionne son relèvement par Dieu suite à sa crucifixion, l'évangile construit le point de fuite à partir duquel le Jésus marcieen doit être compris.

¹ Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 93 : « il aurait été normal que l'action du thaumaturge (saisir la main) soit signalée d'abord, puis son effet (il la fit lever). En adoptant la présentation inverse, Marc met en valeur le verbe *egείró* (« faire lever ») [...] ».

² En 14,28 et 16,6 le verbe ἐγείρω exprime la Résurrection de Jésus ; en 6,14.16 celle de Jean le Baptiste ; en 12,28 celle des hommes.

³ Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », particulièrement p. 125-133.

⁴ Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 132.

⁵ Cf. Élian Cuvillier, « La Résurrection dans l'évangile de Marc ou : La finale courte...et puis avant », p. 121 : « La configuration particulière de l'évangile de Marc qui se termine sans récit d'apparition, loin d'être un déni posé à la proclamation de la Résurrection est, au contraire, une invitation à interpréter l'ensemble de la narration à cette lumière. [...] Il faut ici ajouter, et c'est fondamental théologiquement, que non seulement le Jésus ressuscité interprète le Jésus terrestre mais, en outre, qu'il donne sens au Jésus crucifié ».

4.2.1.3 Rédaction marcienne

Le v.29a est assurément rédactionnel¹. L'adverbe εὐθύς² ; ἐκ... ἐξελθόντες³ ainsi que ἐξελθόντες⁴ suivie d'un singulier ἦλθον⁵ sont des marcanismes. En outre, comme nous l'avons déjà évoqué, les similitudes entre le v.29a et le v.21 représentent un autre indice d'activité rédactionnelle⁶. Il est plus difficile de se prononcer sur le v.29b. La mention des personnages en deux groupes⁷ est habituelle dans l'évangile, mais elle s'accorde maladroitement avec le v.29a. S'agit-il d'une redondance rédactionnelle volontaire – l'évangéliste insère καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου pour harmoniser avec 1,16-20 – ou le signe d'une liaison grossière avec une tradition ? La mention de la maison (οἰκία)⁸ est généralement considérée comme preuve de l'enracinement d'une tradition⁹, mais ce principe ne tient pas compte de l'importance narrative que revêt les marqueurs topographiques dans l'évangile¹⁰. Le v.30a est traditionnel. En revanche, le v.30b est rédactionnel¹¹. Le καί de parataxe¹² ; l'adverbe εὐθύς¹³, ainsi que λέγουσιν comme prolongement de ἦλθον en sont la preuve. Le v.31 comprend des traces de rédaction : καί de parataxe¹⁴ ; le double participe προσελθών (cf. 6,35 ; 10,2 ; 12,28 ; 14,35.45) et κρατήσας¹⁵ ; ἐγείρω proviennent assurément de la rédaction.

¹ Cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 61.

² Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 84-86 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.341.343 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 110-111.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107-115 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 62 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 4-12.36-39.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁶ Cf. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 83.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110.

⁸ Dans l'évangile, parfois οἶκος.

⁹ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 226-229.

¹⁰ Cf. l'étude de John G. Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark*.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 121-122.

¹² Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹³ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 84-86 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340-341.343 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136.

¹⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁵ Cf. 5,41 ; 6,17 ; 7,3.4.8 ; 9,27 ; 12,12 ; 14,1.44.46.49.51 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 119-122.

4.2.1.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction marcienne répond à deux impératifs : d'une part créer un lien avec 1,21-28 par le v.29a afin de démontrer qu'au Jésus public succède un Jésus intimiste agissant dans le cadre restreint d'une communauté de maison et d'autre part construire un processus d'intratextualité avec la Résurrection du Jésus marcien grâce à l'ajout rédactionnel du v.31a. Cette technique rédactionnelle permet de baliser la question de la christologie dans l'évangile.

4.2.2. Miracle de Jésus et kérygme II (Mc 5,21-24.35-43)

4.2.2.1 Liminaire

I) Au spectaculaire exorcisme de la Décapole sur territoire païen (5,1-20) succède la Résurrection de la fille de Jaïros sur territoire juif (5,21-43).

« On his arrival at the Gentile side he performed the most massive exorcism ever [...]. Then we observed him returning to the Jewish side and performing his greatest miracle ever [...]. There is a logic to these crossings and to the events before and after them. [...] The Jewish and the Gentile land are sanctioned, as if both belonged to the Kingdom of God »¹.

II) Les v.21-43 forment une unité littéraire par leur unité de lieu. Cette homogénéité littéraire comprend toutefois deux récits de guérison qui, construits selon la technique du *sandwich*, s'interprètent mutuellement. Cette composition, habituellement attribuée à l'évangéliste, provient ici de la tradition². L'harmonie avec laquelle s'enchevêtrent ces deux épisodes tend à le prouver³. (1) L'insertion de la femme hémorroïsse permet, du point de vue narratif, l'aggravation de la santé de la fille de Jaïros et, conséquemment, l'intervention de Jésus. (2) De nombreux accords lient les deux épisodes. Les guérisons s'effectuent suite à un contact physique (ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ v.27 et καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου v.41). La fille de Jaïros décède à l'âge de douze ans (v.43) alors que la femme hémorroïsse souffre de sa maladie depuis douze ans (v.25). Pendant les deux épisodes un personnage central se jette aux pieds de Jésus (πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ v.22 et προσέπεσεν αὐτῷ

¹ Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, p. 33.

² Cf. Charles E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 189 ; Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 106-107 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 291-294 ; Karl Kertelge, *Die Wunder Jesu*, p. 111-112 ; Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 92-93 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 289. Réunie à un stade pré-marcien, ces deux histoires ont toutefois une origine distincte au vu de critères stylistiques : « L'histoire de Jaïre est rédigée le plus souvent au présent historique avec abondance de parataxe ; celle de l'hémorroïsse emploie surtout l'aoriste et l'imparfait, ses phrases sont plus longues et on y trouve quinze participes » (Simon Légasse, *L'évangile de Marc I*, p. 334 note 3).

³ Cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 111-112.

v.33). (3) Il existe aussi des concordances linguistiques. Les deux guérisons s'expriment par le verbe σώζω (v.23.28.34). Le texte parle par deux fois de la fille de Jaïros (θυγάτριον v.23 et θυγάτηρ v.35) alors que Jésus, s'adressant à l'hémorroïsse, déclare θυγάτηρ (v.34). Dans les deux séquences, la peur (le verbe φοβέομαι aux v.33.36) et la foi (πίστις [v.34] ; πιστεύω [v.36]) sont des thématiques centrales.

II) Chaque scène agençant cette narration est introduite par un verbe de déplacement : ἔρχομαι (v.22.35.38), εἰσέρχομαι (v.39), εἰσπορεύομαι (v.40b)¹.

4.2.2.2 Exégèse

4.2.2.2.1. En territoire juif (v.21)

L'action se situe sur le territoire juif comme l'indique l'arrivée d'un chef de la synagogue (εἰς τὸ πέραν... ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγώγων). La scène rappelle 4,1, mais l'interpellation du notable juif ne provoque pas un palabre entre la foule et Jésus².

4.2.2.2.2. La supplique de Jaïros (v.22-24)

Jaïros arrive (ἔρχεται). Sa gémulation³ surprend : homme d'influence dans la communauté juive⁴, il adopte une attitude impropre à son rang, surtout en présence d'une foule nombreuse. Mais c'est en tant que père (cf. 7,26-27 ; 9,17-24) qu'il s'adresse à Jésus (v.23b). Sa prostration, après avoir vu le Jésus maricien, témoigne d'une part d'un profond désespoir et, d'autre part, de sa foi comme le laissent entendre le contenu de sa supplique et la remarque de Jésus au v.36 (πίστευε)⁵. Elle comprend l'exposition du cas (introduit par ὅτι) et une requête, explicitée par deux subordonnées introduites par ἵνα⁶. Si l'imposition des mains du thérapeute, motif classique des récits de guérison⁷, reconnaît une compétence thaumaturgique à Jésus,

¹ Cf. Simon Légasse, *L'évangile de Marc I*, p. 335.

² Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 365 : « This time, however, in contrast with the usual pattern (2 :6-12 ; 11 :18 ; 12 :12 ; 14 :1-2), the response of the crowd and that of the leader are not opposed to each other ».

³ Il existe un problème de critique textuelle au v.22 concernant la mention du nom de Jaïros (ὄνόματι Ἰάϊρος). Toutefois, tant les critères internes qu'externes poussent à maintenir ὄνόματι Ἰάϊρος (cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 85-86).

⁴ Un ἀρχισυναγώγος remplit la fonction de l'entretien et de l'organisation du lieu de culte. Ce n'est donc pas un chef religieux, mais un homme d'influence peu enclin à ce genre de soumission (cf. James R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, p. 161). Il est étonnant qu'il n'envoie pas un serviteur le représenter (Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 94-95).

⁵ En disant à Jaïros πίστευε, au présent, Jésus lui demande de garder la même foi manifestée aux v.22-24 (cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 95-96).

⁶ Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 387.3a.

⁷ L'imposition des mains à des fins thérapeutiques appartient au monde hellénistique, mais elle est connue du judaïsme palestinien, cf. par exemple Ap Gn 20,20-22. Dans l'évangile, Jésus guérit par le toucher en 5,5 ; 7,32 ; 8,23.25.

la seconde subordonnée (ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ) lui attribue une fonction sotériologique (σωθῇ)¹. Le cadre strict du miracle est élargi. Le thaumaturge est aussi le sauveur.

4.2.2.2.3. La foi en Jésus comme alternative à la mort (v.35-37)

Des gens provenant de sa maison lui apprennent la mort de sa fille et l'enjoignent donc à se séparer² de Jésus (διδάσκαλος). La logique qui les anime est la suivante : la mort de la fille rend inutile (τί) sa requête et donc la présence de Jésus auprès de Jaïros. Mais Jésus offre une autre possibilité : la foi (μὴ Φοβοῦ, μόνον πίστευε)³. L'unique (μόνος) option est de persévérer, c'est-à-dire de continuer à croire à l'autorité du Jésus marcieen à l'instar de la femme hémorroïsse. En effet, Jésus n'infirme pas l'annonce de la mort de la jeune fille, mais la subordonne à la foi. Jésus a le dernier mot sur la mort.

4.2.2.2.4. La mort de la jeune fille (v.38)

Ce troisième tableau se déroule vers la maison du chef de la synagogue (ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον v.38a). Jaïros disparaît au profit de l'assemblée qui, endeuillée, manifeste son chagrin fidèle à la coutume (v.38b)⁴. La nouvelle rapportée au v.35b prend corps⁵. La réalité de la mort ne fait plus aucun doute.

¹ Le verbe σώζω possède une signification sotériologique dans l'évangile. (1) Parmi les occurrences dans l'évangile (cf. 3,4 ; 6,56 ; 8,35 ; 10,26.52 ; 13,13.20 ; 15,30.31), seul 3,4 exclut une telle interprétation. (2) Le v.34, clef herméneutique de notre péricope, distingue clairement la sotériologie (σώζω) de la guérison physique. « Mark employs σώζειν in healing contexts [...] to make two points about Jesus' ministry. First, by using the term usually associated in the Old Testament with God's deliverance of his people, he indicates that in Jesus' healing work we are to see the saving activity of God himself. And secondly, in view of the eschatological and sotériological import of σώζειν elsewhere in the Gospel [...], his use of it in the healing narratives implies that the restoration granted to faith goes beyond bodily recovery to effect a more comprehensive salvation, entailing both physical and spiritual wholeness » (Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 96).

² Le verbe σκύλλω signifiant *ennuyer, harasser* est ici clairement employé comme litote pour dire que Jaïros doit se séparer de Jésus.

³ Dans l'évangile, φοβέομαι caractérise l'incompréhension, c'est-à-dire une attitude opposée à la foi (cf. 4,41 ; 6,50 ; 9,32 ; 10,32 ; 11,18 ; 16,8). Μὴ Φοβου est donc l'exact contraire de πίστευε.

⁴ Concernant les rites funéraires de l'antiquité palestinienne, cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 177 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 347-348.

⁵ L'annonce de la mort de la jeune fille (v.35), qui n'est d'ailleurs pas démentie par Jésus (v.36), et les rites funéraires (v.38), signalent la véracité du décès (cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 301 ; Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 98-99).

4.2.2.2.5. Jésus maître de la mort (v.39)

Jésus entre dans la maison (εἰσελθών) et manifeste sa désapprobation (τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε)¹. « La parole de Jésus brise l'harmonie des conventions sociales »² et se présente volontairement de manière polémique au moment le plus inopportun. Il donne, dans un second temps, la raison (v.39b) : l'enfant n'est pas mort, mais il dort³. Ainsi, dans la continuité du v.36, le Jésus marcieen oppose la vie à la mort décrétée par les hommes⁴. Mais les membres de la maisonnée restent sceptiques puisqu'ils rient (κατεγέλῳ).

4.2.2.2.6. Miracle et Résurrection (v.40-43)

Jésus entre (εἰσπορεύομαι v.40c) avec Pierre, Jacques, Jean (τοὺς μετ' αὐτοῦ renvoie au v.37) et les parents de la fille là où se trouvent l'enfant. L'acte thérapeutique est-il trop saint pour être exposé au commun des mortels⁵ ? Cette limitation témoigne plutôt d'un *crescendo* dramatique qui implique, parallèlement, une réduction du nombre de personnages présents. Les trois disciples ont le privilège d'assister à ce moment clef. Jésus chasse (ἐκβάλλω v.40) les indésirables de la manière dont il se débarrasse des démons. La sobriété de la description du miracle (v.41-42a) rompt d'une part avec la multiplicité des événements préparatoires (v.21-40b), d'autre part avec les réactions qu'il engendre (v.42b-43). Toucher (v.41a) et prononcer une parole sont deux motifs du genre littéraire du récit de guérison⁶. La proclamation d'une formule en langue étrangère participe à la création d'une ambiance propice au numineux (ταλιθα κουμ v.41b, cf. aussi 7,31-37). Le Jésus marcieen exerce cependant son autorité sur la mort d'abord par sa parole. Plus précisément, l'utilisation du verbe ἐγείρω (v.41b)⁷, renforcé par l'emploi de ἀνίστημι (v.42, cf. 8,31 ; 9,31, 10,34) par le narrateur, crée une intratextualité avec la Résurrection de Jésus – d'ailleurs, le verbe

¹ Les autres exemples dans l'évangile sont : 2,8b.16b.18b.24 ; 3,4 ; 4,40 ; 5,39b ; 7,5 ; 8,12b.17 ; 9,12b ; 10,18 ; 11,3.28 ; 12,10-11.15.24.35b ; 14,6a (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 171-172 note 40).

² Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 109.

³ Le fait de dormir n'est en aucun cas un euphémisme pour la mort (cf. Dn 12,7LXX ; Ps 87,6LXX ; 1Th 5,10). Jésus précise clairement que la fille n'est pas morte (οὐκ ἀπέθανεν). De plus, la LXX et le NT utilisent plutôt le verbe κοιμάομαι que καθεύδω pour parler de la mort (cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 239).

⁴ Ce texte ne comporte aucune ambiguïté. Alors que les hommes déclarent la fille morte (v.35b.38.40a), Jésus subordonne son destin à sa personne (v.36c.39). En d'autres termes, la fille est morte, mais la mort n'a pas le dernier mot car le Jésus marcieen en est maître. Cf. Charles E. B. Cranfield, *The Gospel According to St Mark*, p. 189.

⁵ Cf. William D. Davies et Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew II*, p. 132.

⁶ Cf. Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 71-72. Cf. Philostrate, *Apollonius de Tyane*, IV,45, et la combinaison entre le toucher et une parole mystérieuse.

⁷ Cf. notre exégèse de Mc 1,29-31.

ἀποθνήσκω des v.35.39 définit également la mort de Jésus en 15,44. Sur un plan littéraire, ce récit établit une correspondance entre l'autorité du Jésus marcieen sur la mort lors de cet épisode et la Résurrection de Jésus effectuée par Dieu suite à la croix. De même, la consigne de silence (καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο v.43a) pointe, *via* 9,9, vers la mort et la Résurrection de Jésus¹. L'autorité du thaumaturge qui s'exprime dans cette scène est fonction de l'événement de la Passion et de la Résurrection. Le fait que la fille marche² et mange atteste de la véracité de la victoire sur la mort de Jésus, mais les trois disciples et les parents bouleversés (ἐκστάσει μεγάλη) ne comprennent pas (cf. 2,12 ; 6,51)³.

4.2.2.2.7. Bilan de l'exégèse

Ce second récit de miracle auquel assistent quelques-uns des disciples, assujettit le problème de l'autorité du Jésus marcieen, par l'intratextualité, à l'horizon du kérygme. Le texte pose la question de la foi face à cet événement par lequel Jésus acquiert sa puissance. En effet, l'autorité thaumaturgique du Jésus marcieen sur la mort n'est que la manifestation de sa propre victoire sur la mort par la Résurrection. C'est à cela que le père et les disciples doivent croire, malgré l'absence d'une démonstration objective. Mais ils ne comprennent pas.

4.2.2.3 Rédaction marcienne

Le v.21 est rédactionnel⁴. L'utilisation du génitif absolu en guise d'introduction (καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ)⁵; l'expression pléonastique διαπεράσαντός εἰς τὸ πέραν⁶ – εἰς τὸ πέραν est bien attestée dans l'évangile (cf. 4,35 ; 5,1 ; 6,45 ; 8,13)⁷ – ; τὸ πλοῖον (cf. 1,19.20 ; 4,36 ; 6,32 ; 8,14)⁸ ; πάλιν¹ ; ὄχλος

¹ Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 100 : « By placing the miracle under a command to secrecy, and forging interpretative forward linkages to later stages in the narrative, the author shows that faith stands in an implicit relationship to the death and resurrection of Jesus. Faith placed in the earthly Jesus is structurally or experientially the same as faith placed in the crucified and risen Lord, and receives in an anticipatory way the saving benefits of his passion, death and resurrection ».

² La précision du v.42b (ἥν γὰρ ἑτῶν δώδεκα) justifie la raison pour laquelle la fille est capable de marcher, pas le miracle.

³ Cf. notre exégèse de Mc 6,45-52.

⁴ Cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 294 ; Karl Kertelge, *Die Wunder Jesu*, p. 112.

⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-67.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-77 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 196

⁷ Cf. Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 181-190.

⁸ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 139. Cf. aussi Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 181-190 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.341.344 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 196.

πολὺς (cf. 5,24 ; 6,34 ; 8,1 ; 9,14 ; 12,37)² et enfin, la formule παρὰ τὴν θάλασσαν (cf. 1,16 ; 2,13 ; 4,1) sont des marcanismes avérés. Le v.22 est traditionnel³. L'unique incertitude concerne ὀνόματι Ἰάϊρος. L'apposition suite à un nom propre est certes marcienne, mais pas l'introduction avec ὀνόματι⁴. Le v.23 comprend des traces de remaniement. Le ὅτι récitatif⁵ ; le diminutif τὸ θυγάτριον⁶ et le verbe ἔχω⁷ dans la phrase ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει sont des marcanismes. La répétition ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ est rédactionnelle⁸. Au v.24, la mention de la suivance (ἀκολουθέω)⁹ et le καὶ de parataxe¹⁰ sont de l'évangéliste. Au v.35a, l'introduction au génitif absolu et la tournure impersonnelle (ἔρχονται) sont des traces de rédaction marcienne¹¹. Au v.35b, le λέγω récitatif¹² et le ὅτι récitatif¹³ sont certainement marciens. Au v.36, la notion de la crainte (φοβέομαι) est probablement marcienne¹⁴. La double sentence négative-positive appartient au style de l'évangéliste¹⁵. Au v.37, le καὶ de parataxe¹⁶ l'usage d'une double négation (οὐκ... οὐδένα)¹⁷, qui plus est suivie par εἰ μὴ laisse présager une rédaction marcienne¹⁸. Au v.38 le καὶ de parataxe¹⁹ ; le verbe à l'impersonnel suivi du singulier (καὶ ἔρχονται... καὶ θεωρεῖ)¹ et la reduplication

¹ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

² Concernant ὄχλος, cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 183-184.

³ Cf. Karl Kertelge, *Die Wunder Jesu*, p. 113 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 200.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 107-108.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 107-108.

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 123-126.

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 99-104.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 85-87. 101-106.

⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 41 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 50-51.

¹⁰ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-67.107. Cf. aussi Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-82 concernant la répétition λαλοῦντος.

¹² Cf. George D. Kilpatrick, « Recitative λέγων », p. 175-176.

¹³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

¹⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

¹⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89-94. Cf. aussi Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 205.

¹⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 87-89.

¹⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89. Cf. aussi Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 217 ; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 307 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 205 ;

¹⁹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

synonymique καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά témoignent d'une intervention de l'évangéliste dans ce verset². Le v.39 est traditionnel. En revanche, le v.40 comprend des traces de rédaction. Le καὶ de parataxe³; καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ⁴ et εἰσπορεύομαι⁵ en sont la preuve⁶. Au v.41, la traduction est rédactionnelle⁷. Le v.42a, comme accomplissement du v.41, témoigne d'une logique souvent à l'œuvre dans l'évangile⁸. En outre, le καὶ de parataxe⁹; εὐθύς¹⁰; la reprise de κοράσιον et ἀνίστημι¹¹ ainsi que ἐκστάσει μεγάλη (cf. 2,12; 6,51) sont des marcanismes. La consigne de silence au v.43a est rédactionnelle¹²: διαστέλλω (cf. 7,36; 8,15; 9,2); πολλά adverbial et la formulation ἵνα... γνοῖ¹³ appartiennent à l'usage marcien.

4.2.2.3.1. Bilan et évaluation de la rédaction marcienne

La rédaction introduit la présence des disciples dans la péricope (v.37.40c.42c.43a), ajoute le motif de l'incompréhension (v.42c) et crée l'intratextualité avec le kérygme grâce aux motifs de la Passion, de la Résurrection et du silence (v.23d.41c.42a.43a). Par ce processus d'intratextualité la rédaction s'emploie à *kérygmatiser* la christologie, c'est-à-dire du point de vue narratif, à soumettre le problème de l'identité du Jésus marcien à la réalité de sa mort et de sa Résurrection.

4.3. Les récits de controverse

I) Littérairement, les récits de controverse permettent d'une part une dramatisation de la narration par l'introduction systématique de figures d'opposition qui préfigurent l'horizon de la Passion (2,1-3,6) et constituent, d'autre part, un ultime rappel

¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42. Contesté par E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107-112.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁴ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 201.

⁵ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 106-107; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 59-61; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 124.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 119-121.

⁹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.343; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 87-89.

¹¹ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

¹² Cf. Karl Kertelge, *Die Wunder Jesu*, p. 110; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 204.

¹³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 190.268.227.297.

des contestations suscitées par l'enseignement de Jésus (11,27-12,44) alors que le drame se noue. Ces deux séries de controverses remplissent donc des fonctions introductives et récapitulatives¹ essentielles pour le déploiement de l'intrigue de l'évangile. Constatons, en outre, que ces deux blocs symétriques comportent de nombreuses analogies² et s'intègrent harmonieusement dans l'ensemble du récit³. Exégétiquement, l'intérêt du travail de Rolin réside tant dans sa volonté de proposer une réflexion systématique sur le travail rédactionnel de l'évangéliste que dans sa détermination à en évaluer la fonction pragmatique⁴.

II) Conformément au genre littéraire du récit de controverse⁵, Jésus justifie la pratique de ses disciples (excepté 2,13-17). Relevons, toutefois, que les critiques des adversaires distinguent Jésus de ses disciples. Ce phénomène de triangulation – le Jésus maricien justifie ses disciples devant les attaques de groupes extérieurs – signale, du point de vue pragmatique, la volonté de la communauté maricienne de justifier ses pratiques ecclésiales *via* l'autorité du Jésus maricien⁶.

4.3.1. Vocation et communauté (Mc 2,13-17)

4.3.1.1 Exégèse

4.3.1.1.1. Le récit de vocation de Lévi (v.13-14)

I) Le v.13 induit une référence à 1,16⁷. Ce lien intratextuel semble d'autant plus pertinent, que le v.14 s'avère être un condensé du récit de vocation de 1,16-20¹.

¹ Cf. Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 327-330.

² Rolin dresse l'inventaire suivant (Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 330). (1) Présentation des figures d'opposition. (2) La première controverse de chaque série porte sur l'autorité de Jésus. (3) Des formules d'introduction similaires en 2,1a (καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαριναούμ), 3,1a (καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν) et 11,27a (καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα). (4) La correspondance entre Capharnaüm-synagogue en 2,1 et 3,1 et Jérusalem-Temple en 11,27a et 11,27b. (5) Chaque groupe de controverse occupe une place symétrique dans l'économie de l'évangile.

³ Rolin le souligne clairement dans sa conclusion (Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 330-333). (1) Le premier groupe de controverse insiste sur le *faire*, le deuxième sur l'*enseignement*, en conformité avec le contexte argumentatif. (2) Le premier groupe de controverse introduit les différents opposants à Jésus en y montrant une croissance de l'hostilité (acmé en 3,6), alors que le deuxième groupe voit la soumission progressive des adversaires au profit de la verve autoritaire de Jésus. (3) Les deux groupes annoncent une dramatisation du récit.

⁴ Cf. aussi Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* ; Arland J. Hultgren, *Jesus and his Adversaries*. Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht » estime que l'activité rédactionnelle de l'évangéliste dans les récits de controverse est particulièrement soutenue : « Markus hat die Einzelüberlieferung der Streit- und Schulgespräche intensiv redaktionell bearbeitet » p. 331.

⁵ Cf. David Daube, « Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels ».

⁶ Cf. Klaus Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, p. 86-89.

⁷ À καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας (1,16a) correspond καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν (2,13a). De plus, πάλιν (2,13) renvoie explicitement à cet épisode.

Le verbe καλέω (v.17c) se lit également en 1,20. Les v.13-14 forment ainsi un récit de vocation aussi minimal que singulier – puisqu’il n’est plus jamais question de Lévi dans l’évangile. Compte tenu du fait que le v.17c reprend cette thématique, il s’ensuit que la vocation fournit le cadre interprétatif à partir duquel le conflit des v.15-16 doit être compris.

II) Relevons le caractère performatif de l’appel de Jésus (ἀκολουθεῖ μοι) et l’absence de critères motivant le choix de Lévi (καὶ παράγων εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου). Cela confirme, théologiquement, le christocentrisme de la suivance. Anthropologiquement, aucune qualité n’est requise pour la suivance, car l’unique caractéristique de Lévi est qu’il est taxateur (καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον)². Or, si l’hypothèse du contexte de rédaction de l’évangile est correcte³, l’élection sans préavis d’un taxateur retentit comme une véritable provocation. Non seulement les personnes exerçant cette profession traînent une réputation de malhonnêteté proverbiale, mais pendant la guerre juive, elles sont considérées comme des traîtres en raison de leurs contacts avec les Romains⁴.

4.3.1.1.2. La controverse (v.15-17)

I) Le v.15a situe l’action dans la maison de Lévi, un réprouvé. L’ambiguïté de la tournure (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ) pourrait indiquer qu’il s’agit de la maison de Jésus, mais trois indices nous en dissuadent. (1) Au premier récit de vocation (1,16-20) succède l’entrée dans la maison de l’un des appelés, Pierre (1,29). Compte tenu des liens exégétiques entre 1,16-20 et 2,13-14, il semble pertinent de postuler que le texte désigne la maison de Lévi. (2) Excepté ce verset, équivoque, l’évangile ne parle jamais de la maison de Jésus. (3) La réception lucanienne interprète ce pronom possessif comme se rapportant à Lévi (cf. Lc 5,29)⁵. Cette présentation scénique comprenant deux personnages au v.15a acquiert une dimension collective⁶ au v.15b. Il y a d’une

¹ Καὶ παράγων εἶδεν suivi d’un nom propre se trouve aussi en 1,16 (cf. 15,21). La mention d’un membre familial pour préciser l’identité d’un personnage (τὸν τοῦ Ἀλφαίου v.14) apparaît en 1,16.19. Le participe suivi du verbe ἀκολουθεῖ à l’aoriste et d’un pronom personnel (ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ v.14) se note en 1,18. Enfin, le contraste de deux verbes antagonistes (καθήμενον et ἀναστὰς) pour signifier la rupture impliquée par la vocation rappelle les couples ἀμφιβάλλοντας et ἀφέντες (1,16.18) et καταρτίζοντας et ἀφέντες (1,19-20) (cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 175-179 ; Joanna Dewey, *Markan Public Debate*, p. 80-81 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 83-96).

² Le lien entre les v.13-14 et v.15-17 s’effectue grâce à la thématique des taxateurs et au verbe κάθημαι.

³ Cf. Joel Marcus, « The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark ».

⁴ Cf. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 105-106 ; Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 14.

⁵ La version matthéenne (Mt 9,9-10) maintient l’équivoque du texte de Mc.

⁶ Cf. Joanna Dewey, *Markan Public Debate*, p. 82.

part les pécheurs¹, c'est-à-dire des personnes violant la Loi mosaïque (cf. 7,21-22), et d'autre part Jésus et ses disciples. La prise d'un repas communautaire (v.16) doit être comprise comme l'expression d'une reconnaissance réciproque. Le commentaire conclusif de l'évangéliste au v.15c pose un problème exégétique : à qui se réfère πολλοί ? Deux arguments nous incitent à croire que cela se réfère à τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. (1) Si le v.15b élargit la perspective du v.15a, il est cohérent de postuler que le v.15c remplit une fonction identique à l'égard du v.15b. Ainsi, à πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ correspond πολλοὶ μαθηταῖς. (2) Du point de vue stylistique, le v.15c commente le v.15b². Or, les derniers nommés sont les disciples.

II) Au v.16, l'arrivée des scribes et des pharisiens (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων) coïncide avec une nouvelle présentation scénique. (1) Jésus, principal acteur du récit de vocation (v.13-14), devient le sujet d'une polémique. Les disciples, d'abord allusivement mentionnés (v.15), deviennent les interlocuteurs des scribes. (2) Au tableau binaire du v.15, exposant d'une part les pécheurs – qui comprennent, selon notre analyse, les taxateurs –, et d'autre part Jésus et ses disciples, succède un dialogue de controverse triangulaire : les scribes interpellent les disciples au sujet du comportement de Jésus. Les disciples se doivent donc de justifier le comportement de Jésus.

III) Même si ce sont les disciples qui sont interrogés, c'est Jésus qui répond en citant d'abord un proverbe (οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες v.17b), puis en légitimant son action par une assertion christologique (οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς v.17c). La citation d'une parole de sagesse bien connue³ crée une base commune d'accord avec l'interlocuteur et permet, dans un second temps, une affirmation plus polémique en guise d'acmé argumentative (v.17c). Si ces *logia* ne concernent pas le contexte de la communauté de table, ils s'inscrivent néanmoins dans la cohérence argumentative esquissée par le v.16. En effet, la logique du v.16 désire opposer Jésus aux pécheurs (ἁμαρτωλοί). Or, le *logion* du v.17b, prémisse du v.17c, justifie l'union de deux entités antinomiques. Comme le médecin (ἰατρός) se préoccupe des malades (οἱ κακῶς ἔχοντες), le Jésus maricien (ἦλθον) appelle les pécheurs (ἁμαρτωλούς)⁴ à la suivance (καλέω cf. 1,20).

¹ Les taxateurs (τελῶναι) font partie des pécheurs (ἁμαρτωλοί), car le καὶ de τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ est un καὶ *explicativum* (cf. Blass/Debrunner/Rhehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 442.6). D'ailleurs, la suite de la controverse démontre que les taxateurs ne constituent pas le centre d'intérêt, mais un exemple particulier de pécheurs (cf. 1,17).

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 207.

⁴ Cette phrase reste toutefois ambiguë. (1) Possède-t-elle une pointe polémique à l'égard des pharisiens qui se considèrent implicitement comme δικαίους ? (cf. Joachim Gnllka, *Das Evangelium*

4.3.1.1.3. Bilan de l'exégèse

En encadrant la controverse sur le repas par un récit de vocation (v.13-14) et un *credo* christologique (v.17c), le texte offre un recadrage de la controverse. La question de la fréquentation des pécheurs est assujettie à la christologie. Pour le dire autrement, le fait que le Jésus marcieen appelle à la suivance des pécheurs – la suivance ne repose sur aucun mérite, mais provient du Jésus marcieen – justifie la pratique des disciples qui consiste à partager le repas avec des pécheurs.

4.3.1.2 Rédaction marcienne

Le v.13 est rédactionnel. Le καί de parataxe¹ ; πάλιν² ; θάλασσα (cf. 1,16)³ ; ὄχλος⁴ ; ἄρχομαι suivi du verbe διδάσκω⁵ sont des marcianismes. Concernant le v.14, nous présupposons l'aménagement, par l'évangéliste, d'une tradition selon le modèle de la suivance en 1,16-20⁶. Il s'ensuit que l'introduction (καὶ παράγων εἶδεν au v.14a) suivie d'un participe est marcienne (cf. 1,16). Le v.14c est aussi rédactionnel : καὶ λέγει αὐτῷ⁷ ; la double mention du verbe ἀκολουθέω et la phraséologie (cf. 1,18)⁸ sont de l'évangéliste. Le style⁹ du v.15 laisse percevoir des remaniements rédactionnels (καί de parataxe¹⁰ et asyndète¹¹). Le καὶ γίνεται de l'introduction¹² ; la mention inopinée des disciples (καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ¹³) sont rédactionnels. Le v.15c

nach Markus I, p. 109). (2) S'agit-il d'une opposition stricte entre les justes et les pécheurs ? (cf. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 166 qui ne comprend pas cette phrase comme une exclusion des justes, mais une priorité de Jésus : « [...] Jesu Einladung gilt weniger den Gerechten als vielmehr den Sündern »). (3) Sous-entend-t-elle qu'il faille se reconnaître comme pécheur afin de bénéficier de l'offre de grâce de Jésus ? (cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 61). Il est difficile de trancher. Ces propositions ne sont d'ailleurs pas exclusives.

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341-344 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 96-97 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

³ Ernest Best, *Following Jesus*, p. 175 : « The sea is mentioned but does not re-appear in the immediately succeeding material ».

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 49-52.

⁵ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 175 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 82-84. Concernant le verbe διδάσκω, cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

⁶ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 175-176.

⁷ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 175.

⁸ Un participe suivi du verbe ἀκολουθέω à l'aoriste et d'un pronom personnel se lit en 1,18. Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 112-113.

⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 112-113.

¹⁰ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 40-41.

¹² Cf. Vincent Turner, *The Gospel According to St. Mark*, p. 159.204.

¹³ L'évangéliste a aussi tendance à mentionner les groupes de personnes deux par deux (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110).

est rédactionnel¹ : Le γάρ explicatif² ; πολλοί³ et le verbe ἀκολουθέω sont des marcanismes. La correspondance (narration *versus* discours direct) entre le v.16a et le v.16b laisse présager une rédaction marcienne⁴. De plus, le fait de nommer les pécheurs en premier, par rapport aux v.15.16b, facilite la transition avec le v.17c, *logion* indépendant retravaillé et ajouté par l'évangéliste lors de la rédaction au vu du style en asyndète entre le v.17b et le v.17c⁵ ; la construction participiale du v.16a et la tournure ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ présagent d'une rédaction marcienne⁶. Le v.17 est composé de deux *logia* traditionnels⁷. L'introduction (καί de parataxe⁸ ; λέγω ὅτι⁹ ; le participe ἀκούσας) est certainement rédactionnelle.

4.3.1.2.1. Bilan de la rédaction

L'introduction de la controverse par une vocation (v.13.14ac), la mention des disciples (v.15b.16b) et de la thématique de la suivance (v.15b), ainsi que l'ajout de deux *logia* traditionnels en guise de conclusion (v.17) proviennent de la rédaction. L'évangéliste subordonne donc le thème de la controverse à la christologie. Par conséquent, les catégories morales définissant le comportement correct sont supprimées au profit de la seule relation au Jésus marcen. La rédaction réfléchit le monde d'un point de vue strictement christologique, pas normatif.

4.3.2. L'absent est le Terrestre (Mc 2,18-22)

4.3.2.1 Exégèse

4.3.2.1.1. La controverse (v.18-20)

I) Par une formulation redondante, le v.18 introduit les différents protagonistes ainsi que le sujet du débat. (1) Le substantif οἱ μαθηταί apparaît quatre fois. Si à trois reprises, le génitif d'appartenance suit ce substantif (οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου ; οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων), c'est l'inverse pour la nomina-

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 40-41 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35.

² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-135.

³ Cf. Elizabeth Struthers Malbon, « Disciples / Crowds / Whoever : Marcan Characters and Readers », p. 78-81.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 114-115.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 74-79.

⁶ Cf. Joanna Dewey, *Markan Public Debate*, p. 82-83 ; Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 104-105 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 24 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 86-87.

⁷ Concernant v.17c, cf. II Clément 2,4 ; Barnabé 5,9 et Justin, *Apologie*, I,15,8. Une construction identique se repère dans le *logion* 10,45.

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-79 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 69-73.

tion des disciples de Jésus (οἱ δὲ σοὶ μαθηταί). Littérairement, ils sont ainsi mis en évidence. (2) Le verbe νηστεύω marque la fin de chaque phrase (νηστεύοντες/νηστεύουσιν/οὐ νηστεύουσιν)¹. Ces deux éléments constituent les deux pôles du débat. Constatons, par ailleurs, la triangularité de la controverse (cf. 2,13-17) : les disciples de Jean et les disciples des pharisiens interpellent Jésus au sujet de la pratique du jeûne de ses disciples. Si le Jésus marcieen doit justifier le comportement de ses disciples aucun élément textuel ne dit qu'il est concerné par le reproche. *Stricto sensu*, il répond à la polémique en sa qualité de *maître*. Le texte n'invite ni à spéculer sur les différentes raisons qui motivent le jeûne, ni à se demander de quel jeûne il s'agit. Ce silence démontre que le débat se focalise exclusivement sur l'absence de cette pratique chez les disciples du Jésus marcieen.

II) Au v.19a, Jésus répond par une question purement rhétorique² afin de créer une base d'accord avec ses interlocuteurs (μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν). En répondant lui-même par la négative à sa propre interrogation qui implique logiquement une réponse négative au v.19b (ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν), le Jésus marcieen tente d'infléchir, de manière autoritaire, l'opinion des disciples qui l'interrogent. Mais la métaphore du mariage, attestée dans le corpus vétérotestamentaire³, initie subrepticement un déplacement de la problématique, dans la mesure où le comportement des invités au mariage (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος) – c'est-à-dire des disciples de Jésus – est fonction de la présence de l'époux (ὁ νυμφίος) – c'est-à-dire de la présence du Jésus terrestre. En effet, alors que la question du v.18b établit un contraste entre les pratiques des disciples de Jean, des (disciples des) pharisiens et des disciples de Jésus, les v.19-20 initient une reconfiguration en faisant dépendre cet usage de la présence ou de l'absence de l'époux. Théologiquement, le texte subordonne le jeûne à une réflexion christologique sur la valeur du temps du Jésus terrestre (présence de l'époux) et celui du Jésus post-pascal (absence de l'époux). Le v.19b explicite l'ambiguïté temporelle du v.19a (ἐν ᾧ), en précisant qu'elle définit la période du ministère terrestre de Jésus (ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν)⁴.

¹ Cf. Joanna Dewey, *Markan Public Debate*, p. 89-90.

² Μὴ implique nécessairement une réponse négative.

³ La métaphore de l'époux n'est jamais utilisée dans le corpus vétérotestamentaire pour parler d'un messie.

⁴ Nous contestons une lecture apocalyptique des v.19b.20 prônant que le jeûne est inapproprié pour le temps présent, mais autorisé pour la fin des temps. (1) Comme le relève Rolin « dans une perspective apocalyptique, la fin des temps est le temps du retour de l'Époux, et non celui de son enlèvement (Patrice Rolin, *Les controverses dans l'évangile de Marc*, p. 85). Cf. également Mc 13,24-27. (2) Mc 14,7b « Mais moi, vous ne m'avez pas pour toujours » invite à comprendre l'enlèvement de l'époux du v.20 comme une référence à l'absence de Jésus. Relevons, que du point de vue

Ainsi, le temps du ministère terrestre de Jésus est incompatible avec une pratique pénitentielle (v.19b).

III) Le v.20 nuance toutefois ce propos (δε). Deux expressions temporelles sont en tension (ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι et ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ). Expriment-elles une dimension eschatologique ? Si tel est le cas, cela implique que le *logion* sur l'enlèvement de l'époux caractérise spécifiquement le moment de la mort de Jésus¹ ? Cette hypothèse de lecture semble infructueuse, car l'assertion concernant l'absence de l'époux (ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος) n'est pas *stricto sensu* christologique. Elle ne dit rien de l'identité ou de la fonction de Jésus. Il s'agit plutôt d'une image caractérisant la brutalité du passage entre le temps du Jésus terrestre et celui de son absence. Trois indices légitiment une telle interprétation. (1) L'enlèvement de l'époux surprend, car habituellement, ce sont les invités qui quittent la noce. Cette allégorie dénote ainsi un fait insolite et singulier. (2) L'emploi de ἀπαρθῇ désigne la mort violente du Jésus maricien. (3) Cette allégorie n'a pas pour fonction d'interpréter la potentialité de sens de la mort de Jésus, mais détermine la brutalité de l'interruption des liens unissant Jésus aux siens. Par conséquent, il semble pertinent de comprendre les deux mentions temporelles comme renvoyant au temps de l'absence de Jésus. Une question persiste cependant : comment expliciter que la première est au pluriel et la seconde au singulier ? Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ désigne-t-elle un jour en particulier ? Cette proposition n'est pas défendable pour deux raisons. (1) Il n'existe aucune attestation dans le christianisme primitif évoquant un jour de jeûne en particulier. La Didachè (Did 8,1) et Tertullien² évoquent deux jours de jeûne hebdomadaire dans certaines communautés³. (2) Selon Roloff : « Davon abgesehen bietet das NT keinen einzigen Beleg für das singularische ἡμέρα im Sinne einer Fixierung eines bestimmten in der Zukunft liegenden Zeitpunktes ! »⁴. Il n'existe donc aucune raison valable pour postuler l'existence d'un jour de jeûne spécifique. Ces deux formules stéréotypées⁵ renvoient donc à la période de l'absence de Jésus, période pendant laquelle la pratique du jeûne n'est pas censée être prohibée (cf. v.19b).

linguistique, la préposition μετά, dans l'évangile, n'implique pas automatiquement une présence physique.

¹ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 234.

² Cf. Tertullien, *De Ieiunio*, 2,3.

³ Guelich ajoute encore trois arguments contre la thèse d'une référence à un jour précis de la semaine (Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 113). (1) Mt et Lc ne comprennent pas le texte de Mc comme l'indication d'un jour précis. (2) Ἀπαρθῇ explicite une action antécédente à ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι et νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. (3) Jn 14,20 ; 16,23.26 témoignent de l'usage de ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ pour évoquer le temps de l'absence de Jésus.

⁴ Jürgen Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, p. 234.

⁵ Cf. Os 2,21.23 ; Am 8,9 ; Ab 1,8 ; Za 2,11.15 ; 3,11 ; Jr 4,9 ; Ez 20,6 ; 24,26 ; 45,22.

En conclusion, si le v.19a laisse entendre que le jeûne est proscrit pendant la présence du Jésus, le v.19b précise que cette interdiction se limite au temps du Jésus terrestre. Le v.20 d'ajouter qu'au temps post-pascal la pratique du jeûne est à nouveau possible. Par conséquent, selon le v.20, le temps post-pascal se différencie, qualitativement, du temps du Jésus terrestre puisque la pratique du jeûne y est à nouveau admise.

4.3.2.1.2. Les deux similitudes comme recadrage christologique (v.21-22)

Les v.21-22 sont composés de deux similitudes, vraisemblablement indépendantes à l'origine, qui consacrent un nouveau déploiement dans l'argumentation. « Ces deux proverbes témoignent de la sagesse expérimentale »¹. Apposés en fin d'argumentation, ils expriment, dans un *crescendo*, la notion d'incompatibilité. Le caractère irréconciliable des deux antagonismes (παλαιός et καινός v.21 ; νέος/καινός et παλαιός v.22) frappe d'autant plus que le second *mashal* se termine par un dommage plus sérieux que le premier : le vin et les outres sont définitivement perdus (καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί). « La leçon, implicite, est que l'ancien est incompatible avec le nouveau, bien plus, que le nouveau est dangereux pour l'ancien, l'entame et en vient même à le détruire s'il entre en contact avec lui »². Ces deux *mashals* provoquent ainsi un déplacement dans l'argumentation en recadrant la controverse dans une nouvelle perspective herméneutique : l'hétérogénéité entre l'ancien et le nouveau. Deux remarques sont nécessaires pour appréhender cette dialectique dans l'évangile. (1) Lors de sa première apparition publique Jésus suscite immédiatement une remarque ayant trait à la nouveauté de son enseignement (τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν en 1,27). En accord avec cette terminologie, les deux similitudes (v.21-22)³ indiquent implicitement que le ministère du Jésus marcen rompt définitivement avec le passé. (2) À l'opposition entre le temps de la présence et de l'absence de Jésus esquissée par les v.19-20, les v.21-22 répondent par une stricte opposition entre ancien et nouveau. Or, si selon l'évangile le nouveau débute avec le ministère de Jésus, il ne prend pas fin avec son absence. Théologiquement, le temps post-pascal ne se différencie pas qualitativement du temps du Jésus terrestre. Le Jésus ressuscité est le Jésus terrestre. Par conséquent, ce qui est valable, anthropologiquement, lors de la présence de Jésus l'est également lors de son absence.

¹ Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 194.

² Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 194.

³ Les v.21-22 sont unis par un καὶ de coordination (cf. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 442.8).

4.3.2.1.3. Bilan de l'exégèse

L'argumentation des v.19-22 s'avère contradictoire. Alors que les v.19b-20 s'essaient à séparer le temps du Jésus terrestre et le temps de son absence, les v.21-22 nient cette dissociation. L'absent est le Jésus terrestre et la nouveauté qui est advenue par le Terrestre ne saurait prendre fin à son *enlèvement*. Les versets conclusifs (v.21-22) recadrent ainsi cette problématique en refusant la logique des v.19-20 postulant que le jeûne ne convient donc plus. En effet « [...] die Gegenwart als Heilswende einer sich durchsetzenden Gottesherrschaft, die als endzeitliche Vollendung schon jetzt die Gegenwart prägt »¹.

4.3.2.2 Rédaction marcienne

L'association de deux groupes de personnages (οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι au v.18a et οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων au v.18b), ainsi que la reprise d'une présentation narrative (v.18a) au discours direct (v.18b) présagent une activité rédactionnelle². Notons deux incohérences narratives : les οἱ Φαρισαῖοι du v.18a deviennent les οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων du v.18b ; au v.18b les disciples de Jean et les pharisiens parlent d'eux-mêmes à la 3^{ème} personne. L'abondance des καὶ de parataxe³ ; εἰμί suivi d'un participe et ἔρχονται au présent historique suivi de λέγουσιν⁴ incitent à considérer le v.18a comme rédactionnel⁵. Le v.19a est traditionnel⁶. Il est probable que le v.19b se soit ajouté au v.19a, mais à un stade pré-marcien⁷. Il en est de même pour le v.20. Plus précisément, il semble que les v.19b-20 constituent une interprétation pré-marcienne de la tradition (v.18b.19a)⁸. Il n'est toutefois pas impossible que l'expression ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ provienne de l'évangéliste⁹, mais il convient d'être prudent en raison de sa rareté dans l'évangile.

¹ Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 149. Il ajoute aussi que le jeûne ne sied pas à une personne décrite comme étant « glouton et ivrogne » (Mt 11,19), alors qu'il correspond parfaitement à l'image de Jean Baptiste transmise par le corpus néotestamentaire.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110.114-115.126-131.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 104-107 ; Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 70-71 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 4-12 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 97-99.

⁵ L'usage de οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου et νηστεύω provient du v.18b. Il semble approprié de supposer que l'évangéliste ait transformé les οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων en οἱ Φαρισαῖοι afin de tenter d'harmoniser le v.18 avec le v.23, voire le reste de l'évangile puisqu'il n'est plus jamais question des disciples des pharisiens.

⁶ Cf. Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 72-74 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 210-211.

⁷ Cf. Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 98-99.

⁸ Cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 110-111 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 98-99.

⁹ Cf. Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 76.

Les deux *logia* (v.21-22) ne sont pas des créations de l'évangéliste¹. Réunis à un stade pré-marcien, comme semble le prouver leur association dans l'EvTh 47,4 et leur structure identique², ils sont cependant insérés dans le récit de controverse par l'évangéliste. Il y ajoute, au v.21 τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ (cf. 1,27). Le v.22c (ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοῦς) est aussi rédactionnel. Καινός brise la symétrie du premier membre ; οἶνον νέον semble repris du v.22a³ et la construction οὐκ... ἀλλὰ⁴ sont des indices de rédaction marcienne.

4.3.2.2.1. Bilan de la rédaction

Les tensions relevées dans l'exégèse attestent d'une l'histoire de la rédaction de la péricope à un stade pré-marcien. Cependant, l'adjonction rédactionnelle des deux similitudes traditionnelles finales (v.21-22ab), radicalisées par l'évangéliste (v.22c), signifie que la rédaction tend à paradigmatiser le Jésus terrestre pour la période post-pascale. Le Jésus marcien marque un tournant dans l'histoire et son absence ne change rien. Établissant que l'absent est le Jésus terrestre, l'évangéliste défend, contre sa tradition, que les disciples ne doivent définitivement plus pratiquer le jeûne, car la réintroduction de cette pratique nie la nouveauté advenue par Jésus et sa validité pour la période post-pascale.

4.3.3. Le Fils de l'Homme justifie les disciples (Mc 2,23-28)

4.3.3.1 Exégèse

4.3.3.1.1. Le dialogue didactique (v.23-26)

I) Les v.23-26 forment le noyau du dialogue de controverse. L'introduction du v.23 indique le temps (ἐν τοῖς σάββασιν), le lieu (διὰ τῶν σπορίμων) et l'action provoquant la controverse (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχους). Le cadre est rigoureusement agencé⁵.

¹ Cf. Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 76-78 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 212-214 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 105-106.

² Cf. Joanna Dewey, *Markan Public Debate*, p. 92-93.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 85-87.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

⁵ La séquence ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν fait-elle allusion à la présentation de Jean comme celui qui prépare le chemin (1,2) ? Cette hypothèse ne tient pas (contre Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 102 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 239-240). (1) Arracher des épis ne suffit pas pour créer un chemin ! (2) Aucun vocable n'indique qu'il faille interpréter cette expression symboliquement. (3) Mc 1,2 se réfère à Jean Baptiste, pas aux disciples. Cette dernière figure n'a d'ailleurs pas vocation à précéder Jésus, mais à le suivre.

II) Malgré son caractère hétérogène, la cohésion de cet ensemble littéraire tient à la relation *maître-disciple*. L'analyse de Marcus est convaincante¹. Le v.23 évoque la relation entre Jésus et ses disciples, les v.24-25 entre David et ceux qui l'accompagnent (οἱ μετ' αὐτοῦ), les v.25-26 entre David et ceux qui sont avec lui (τοῖς σὺν αὐτῷ), et enfin les v.27-28 entre l'homme (ὁ ἄνθρωπος) et le Fils de l'Homme (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

III) Les v.23-24 mettent à nouveau en scène une controverse triangulaire : Jésus est pris à témoin par les pharisiens au sujet du comportement de ses disciples. *Stricto sensu*, Jésus n'est donc pas concerné par la critique. Il est contraint d'en rendre compte en sa qualité de *maître*.

IV) Même si le v.24 n'explicite pas clairement ce qui pose problème dans l'attitude des disciples (ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν)², la présentation de la scène du v.23 (καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν... καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυα) et l'argumentation développée aux v.25-26 ne laissent planer aucun doute : selon les pharisiens, l'arrachage d'épis durant le sabbat³ est prohibé (ὃ οὐκ ἔξεστιν)⁴, car il va à l'encontre de l'interdiction de travailler. La sémantique de la faim structure les v.25-26 (καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ v.25 ; καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν v.26).

V) La réponse de Jésus s'effectue en deux temps : par un argument scripturaire (v.25-26) puis christologique (v.27-28). La contre-question (v.25-26) de Jésus incite l'interlocuteur à adhérer à ses propos, car elle active un épisode appartenant à la Bible hébraïque, c'est-à-dire appartenant à leur patrimoine culturel commun. Ils sont ainsi, du point de vue rhétorique, unis face à ce passé. Le récit auquel se réfère Jésus se lit en 1 S 21, mais n'est pas une reprise fidèle de l'écrit vétérotestamentaire. Relevons quatre différences. (1) Au v.26 il est dit que David entre dans la maison de

¹ Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 244.

² Selon van Iersel, la critique des pharisiens vise le fait de marcher une longue distance à pied le jour du sabbat. Trois arguments contredisent cette lecture. (1) Les v.23-24 ne disent rien de la distance parcourue. (2) Si la distance marchée pose problème, pourquoi les pharisiens s'en prennent-ils uniquement aux disciples et non à Jésus et à ses disciples puisqu'ils passent ensemble à travers les champs ? (3) Les v.25-26 traitent de l'interdit lié à la nourriture (cf. Bas M. F. van Iersel, *Mark*, p. 157-158).

³ Pendant la période intertestamentaire, les prescriptions concernant le sabbat sont abondantes. Tous les mouvements du judaïsme y participent. Comme le dit Casey les pharisiens avaient un profond sentiment de respect pour le sabbat, mais leur attitude ne présuppose pas forcément une réglementation détaillée (Maurice Casey, « Culture and Historicity : The Plucking of the Grain [Mark 2,23.28] »).

⁴ Cette expression juridique se trouve dans une formulation négative en 2,26 ; 6,18, et dans une formulation positive en 3,4 ; 10,2 ; 12,14. Cette tournure, attestée dans le monde grec, qualifie une interdiction selon le droit humain voire divin (Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 199 note 13).

Dieu (εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ), c'est-à-dire dans le Temple, alors que la Bible hébraïque parle d'un sanctuaire. (2) Les v.25-26 insistent sur le fait que David est accompagné (καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ v.25 et καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν v.26). Or, en 1 S 21 David agit seul. (3) En 1 S 21,5.7, l'auteur de l'infraction est le grand prêtre. Dans l'évangile, c'est David. (4) Dans le texte vétérotestamentaire, le grand prêtre est Ahimelek, pas Abiatar (v.26).

La réception marcienne de ce texte doit être interprétée. (1) Premièrement, en situant l'action dans le Temple, le v.26 dramatise la scène dans la mesure où le forfait de David s'effectue dans le lieu saint par excellence. Secondement, ce changement permet de présenter David comme le précurseur de Jésus et du scandale qu'il provoque au Temple (cf. 11,15-19)¹. (2) À notre connaissance, David n'a de compagnons ni dans la Bible hébraïque ni dans l'exégèse juive². L'intégration de ces personnages répond donc probablement à la problématique de la controverse marcienne : la légitimation de la conduite des disciples par celle du maître (v.27-28). En d'autres termes, le comportement des disciples se justifie par la christologie. « For the present study, what is of particular interest is that a positive handing out of bread by David to this men is offered as the model of Jesus' tolerating the plucking of corn by his disciples »³. (3) En accordant l'entière responsabilité des faits à David (ἔφαγεν, οὐς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς), le texte en exonère ses compagnons. De même, le comportement des disciples de Jésus se justifie exclusivement par la christologie (v.27-28). (4) La nomination d'Abiatar à la place d'Ahimelek peut provenir d'une confusion. L'histoire des traditions prouve que des personnages plus connus ont tendance à se substituer à d'autres figures proches moins célèbres⁴. En conclusion, la logique des v.25-26 infère une reconfiguration de la problématique posée par les pharisiens. La typologisation de la figure de David permet de promouvoir son attitude libertaire à l'égard de la Loi. En la soumettant à des impératifs anthropologiques comme la faim, David ne se condamne pas à l'opprobre, mais adopte une position d'autorité devant la Loi et se profile en bienfaiteur pour ses compagnons. Il est intéressant de noter, du point de vue herméneutique, que cette référence scripturaire « infère qu'il s'agit d'en traiter souverainement »⁵. Le texte cite

¹ L'évangéliste semble néanmoins sceptique à l'égard d'une présentation davidique de Jésus (cf. 12,35-37 et notre exégèse de Mc 13). Il utilise, malgré tout, le titre de Fils de David en 10,48 et qualifie le règne de Jésus de règne de David – en 11,9-10. Pour notre propos, il existe un lien intéressant avec le chapitre 11, car Jésus y est adoubé comme successeur de David (11,9-10) et il se rend ensuite au Temple pour y chasser les vendeurs (11,15-19).

² Cf. David Daube, « Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels », p. 4-5.

³ David Daube, « Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels », p. 5.

⁴ Cf. par exemple Dn 5,2.11.18 ; Gn 9,20-27 ; Gn 11,31, 12,1-4.

⁵ François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 41.

un passage de la Bible hébraïque qui relate un épisode prévoyant sa propre transgression, sa propre relativisation selon le contexte¹.

4.3.3.1.2. Le sabbat et le Fils de l'Homme (v.27-28)

Ces versets réintroduisent le thème du sabbat (σάββατον), en lien avec les v.23-24, et déploient une argumentation christologique. Le *logion* du v.27 ne présuppose pas une controverse², car sa logique argumentative n'est pas polémique. Il initie, en revanche, un recadrage christologique de la controverse qui se cristallise au v.28. Selon le *mashal* du v.27, Dieu a fait (ἐγένετο)³ le sabbat pour l'homme (ὁ ἄνθρωπος) et non le contraire. « En d'autres termes, Dieu, dès le commencement, a voulu que le sabbat contribue au bien-être de l'homme et non à son asservissement »⁴. De ce fait, si la volonté divine inféode le sabbat à l'être humain, nul ne saurait critiquer le comportement des disciples, car la valeur normative de ce jour de repos est soumise à leur personne. Étant donné que le v.28 déploie les conséquences christologiques du v.27 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), cela signifie que la conjonction ὥστε se réfère à ἐγένετο. En effet, le Fils de l'Homme, recouvrant l'ensemble des prérogatives divines⁵, dispose du sabbat uniquement car Dieu en est le créateur. Nous en tirons deux conclusions. (1) Les v.27-28 poursuivent la réflexion sur le rapport *maître-disciples* à l'œuvre dans cette péricope, mais en le reconfigurant à l'aide des termes *Fils de l'Homme-homme*⁶. Ainsi, non seulement l'homme n'est pas assujéti au sabbat selon la volonté de Dieu (v.27), mais Jésus, en tant que Fils de l'Homme, en est le maître (κύριος). Le nouveau cadre de référence des disciples n'est plus la Loi, mais la christologie. Le v.28 procède donc à une christologisation de la réflexion théologique du v.27. (2) En comparaison des v.23-26, à la christologisation de la réflexion correspond une universalisation anthropologique. Il ne s'agit plus des disciples, mais de l'homme.

4.3.3.1.3. Bilan de l'exégèse

L'assertion christologique du v.28 constitue l'acmé de la controverse. C'est la christologie qui conditionne la vie humaine, plus la Loi. Ainsi, la souveraineté du fils de l'Homme sur le sabbat implique *de facto* la liberté des disciples à l'égard du sabbat,

¹ Cf. François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 37.

² Cf. Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 374-375.

³ Il s'agit d'un passif divin.

⁴ Élián Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 67.

⁵ Cf. François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 41.

⁶ Comme évoqué, la thématique *maître-disciples* structure la péricope. Aux v.27-28, elle s'articule par le rapport ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (v.28) ὁ ἄνθρωπος (v.27). Pour que cette logique soit maintenue, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου doit être interprété comme un titre christologique, non comme une désignation générale de l'homme (contre Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 185-186). Relevons, en outre, que le καί du v.28 indique que le Fils de l'Homme s'est déjà illustré (cf. 2,10).

dans la mesure où, selon l'argumentation, le comportement du disciple se légitime par l'autorité de son maître. La condition de disciple se caractérise par le Jésus marcien, non par la Loi.

4.3.3.2 Rédaction marcienne

Le v.23a est traditionnel¹. Le v.23b est rédactionnel : un verbe au singulier suivi de la mention des disciples (καὶ ἐγένετο αὐτὸν... παραπορεύεσθαι... καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο)²; ἄρχομαι suivi d'un infinitif (ποιεῖν)³ et la correspondance entre le v.23a et le v.23b⁴ soutiennent cette hypothèse⁵. L'introduction du v.24 est rédactionnelle (καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ). Le καί de parataxe⁶ ; les pharisiens comme adversaires de Jésus (οἱ Φαρισαῖοι) ; ἔλεγον⁷ sont marciens. Le v.25 est traditionnel⁸, excepté l'introduction (καὶ λέγει αὐτοῖς) et, selon Dschulnigg, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ⁹. Le v.26a est probablement rédactionnel : la construction en asyndète avec le v.25 (οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ... πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ)¹⁰ ; πῶς dans un contexte polémique (cf. 3,23 ; 4,13 ; 9,12) ; εἰσῆλθεν εἰς¹¹ et τὸ οἶκος τοῦ θεοῦ pour le Temple (cf. 11,17) sont de l'évangéliste. L'introduction du v.27 (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς), redondante, est rédactionnelle¹². Au v.28, la conjonction ὥστε est certainement rédactionnelle et permet l'adjonction d'un *logion* traditionnel (cf. 4,32 ; 10,8)¹³.

4.3.3.2.1. Bilan de la rédaction

L'évangéliste désigne les disciples comme objet du conflit (v.23b) et les pharisiens comme origine de la polémique (v.24a). La rédaction accentue également le rapport *maître-disciples* de la Bible hébraïque (v.25c), aggrave le forfait de David en le

¹ Cf. Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 92 ; François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 39.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 42-45.

³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-80 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 114-115.

⁵ Vouga estime que l'expression ὁδὸν ποιεῖν présage de la théologie de l'évangéliste (cf. François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 39).

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Cf. Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 78-81.

⁸ Cf. Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 95 ; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 78-79 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 44.51.

⁹ Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 201.

¹⁰ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 74-78.

¹¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75 ; Id., « Words Characteristic of Mark », p. 40.

¹² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 76-77.

¹³ Cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 123-127 ; Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 97-100. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 115-119 ne partage pas cet avis.

situant dans le Temple (v.26) et ajoute, en conclusion, un *logion* christocentrique (v.28). La rédaction renforce le rapport *maître-disciples* afin d'inféoder les disciples au Fils de l'Homme (v.28) dans le but de les rendre libre à l'égard du sabbat.

4.3.4. L'Évangile remplace la Loi (Mc 7,1-23)

4.3.4.1 Liminaire

Les longs développements sont en principe étrangers au genre littéraire du dialogue didactique¹. Il existe néanmoins des similitudes entre les v.1-2.5-7 et 2,23-28 ; 10,1-9 ; 12,18-27.28-34². La longueur inhabituelle de cette controverse semble provenir d'une histoire de la rédaction complexe³ et de l'adjonction d'un discours public destiné à la foule et d'un discours privé réservé aux disciples (v.14-23)⁴. Ces deux mouvements – l'un s'apparentant à un dialogue didactique, l'autre plutôt à un enseignement – composent toutefois une unité. Il n'y a pas de changement de cadre spatio-temporel et des liens entre les deux parties sont tissés grâce aux isotopies de la pureté (κοινός v.2.5 ; κοινόω v.15.18.20.23 ; καθαρίζω v.19 ; ἀνίπτος v.2 ; νίπτω v.3 ; βαπτισμός v.4) et du corps (πυγμή v.3 ; καρδία v.6.19.21 ; χείρ v.2.3.5 ; κοιλία v.19 ; ὀφθαλμός v.22)⁵. Ces éléments nous permettent de postuler un dialogue didactique.

4.3.4.2 Exégèse

4.3.4.2.1. Le dialogue de controverse I (v.1-2)

I) Les pharisiens et les scribes sont les adversaires déclarés de Jésus depuis le début de l'évangile (cf. 2,6-7.16.18.24 ; 3,6.22). Ils viennent de Jérusalem (ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων). Or, Jérusalem, dans l'évangile, est le lieu de la Passion, du rejet définitif de Jésus. Cette formulation rappelle d'ailleurs 3,22 qui désigne explicitement Jérusalem comme source du rejet de Jésus. Le verbe συνάγω possède également une connotation négative⁶.

¹ Cf. Patrice Rolin, *Les controverses dans l'Évangile de Marc*, p. 21.

² Cf. François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 70.

³ Pour une synthèse des différentes positions adoptées par la recherche, cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 360-362 ; François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 69-70.

⁴ Concernant la particularité du traitement de la foule en comparaison des disciples dans l'évangile, cf. Elizabeth Struthers Malbon, « Disciples / Crowds / Whoever : Markan Characters and Readers ».

⁵ Cf. Camille Focant, « Le rapport à la Loi dans l'évangile de Marc », p. 290 ; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 23.

⁶ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 271. Le verbe συνάγω est utilisé au Ps 2,2LXX pour caractériser l'opposition au Seigneur et à son Christ. Aux Ps 30,12LXX (et non au 30,13LXX) et 34,15LXX, il désigne l'émergence de conspirations à l'encontre des justes (cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 271, p. 448-449).

II) La controverse ne prend forme qu'au v.2. Les pharisiens et les scribes remarquent que certains disciples (τινὰς τῶν μαθητῶν) de Jésus ne respectent pas certaines règles de pureté (ὅτι κοινᾶς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις). Même si seuls quelques disciples sont critiqués, une controverse triangulaire s'ébauche.

4.3.4.2.2. Digression sur les règles de pureté (v.3-4)

Selon cette digression, la pratique des pharisiens, malgré sa contrainte quotidienne, est en accord avec la tradition (κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων v.3). Elle pose ainsi *de facto* la lancinante question de la fidélité au passé qui apparaît en filigrane dans les récits de controverse. Elle infléchit la problématique d'un cas particulier à une réflexion générale. Le v.5 corrobore cette lecture (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων).

4.3.4.2.3. Le dialogue de controverse II (v.5-13)

I) La controverse devient triangulaire. Les pharisiens et les scribes questionnent Jésus au sujet du comportement de ses disciples. Jésus est donc interpellé en tant que *maître*. Ses pratiques ne sont pas dénoncées.

II) La question concerne effectivement l'attitude des disciples déjà relevée au v.2 (ἀλλὰ κοινᾶς χερσίν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον v.5 // ὅτι κοινᾶς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους v.2), mais dans l'optique des v.3-4, à savoir à l'aune de la problématique du respect de la tradition des anciens (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων v.5 // κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων v.3). À partir d'un cas concret, les adversaires de Jésus l'appellent à prendre position sur la valeur des traditions héritées des ancêtres.

III) Jésus répond par une double référence scripturaire (v.6-7.10-13). Aux v.6-7, il emprunte (καλῶς) une citation d'És 29,13LXX¹ qui opère, dans un premier temps, une distinction entre l'extériorité et l'intériorité de l'homme, entre l'apparence des sentiments (οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χεῖλεσιν με τιμᾷ v.6b) et la réalité (ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ v.6c). Or, selon le v.6a, les pharisiens et les scribes incarnent cette duplicité, taxée d'hypocrisie² et dénoncée par le texte d'Ésaïe (καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν). Le texte ésaïen³ propose, dans

¹ La version de l'évangile épure le texte de la LXX, mais garde l'opposition structurante.

² Concernant l'emploi et la signification de ce vocable, cf. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 282 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 431-432.

³ En comparaison du texte de la LXX (μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας), la version marcienne ne distingue plus les commandements humains des doctrines, mais considère les doctrines comme des commandements humains (cf. aussi John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 222). Cette interprétation du texte d'Ésaïe laisse entendre qu'il n'existe pas de doctrine pure, dépouillée de l'interprétation corruptrice de l'être humain.

un second temps (v.7), une critique implacable des principes de l'homme. Rien ne saurait satisfaire Dieu (μάτην), car toutes les doctrines ne sont que des paroles humaines (διδάσκοντες¹ διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων). Ce constat dénote une anthropologie résolument pessimiste. Dans un prolongement conclusif, le v.8 différencie ce qui provient de Dieu (ἐντολή τοῦ θεοῦ) et ce qui provient des hommes (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων), fustigeant les pharisiens et les scribes (κρατεῖτε) de ne respecter que les traditions humaines. Deux remarques s'imposent. (1) Selon la logique argumentative du texte² la tradition des anciens (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων v.3.5), vilipendée *via* la citation d'Ésaïe comme doctrine humaine (διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων v.7), se voit taxée, au v.8, de tradition des hommes (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων), étrangère au commandement de Dieu. Il s'ensuit que l'ensemble des traditions véhiculées à travers les générations ne saurait se prévaloir d'une quelconque capacité à manifester la volonté de Dieu. (2) La critique des disciples, telle qu'elle s'exprime au v.5, est donc invalide. Mais une interrogation subsiste : comment connaître le commandement de Dieu ?

IV) Le v.9, verset de transition, maintient l'antinomie du v.8 entre le commandement de Dieu (ἐντολή τοῦ θεοῦ) et la tradition (παράδοσις) des hommes. Puis, les v.10-13, convoquent une seconde référence scripturaire : Dt 5,16LXX³ (τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου) flanquée de Ex 21,17LXX (ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω), avec quelques modifications⁴. Dans cet exemple, le commandement de Dieu, illustré par la superposition de deux passages du Pentateuque de Moïse (v.10), est infléchi par l'interprétation des hommes (soulignée par ὑμεῖς... λέγετε) qui, ajoutant une clause (Κορβᾶν), adaptent le commandement de Dieu aux réalités mondaines (v.11). Ledit commandement est ainsi dénaturé (v.12). En conclusion (v.13), la tradition (παράδοσις) transmise par les hommes se superpose à la parole de Dieu (λόγος τοῦ θεοῦ), c'est-à-dire au commandement de Dieu⁵. Le glissement sémantique de ἐντολή τοῦ θεοῦ à λόγος τοῦ θεοῦ n'est pas significatif théologiquement. En revanche, l'autorité interprétative du Jésus marcieen à l'égard de la Bible hébraïque (v.5-13) signale un changement herméneutique qui se confirme sur

¹ Διδάσκοντες a une valeur causale (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 433).

² Outre une logique argumentative, une logique linguistique se perçoit : l'usage de παράδοσις τῶν ἀνθρώπων au v.8 est une synthèse des v.3.5 (παράδοσις) et du v.7 (ἄνθρωπος).

³ Cf. aussi Ex 20,12LXX, mais il y manque le second σου.

⁴ Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 435 note 56.

⁵ Les v.9.13 encadrent et définissent les v.10-12. Relevons (1) la reprise de παράδοσις (v.9.13). (2) L'élargissement anthropologique initié au v.5 (λαός), repris au v.8 (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων), confirmé au v.9 (παράδοσις), qui se retrouve au v.13 grâce à παράδοσις suivi de καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε. (3) Les similarités entre les deux tournures τὴν ἐντολήν τοῦ τοῦ θεοῦ (v.9) et τὸν λόγον τοῦ τοῦ θεοῦ (v.13).

un plan anthropologique aux v.15-23 : l'exégèse du Jésus marcier tend à se substituer à la tradition. Pour le dire autrement : « Les corrections παράδοσις τῶν ἀνθρώπων (à la place de παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων v.8) et τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (à la place de ἐντολήν v.13) abandonnent la discussion de la tradition juive et de l'interprétation de la Loi pour le thème de l'opposition anthropologique à l'Évangile »¹. Le v.13b (καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε) va dans ce sens. L'ensemble de l'attitude de l'homme exprime le refus de Dieu². Cette hypothèse se confirme à la lecture des deux discours de Jésus, scandés par les verbes εἰσπορεύομαι³ et ἐκπορεύομαι⁴ qui manifestent l'acceptation ou le refus de la proclamation du Jésus marcier⁵.

4.3.4.2.4. Le discours à la foule (v.14-15)

Cette section consacre un nouveau genre littéraire : le discours. La convocation de la foule suivie d'un appel à l'écoute et à la compréhension (ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε) souligne l'importance de la leçon qui suit (cf. 4,3.10). Au v.15 Jésus délivre une double sentence de structure antithétique affirmant que rien de ce qui est extérieur (οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν) à l'homme (ἄνθρωπος) ne le rend impur en pénétrant en lui (εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν), mais que c'est ce qui en sort (ἐκπορευόμενα) qui est fangeux. Il en résulte que le v.15 déploie une réflexion anthropologique universelle (ἄνθρωπος), postulant que l'impureté (κοινός cf. v.2.5), de manière générale, se situe en l'homme⁶. Ainsi, si les v.6-13 s'emploient à déconstruire le fondement de l'argumentation des pharisiens et des scribes – critique de la tradition des hommes –, les v.14-15, se focalisant sur la problématique de l'impureté, affirment que la source de l'aliénation de l'homme se situe en lui.

4.3.4.2.5. Le discours aux disciples (v.17-23)

Ces versets inaugurent un nouveau tableau. Jésus enseigne à ses disciples, qui ne le comprennent pas (παραβολή)⁷, dans l'intimité d'une maison. Du point de vue argumentatif, les v.17-22 explicitent les v.14-15. Le v.18 s'inspire du v.15a et le v.20 du v.15b. L'originalité se trouve dans les développements anthropologiques des

¹ Dans le même sens, cf. François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 80.

² Cf. Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 181.

³ Cf. 1,21 ; 4,19 ; 5,40.41 ; 6,56 ; 7,15.18.19 ; 11,2.

⁴ Cf. 1,5 ; 6,11 ; 7,15.19.20.21.23 ; 10,17.46 ; 11,19 ; 13,1.

⁵ Cf. François Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, p. 80.

⁶ La construction οὐδέν... ἀλλά interdit la possibilité d'une alternative, c'est-à-dire d'une casuistique. C'est la raison pour laquelle la question de savoir si à cette époque les règles de pureté concernaient plutôt le culte ou la vie quotidienne ne retient pas notre attention (cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 446 propose quelques pistes pour cette délicate question).

⁷ Παραβολή implique une incompréhension (cf. notre exégèse de Mc 4,1-34). Le v.18 le confirme (οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε).

v.19.21-22 qui, refusant la duplicité extériorité *versus* intériorité de l'homme, situe cette contradiction dans le cœur (καρδία v.19.21) de l'homme. C'est de là que provient le péché (v.21b.22), de l'intérieur (ἔσωθεν v.21.23) de l'homme. Par conséquent, l'homme est anthropologiquement un pécheur, intrinsèquement incapable d'accomplir le bien.

4.3.4.2.6. Bilan de l'exégèse

En réponse à la controverse des pharisiens et des scribes, le Jésus marcieen accomplit un double recadrage. (1) Aux v.6-13, le Jésus marcieen exégète de la Bible hébraïque se substitue à la tradition des hommes. (2) Aux v.14-23, Jésus abroge toute conception anthropologique postulant une tension entre extériorité *versus* intériorité pour la situer au sein de l'homme. Ce recadrage herméneutique annihile toute tentative de réflexion casuistique et désigne la christologie comme solution théologique à l'aliénation de la nature humaine.

4.3.4.3 Rédaction marcienne

Le v.1 est rédactionnel. Le καί de parataxe¹ ; συνάγω (cf. 2,2 ; 4,1 ; 5,21 ; 6,30) ; la mention de deux groupes de personnages (οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων)² caractérisée par une apposition (ἐλθόντες³ ἀπὸ Ἱεροσολύμων)⁴ témoignent d'une activité rédactionnelle⁵. Le v.2 comprend d'évidentes traces de rédaction : le καί de parataxe⁶ ; la construction ἰδόντες⁷... ὅτι⁸ et la redondance τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις⁹ à valeur transitionnelle¹⁰ et τοὺς ἄρτους¹¹ (cf. 6,52) sont marciens. Les v.3-4, traditionnels, sont remaniés par l'évangéliste. Πυγμῆ, ξέστης et χαλκίον sont des *hapaxlegomena*. Βαπτισμός et βαπτίζομαι ne sont pas usités dans un sens propre à l'évangile¹². En revanche, l'introduction des pharisiens par le γάρ

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-109.

³ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 107-108 (cf. 3,8.22).

⁵ Cf. aussi Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 173-174 ; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 28-29 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 80-81.

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Un participe comme verbe principal est une formulation marcienne (cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 67-70).

⁸ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 191.

⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89-94 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 38.49 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 106-107 ; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 28-29.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 131.

¹² Cf. Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 176-177.

explicatif (οἱ γὰρ Φαρισαῖοι)¹ ; la négation suivie de ἐάν μή² à laquelle s'ajoute la redondance stylistique (ἐάν μὴ πυγμῇ νίψονται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν v.3 et ἐάν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν v.4)³ et la construction πολλά accusatif (καὶ ἄλλα πολλά ἐστὶν ἃ παρέλαβον κρατεῖν)⁴ sont marciens. L'introduction du v.5 est rédactionnelle (καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς) : le καὶ de parataxe⁵ ; ἐπερωτῶ⁶ et la mention d'un double groupe⁷ en témoignent. Les v.6-7 sont traditionnels⁸. Un doute subsiste toutefois concernant les modifications opérées dans la citation ésaïenne, car elles correspondent à la théologie de l'évangéliste. Le v.8 est rédactionnel, constitué à partir du v.9bc, traditionnel. Trois arguments permettent de l'affirmer. (1) Le verbe ἀφίημι est plus courant que le verbe ἀθετέω dans l'évangile⁹. (2) Le même constat s'impose entre les verbes κρατέω et ἵστημι¹⁰. (3) L'élargissement anthropologique (ἄνθρωπος) se note à d'autres endroits de l'évangile¹¹. Le v.9a (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς) est rédactionnel. Les v.10-12 sont traditionnels. La redondance du v.10 (θανάτῳ τελευτάτῳ)¹² et la traduction du v.11 (ὃ ἐστὶν, Δῶρον)¹³ sont peut-être de l'évangéliste. Le v.13a est rédactionnel : un verbe au participe comme verbe principal (ἀκυροῦντες)¹⁴ et la référence à la parole de Dieu (cf. 1,2 ; 4,14-20.33 ; 8,32) sont des marcianismes. Le v.13b rappelle 4,33¹⁵. En outre, le καὶ de parataxe¹⁶ ; la construction avec πολλά accusatif (καὶ παρόμοια τοιαῦτα

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-135. La mention d'un double groupe (οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι) appartient aux habitudes de l'évangéliste (Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 96-97.108-110). Cela renforce l'hypothèse que les pharisiens sont un ajout rédactionnel.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 97-101. Relevons encore les rapprochements entre les v.3 et v.5 et les v.4 et v.13 (cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 140 concernant l'emploi marcier de κρατέω). Cf. également Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 114-115 ; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 25-27 ; Wolfgang Weiss, « Eine neue Lehre in Vollmacht », p. 78-79.

⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 70-72.

⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁶ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340-343.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 96-97.108-110.

⁸ Cf. Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 30.

⁹ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 108.

¹⁰ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 140.

¹¹ Cf. Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 181 qui constate un même changement entre 8,31 et 9,31 ; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 31-32 ; François Vouga, *Jésus et la Loi selon les évangiles synoptiques*, p. 80.

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-77.

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 106-107.

¹⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 67-70.

¹⁵ Cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 370 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 341.

¹⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

πολλὰ ποιεῖτε)¹ et l'élargissement anthropologique² sont marciens. Le v.14 est rédactionnel³. Le participe προσκαλεσάμενος⁴; πάλιν⁵; la foule (ὄχλος); la transition ἔλεγεν αὐτοῖς⁶ et les motifs *écouter* et *comprendre* reprennent 4,12⁷. Le v.15 est traditionnel⁸. Le v.17 est rédactionnel : la triple mention de Jésus, des disciples et de la foule⁹; εἰσῆλθεν εἰς¹⁰; οἶκος; le verbe ἐπερωτάω¹¹ et le substantif παραβολή (cf. 4,33-34) le démontrent. Le v.18 est rédactionnel (cf. 4,13)¹². Οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε s'inspire du v.14c et le v.18c (καὶ λέγει αὐτοῖς" πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι) s'inspire du v.15a¹³. De plus, l'introduction (καὶ λέγει αὐτοῖς)¹⁴; la double question¹⁵; la formulation εἰσπορευόμενον εἰς¹⁶; les verbes συνίημι et νοέω dans un contexte exhortatif¹⁷; la construction avec verbe à la fin (οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι)¹⁸ sont des marcanismes. Au v.19, la construction οὐκ... ἀλλὰ¹⁹; εἰσπορεύεται... εἰς... εἰς²⁰ et la précision καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα²¹ témoignent de la main de l'évangéliste. Enfin, concernant les v.20-23, λέγω ὅτι²²; la répétition de ἐκ...

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 70-72.

² Cf. Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 181.

³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 50-51.

⁴ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344

⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 96-99; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-116.

⁶ Cf. Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 181; Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 37; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 343.

⁷ Cf. Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 38. Cf. également 4,1-34; 6,45-52; 7,1-23; 8,14-21; 13,14-17.

⁸ Cf. Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 381-382; Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 182-183.

⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 45-47.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75; Id., « Words Characteristic of Mark », p. 340.

¹¹ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 136-137; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

¹² Le v.18 suspend la narration selon un procédé cher à l'évangéliste (cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35).

¹³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 50-51.

¹⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 76-77.

¹⁵ Cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8 :26*, p. 377; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 57.

¹⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75. Τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς est une redondance marcienne (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75).

¹⁷ Cf. Heikki Sariola, *Markus und das Gesetz*, p. 38.

¹⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 127-130.

¹⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

²⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.

²¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35.

²² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-79; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

ἐκπορευόμενον¹ et ἔσωθεν ἐκπορεύεται sont probablement marciens², le reste étant traditionnel.

4.3.4.3.1. Bilan de la rédaction

Cette vaste composition provient de la rédaction. L'introduction (v.1-2), la transition conduisant au second argument scripturaire (v.8-9a) ainsi que sa conclusion (v.13), l'introduction aux enseignements public (v.14) et privé (v.17-18) sont rédactionnels. L'évangéliste accentue également la présence de la figure des disciples (v.2) et de leur incompréhension (v.17-18).

4.4. Les disciples dans les récits de traversée

I) Trois récits de traversée (4,35-41 ; 6,45-52 ; 8,14-21) mettent en scène les mêmes protagonistes (Jésus et les disciples), dans un cadre spatial identique (dans une barque, sur un lac) et traitent d'une problématique similaire : l'incompréhension des disciples. En outre, de nombreux liens exégétiques unissent ces trois unités littéraires³.

II) Du point de vue du genre littéraire, 4,35-41 et 6,45-52 sont des miracles de délivrance⁴. 8,14-21, en revanche, est un épisode didactique synthétisant la problématique de l'incompréhension. Ce faisant il se rattache implicitement à 4,35-41 et 6,45-52.

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75-76 (cf. aussi Élian Cuvillier, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », p. 183-184 ; Charles E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 241 ; Joachim Gnlika, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 278 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 345).

³ Bas M. F. van Iersel et Andreus J. M. Linmans, « The Storm on the Lake », p. 22 relèvent les liens suivants : (1) ὁψίας γενομένης (4,35 ; 6,47) ; (2) διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν (4,35) // προάγειν εἰς τὸ πέραν (6,45) // ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν (8,13) ; (3) ἀφέντες τὸν ὄχλον (4,36) // ἀπολύει τὸν ὄχλον (6,45) // ἀφείλς αὐτοὺς (8,13) ; (4) ἐμβῆναι (6,45) // ἐμβὰς (8,13) ; (5) ἐν τῷ πλοίῳ (4,36) // εἰς τὸ πλοῖον (6,45) // ἐν τῷ πλοίῳ (8,14) ; (6) λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου (4,37) // ὁ ἄνεμος ἐναντίος (6,48) ; (7) καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος (4,39) // καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος (6,51) ; (8) οὐπω ἔχετε πίστιν (4,40) // οὐ συνήκαν (6,52) // οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε (8,17) // οὐπω συνίετε (8,21) ; (9) En 6,52 καρδία πεπωρωμένη (6,52) // πεπωρωμένην καρδίαν (8,17).

⁴ L'étude de Theissen fournit une aide précieuse (Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 53-128). Selon cette recherche, seules deux péripécies, parmi les évangiles synoptiques, correspondent au genre du récit de miracle de délivrance, sous-genre du récit de miracle. Deux motifs sont typiques des récits de délivrance. (1) Le déchaînement d'éléments place les protagonistes dans une situation de péril provoquant l'imploration d'une action salvatrice. (2) La délivrance provient soit d'une épiphanie de Dieu, soit d'un protagoniste usant de ses pouvoirs numineux. Le miracle de délivrance, à l'instar du miracle de don et de l'épiphanie, présuppose, comme condition de possibilité à sa genèse, la foi pascalle.

III) Le motif de la barque (τὸ πλοῖον)¹ agence Mc 4,35-8,21, comme l'a parfaitement démontré Kelber², et établit un lien entre les territoires païen et juif : « To accomplish this unification, Mark uses the symbol of the lake, which serves as a barrier between the two sides [...]. The boat functions as a vehicle of unification »³. D'ailleurs, dans cette section, toute thématique traitée dans une contrée juive l'est aussi en territoire païen. La dimension universelle de la proclamation de Jésus se trouve ainsi exprimée narrativement.

4.4.1. La présence de l'absent (Mc 4,35-41)

4.4.1.1 Liminaire

L'action scénique débutant en 4,35 prolonge la réflexion inaugurée par la série des miracles témoignant de l'autorité de Jésus et y insère une nouvelle thématique : la foi.

4.4.1.2 Exégèse

4.4.1.2.1. Jésus décide de se rendre avec les disciples sur l'autre rive (v.35-36)

I) L'action de cette péricope se déroule dans le même cadre temporel que 4,1-34 (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁψίας γενομένης v.35), mais dans un autre lieu. Jésus est responsable du déplacement (καὶ λέγει αὐτοῖς... Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν). De ce fait, l'inclusion du territoire païen dans le ministère du Jésus marcieen n'est pas la conséquence des vicissitudes météorologiques, mais le fruit de sa volonté (cf. 5,1 : ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν). Le Jésus marcieen, accompagné de ses disciples⁴, confère à son ministère terrestre une dimension universelle.

¹ Les occurrences dans l'évangile sont 1,19.20 ; 4,1.36.37 ; 5,2.18.21, 6,32.45.47.51.54 ; 8,10.14, sans oublier un diminutif en 3,9 τὸ πλοῖάριον.

² Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, p. 30-42. Cf. aussi Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 189 : « Il est évident que les thèmes de la mer et de la barque sont associés [...]. La répartition de ces termes dans l'évangile couvre les deux premières sections. Ce qui souligne, du point de vue narratif, le caractère structurant de la mer de Galilée [...] ».

³ Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, p. 41-42.

⁴ Le αὐτοῖς du v.35 se réfère aux disciples. Quatre arguments le prouvent. (1) Les dernières personnes expressément nommées sont les disciples (v.34). Or, le v.35 se trouve en continuité temporelle avec 4,1-34. (2) Du point de vue narratif, αὐτοῖς du v.35 devient sujet au v.36 et se démarque clairement de la foule. Il ne s'agit donc pas d'une multitude aux contours imprécis. (3) 4,35 répond à une demande de Jésus (3,9) dans laquelle il enjoint ses disciples de trouver une barque pour s'extraire d'une foule oppressante. (4) Un rapprochement avec 6,45 et 8,10, versets appartenant aux deux autres récits de traversée, ne mentionnent que les disciples comme partenaires de la traversée du Jésus marcieen.

II) Jésus (v.35), instigateur de l'universalité de son ministère, s'efface cependant progressivement au profit des disciples qui deviennent les personnages centraux. Acteurs de la traversée (v.36), ils invoquent l'intervention de Jésus (v.38b) et s'interrogent sur son identité dans la conclusion (v.41).

III) La mention de la flottille illustre littérairement l'immense succès du ministère de Jésus¹. Il peut aussi toutefois s'agir d'un motif annonçant le lien intertextuel avec l'épisode de Jonas². Ces deux interprétations ne s'excluent pas.

4.4.1.2.2. Les disciples dans la tempête et l'intervention de Jésus (v.37-39)

Le v.37 décrit avec concision la situation de détresse qui devient rapidement désespérée (ὥστε ἤδη γαμίζεσθαι τὸ πλοῖον). Nul besoin de s'interroger sur la soudaineté de la tempête³. La scène est clairement stylisée. Les parallèles avec Jon 1,4ssLXX l'attestent⁴. La promptitude de cette tempête ainsi que le réel danger qui s'ensuit contrastent nettement avec l'attitude empreinte de seigneurie et de majesté du Jésus marcieen (καθεύδων v.38a). Le déferlement des forces du chaos ne trouble pas le Jésus marcieen⁵. Au v.38b, les disciples réveillent Jésus pour lui faire part de leur inquiétude. Si le *topos* de la divinité dormante caractérise son autorité et sa puissance, celui du réveil, particulièrement usité dans les psaumes, résonne comme une complainte face à l'absence du divin devant une situation de danger ou d'oppression⁶. Ces

¹ Cf. 1,33.37.45 ; 2,2 ; 3,7-9.20.32 ; 4,1 ; 5,21 ; 654-56 ; 8,1-2.

² Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 332-333.

³ Contre Bas M. F. van Iersel, *Mark*, p. 194.

⁴ Les arguments sont autant littéraires que linguistiques (cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 332-334 ; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 270-275). Du point de vue littéraire, la succession des événements est identique : (1) Départ du bateau ; (2) une tempête violente se lève ; (3) le personnage principal dort ; (4) effroi et angoisse des passagers ; (5) le personnage qui dort accomplit un miracle de délivrance ; (6) réaction des passagers (cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 337). Du point de vue linguistique, des tournures sont identiques : ἀπολλύμεθα (v.38) se trouve en Jon 1,6.14 ; 3,9LXX ; la forme verbale πεφύμωσο, rarement usitée, décrit également l'action salvatrice de Jonas en Jon 1,11-12LXX (cf. Charles E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 174) ; enfin, l'idiome ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν se trouve en Jon 1,16LXX.

⁵ Bernard F. Batto, « The Sleeping God : An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty », p. 164 : « This theme [in the ancient near eastern usage] was conjoined to creation in two ways, one suggesting that the purpose of creation was to afford the gods their rightful rest, the other suggesting that the creator himself enjoyed rest upon the completion of his "work" [...]. The ability to sleep undisturbed was the symbol of the deity's absolute dominion over the heavens and the earth and the underworld ». Dans le corpus vétérotestamentaire, cf. Gn 2,2-3 ; Ex 20,11 ; És 66,1 ; 1 R 8,27 ; Ps 95,11 ; 132,13-14 ; 1 Ch 28,2 ; 2 Ch 6,41.

⁶ Bernard F. Batto, « The Sleeping God : An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty », p. 167-177 se réfère à És 51,9-11 ; Ps 7,7 ; 35,23 ; 44,24-25 ; 59,5 ; 74,22, textes invoquant le réveil de Dieu. Il constate que tant le motif du Dieu dormant que celui de l'appel au réveil développent une théologie du Dieu créateur, roi du ciel et de la terre. Ce constat est certes correct, mais insuffisant car la supplication du réveil de Dieu résonne comme un appel à l'action divine dans une période d'oppression ou de persécution. Cela suppose donc que son assoupissement préalable soit

motifs, hérités de JonLXX, expriment deux points de vue distincts et en tension sur Jésus. Du point de vue du narrateur, le Jésus marcierien dort, signe de souveraineté. Du point de vue des disciples, Jésus est absent et ils espèrent une rapide intervention en leur faveur¹. Menacés, les disciples requièrent une manifestation de Jésus en tant que διδάσκαλος², c'est-à-dire par sa Parole. Le Jésus marcierien obtempère et s'adresse à la mer selon les termes d'un exorcisme (cf. 1,25). Le rétablissement du calme (ἐγένετο γαλήνη μεγάλη) concrétise son autorité. Les forces du chaos/démoniaques tourmentant ses disciples sont vaincues. Décrite en termes théophaniques, son assistance lui accorde véritablement des qualités divines. Ce récit met ainsi en exergue le sentiment d'abandon des disciples qui s'inquiètent de l'absence du Jésus. Toutefois, ce dernier intervient par sa parole.

4.4.1.2.3. Le commentaire de Jésus et la réaction des disciples (v.40-41)

Au v.40, la deuxième interrogation interprète la première : la peur (δειλοί) des disciples ne résulte que d'un manque de foi (οὐπω ἔχετε πίστιν). Cependant, les disciples semblent entrer sur le chemin menant à un éclaircissement de leur incompréhension (cf. οὐπω), en exposant dans un premier temps le miracle (v.39), pour ensuite le problématiser avec le *topos* de la peur, c'est-à-dire du manque de foi. Le texte marcierien postule que la foi ne peut naître d'une manifestation numineuse³. Pour le dire autrement, la manifestation miraculeuse ne saurait créer la foi car elle est intrinsèquement équivoque. En effet, selon la réaction des disciples du v.41, la foi ne supprime pas le doute, car la question de l'identité de Jésus n'est pas réglée (v.41b). Le miracle du Jésus marcierien n'a donc ni la capacité de susciter la foi, ni de répondre à la question de son identité. Il est un signe qui démontre son pouvoir et suscite l'interrogation. Nous en tirons trois conséquences. (1) Du point de vue strictement argumentatif, la théophanie (v.39) ne provoque pas la foi et ne résout pas la question de l'identité de Jésus. L'enjeu ne réside pas uniquement dans la reconnaissance de la

interprété comme une période d'absence de ses prérogatives de puissance et de justice. Si biologiquement le réveil implique évidemment le sommeil, ces motifs sont interdépendants littérairement. Ils accentuent différentes perspectives théologiques. Le motif du sommeil postule la souveraineté et la puissance de Dieu sur les forces du chaos, alors que le motif du réveil dévoile l'espoir d'une action libératrice dans un futur proche. Il existe donc une certaine tension entre ces deux *topoi*.

¹ La formulation du v.38c laisse transparaître trois éléments distincts et complémentaires (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 311). (1) Le sentiment angoissant d'un danger. (2) Le reproche de l'indifférence de Jésus. (3) La demande implicite à ce qu'il intervienne.

² Ce titre apparaît pour la première fois ici. D'autres personnages l'utiliseront (cf. 5,35 ; 9,17.38 ; 10,17.20.35 ; 12,14.19.32 ; 13,1 ; 14,14).

³ Joachim Gnika, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 193-194, estime qu'à l'origine, le v.39 suit le v.40. Grâce à cette inversion, le rédacteur marcierien aurait ainsi transformé un récit de miracle en *Jünger-geschichte*. Cette hypothèse est attrayante, mais indémontrable.

puissance de Jésus, mais également dans la signification qu'on lui attribue. (2) Du point de vue anthropologique, la foi ne naît pas d'une manifestation numineuse, mais de la compréhension de l'identité du Jésus marcieen. (3) Du point de vue christologique, l'identité de Jésus ne se révèle pas aux hommes par des actes numineux. C'est la foi qui représente le cadre interprétatif de la christologie.

4.4.1.2.4. Bilan de l'exégèse

Trois balises ponctuent l'enchaînement narratif : l'absence du Jésus marcieen, son intervention et l'incompréhension des disciples. Le *topos* de l'inintelligence permet de problématiser la question de l'identité du Jésus marcieen, c'est-à-dire de poser la question de la continuité entre le Jésus terrestre et le Jésus post-pascal. Selon le récit, l'absent est le Terrestre et cette pérennité signifie que Jésus continue d'agir en faveur de ses disciples, qu'il continue de les protéger. Les disciples sont confrontés à la compréhension de la dialectique post-pascale de la présence de Jésus malgré son absence.

4.4.1.3 Rédaction marcienne

Le v.35 est rédactionnel. La double précision temporelle et le génitif absolu en introduction (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁψίας γενομένης)¹ ; l'association des motifs de la barque, de la mer et de Jésus accompagné des disciples (cf. 5,1.21 ; 6,45 ; 8,10) sont marciens². De plus, comme le relèvent van Iersel et Linmans³, la combinaison d'une formule d'introduction et d'un cohortatif exprimant le mouvement est typiquement marcienne (cf. 1,38 ; 4,35 ; 14,41-42)⁴. Le v.36a est rédactionnel : l'expression ἀφέντες τὸν ὄχλον (cf. 8,13 et 12,12) ; la séparation entre Jésus, ses disciples et les autres (cf. 1,35.36.45 ; 3.9.13 ; 4,1.10ss.34 ; 6,30ss.45s ; 8,10)⁵ ; la scansion par la reduplication d'une forme verbale (ἦν... ἦν)⁶ ; παραλαμβάνω⁷ ; le vocable τὸ πλοῖον, mot crochet de la rédaction⁸, en sont les indices. En revanche, le v.36b est probablement traditionnel⁹. Excepté la répétition du vocable typiquement marcieen τὸ πλοῖον, il

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 25-26. Les autres occurrences de ὁψίας γενομένης sont 1,32 ; 6,47 ; 14,17 ; 15,42. Concernant le génitif absolu, cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62.

² Cf. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 193.

³ Bas M. F. van Iersel et Andreus J. M. Linmans, « The Storm on the Lake », p. 18.

⁴ Cf. aussi l'argumentation de Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 28-29.

⁵ Cf. Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 29.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁷ Ce verbe a six occurrences dont trois concernent Jésus et les disciples (cf. 4,36 ; 9,2 ; 10,32).

⁸ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 139. Cf. aussi les remarques de Bas M. F. van Iersel et Andreus J. M. Linmans, « The Storm on the Lake », p. 19.

⁹ Cf. Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 31-33.

n'existe aucun indice de rédaction. Le v.37 est également traditionnel¹. Au v.38, il y a peut-être une intervention rédactionnelle de l'évangéliste dans la double précision spatiale (ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον)². Au v.39, il y a deux interventions rédactionnelles : ἐπιτιμάω (cf. 1,25) et φιμώω (cf. 1,25) redondant avec Σιώπα³. Le v.40c (οὕτω ἔχετε πίστιν) est rédactionnel. Par trois fois dans l'évangile οὕτω introduit une phrase interrogative avec un verbe à la deuxième personne du pluriel⁴. De plus, la double question⁵ et le motif de la foi⁶ semblent marciens. Le v.41 est rédactionnel. Le καὶ de parataxe⁷ ; la reduplication synonymique ἐφοβήθησαν φόβον⁸ ; πρὸς ἀλλήλους (cf. 8,16 ; 9,34 ; 15,31) le verbe à la fin de la phrase (ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ)⁹ ; et l'interrogation quant à son identité¹⁰ sont des éléments de rédaction marcienne.

4.4.1.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction s'attelle à encadrer le récit et établit un parallèle entre l'action salvatrice du Jésus marcieen et les exorcismes (v.39). Signalant la dimension universelle de la proclamation du Jésus marcieen (v.35), elle ajoute à la manifestation numineuse la thématique de la foi (v.40) et pose explicitement la question de l'identité de Jésus (v.41). L'évangéliste ne se satisfait donc pas de l'affirmation de la continuité entre le Jésus terrestre et l'absent ainsi que de l'évocation de sa puissance. L'enjeu est de parfaitement comprendre ce qui fonde cette autorité.

4.4.2. Le Ressuscité agit en faveur des disciples (Mc 6,45-52)

4.4.2.1 Liminaire

I) Même si littérairement la transition entre 6,30-44 et 6,45-52 paraît abrupte, 6,45-52 n'en est pas moins un prolongement organique. (1) La succession similaire

¹ Cf. Karl Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, p. 92 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 44-47.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85 ; Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 151

⁴ Cf. Bas M. F. van Iersel et Andreus J. M. Linmans, « The Storm on the Lake », p. 19.

⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 125-126 ; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 269.274.

⁶ Selon Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 37-44 attribue tout le v.40 à l'évangéliste.

⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-77. Cf. également 5,15.33.36 ; 6,20.50 ; 9,32 ; 10,32 ; 11,18.32 ; 12,12 ; 16,8.

⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 126-130

¹⁰ Cf. 1,27 ; 2,7 ; 6,2.14 ; 8,27 ; 11,27 ; 14,61-62 ; 15,2.31-32.

dans Jn (Jn 6,1-59)¹ indique que cette partition est traditionnelle (cf. également Mc 8,1-21). (2) 6,52 renvoie à l'épisode précédent, créant explicitement un lien structurel entre les deux péripécies. La résurgence du motif de l'incompréhension des disciples ne provient donc pas d'un malentendu passager, accidentel, mais dénote une problématique ayant trait à la condition humaine.

II) Comme le démontre la contribution de Madden², reprenant et complétant le travail de Dodd, cette péripécie possède les caractéristiques d'un récit d'apparition du Ressuscité. Une comparaison avec les principaux textes de la tradition synoptique et avec la tradition johannique, à savoir Mt 28,8-10 ; Mt 28,16-20 ; Mc 16,14-18 ; Lc 24,13-35 ; Lc 24,36-49 ; Jn 20,1.11-18.19-23.24-29 ; Jn 21,1-14 renforce cette thèse. Les *topoi* communs sont les suivants. (1) La séparation de Jésus d'avec ses fidèles (v.45). (2) Le motif du soleil levant ou couchant (v.48). (3) L'apparition de Jésus (v.48b). (4) La peur des disciples (v.49-50a). (5) L'interpellation de Jésus (v.50b). (6) La recommandation à la confiance (v.50c). (7) La difficulté de la reconnaissance (v.49). Il existe encore trois arguments linguistiques : εἰς τὸ ὄρος (v.46) se trouve en Mt 28,16 ; ἐπὶ τῆς θαλάσσης (v.49) apparaît en Jn 21,1 et οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν (v.49) rappelle καὶ ἰδόντες αὐτόν (Mt 28,17).

4.4.2.2 Exégèse

4.4.2.2.1. La séparation entre les disciples et le Jésus marcien (v.45-46)

I) Jésus contraint (ἡνάγκασεν) ses disciples à la séparation et à passer (καὶ προάγειν) sur l'autre rive. L'irréversibilité de la rupture entre les deux protagonistes, le déplacement vers le territoire païen (cf. v.53) et le renvoi de la foule³ (rassasiée) sont le fait du Jésus marcien. Sa souveraineté sur les événements est affirmée. L'ordre de Jésus (προάγω) aux disciples est significatif dans la configuration de la théologie de l'évangile, car il va à l'encontre de la logique de la suivance, paradigme de la condition

¹ Jn 6,1-15 // Mc 6,30-44 (/ / Mc 8,1-9); Jn 6,16-21 // Mc 6,45-51 (/ / Mc 8,10) ; Jn 6,22-59 // Mc 6,52 (/ / Mc 8,14-21). Une comparaison critique de la version marcienne et johannique établit l'indépendance des deux rédactions. Il semble donc pertinent de postuler une tradition pré-évangélique héritée par les deux évangélistes (cf. Charles-Harold Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 196-199 ; Patrick J. Madden, *Jesus' Walking on the Sea*, p. 90-96 ; Christian Riniker, « Jean 6,1-21 et les évangiles synoptiques ». Snoy conteste cette position, mais son argumentation souffre d'une interprétation historicisante des textes néotestamentaires (Thierry Snoy, « La rédaction marcienne de la marche sur les eaux [MC., VI,45-52] »).

² Patrick J. Madden, *Jesus' Walking on the Sea*, p. 116-139.

³ Concernant la foule lors du ministère en Galilée et en territoire païen, cf. 1,33.37.45 ; 2,2 ; 3,7-9.20.32 ; 4,1 ; 5,7.21 ; 6,54-56 ; 8,1-2.

du disciple dans l'évangile¹. Les disciples bénéficient donc d'une indépendance soudaine qui, imposée par le Jésus marcier, s'avère potentiellement problématique.

II) Au v.46, Jésus s'isole sur une montagne pour prier. Cette attitude ne surprend pas (cf. 1,35 ; 14,32-42). Le *topos* de la montagne² manifeste indubitablement la proximité de Jésus avec le monde divin. En d'autres termes, le v.46 postule une scission entre, (1) les disciples qui se trouvent en pleine mer et (2) le Ressuscité en étroite relation avec la sphère céleste. Ce phénomène se confirme au v.47. Le texte souligne que les disciples et Jésus agissent sur deux scènes distinctes. (1) Les disciples sont en pleine mer (ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης v.47), c'est-à-dire dans un environnement hostile. (2) Le Jésus marcier se trouve sur terre (ἐπὶ τῆς γῆς v.47). Cette dernière spécification, loin de répéter le v.46, en corrige une mésinterprétation possible. Alors que le motif de la montagne (εἰς τὸ ὄρος) signale l'appartenance du Jésus marcier au monde divin, ἐπὶ τῆς γῆς le nuance afin de déployer la dimension terrestre du Jésus marcier. Ainsi, en l'absence du Ressuscité, les disciples font l'expérience de la fragilité de leur condition³.

4.4.2.2.2. L'épiphanie et la réaction des disciples (v.47-52)

I) Le fait de ramer (ἐν τῷ ἐλαύνειν) et le vent (ὁ ἄνεμος)⁴ sont deux *topoi* exprimant des conjonctures d'épreuves, d'adversité⁵. Les disciples se trouvent dans une situation défavorable.

II) Jésus, principal acteur du v.48, voit (ἰδών)¹ ses disciples en difficulté, malgré son absence (v.46-47). Mais, cette séparation ne l'empêche pas d'accompagner

¹ Cf. notre exégèse de Mc 8,27-33. Les disciples précèdent cependant Jésus à deux reprises (Mc 11,1-11 et 14,12-16), mais ils le font dans le strict respect des paroles de Jésus.

² Marcus considère qu'il s'agit d'une typologisation mosaïque (cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 423-431). Il considère, de plus, que la précision temporelle (περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτός), la marche sur les eaux (ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης) et la confirmation théophanique (ἦθελεν παρελθεῖν αὐτούς) appartiennent à ce processus de référence intertextuel. Ses arguments sont les suivants. (1) Ex 14,24 situe l'action à l'aube. (2) La marche sur les eaux rappelle une interprétation psalmique de l'exode (cf. Ps 76,20LXX ἐν τῇ θαλάσσῃ ἡ ὁδὸς σου καὶ αἱ τρίβοι σου ἐν ὕδασι σου). Le Ps 76,16LXX emploie aussi le verbe θαράσσω (cf. v.50). (3) Le motif théophanique rappelle Ex 33,19.22LXX et 34,6LXX. Ces rapprochements sont naturellement corrects, mais trop hétérogènes et disparates pour être significatifs, d'autant plus que ces différents motifs n'appartiennent pas spécifiquement à la tradition mosaïque-exilique. L'aube comme motif de l'action salvatrice de Dieu apparaît dans d'autres contextes littéraires (cf. Ps 46,5 ; 130,6 ; És 17,14). Le verbe παρέρχομαι est dans la LXX un *locus technicus* de la théophanie (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 413-414). Enfin, il n'existe aucun lien linguistique fort entre les différents textes vétérotestamentaires et notre péricope.

³ En 2,10 ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς renforce aussi l'aspect terrestre du Fils de l'Homme.

⁴ Cf. les exemples répertoriés par Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 423.430-431.

⁵ Cf. les indications de Betz concernant ces deux motifs (Hans-Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, p. 566).

ses disciples et d'agir en leur faveur (v.48bc). D'ailleurs, aucune supplique ne le convainc d'intervenir. Son absence ne constitue en rien un obstacle à sa bienveillance protectrice². Il décide de les secourir (ἤθελεν) en se manifestant par une épiphanie (παρέρχομαι)³.

III) Aux v.49-50a Jésus apparaît à ses disciples (οἱ δὲ ἰδόντες αὐτόν), témoins privilégiés d'une manifestation de son identité (παρέρχομαι). Tous le remarquent (πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον v.50a). Cela signifie d'une part qu'aucun ne peut se vanter d'un traitement particulier et d'autre part qu'il ne peut s'agir d'une hallucination individuelle⁴. Ils mésinterprètent cependant l'événement car ils n'y perçoivent pas l'expression de la présence de Jésus, fonction assumée par une proskynèse, mais un fantôme (φάντασμα)⁵. Cela se traduit par des cris, c'est-à-dire, selon le commentaire du narrateur, par une peur trahissant anthropologiquement une incompréhension (βασανιζομένου)⁶.

IV) Jésus leur adresse aussitôt (εὐθύς) la parole (ἐλάλησεν v.50b), encadrant son identification (ἐγὼ εἰμι)⁷, par deux impératifs de réconfort (Θαρσεῖτε ... μὴ φοβεῖσθε)⁸ soulignant le manque de foi des disciples (cf. 5,36). Théologiquement, l'apparition de Jésus ne crée pas la foi. Il ne tente pas d'y remédier par une démonstration de sa puissance, mais par une parole autoréférentielle (ἐγὼ εἰμι v.50b), identifiant le Ressuscité au Jésus terrestre. En d'autres termes, c'est parce que le Ressuscité

¹ Précédant une élection (1,16.19 ; 2,14), une déclaration solennelle sur la suivance (3,34 ; 8,33 ; 10,14.23) ou la proclamation du pardon (2,5 ; 5,32), ce verbe annonce une parole ou acte significatif de Jésus et présume de sa capacité prophétique.

² Le Jésus marcieen agit περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτός. Nous trouvons une marque temporelle identique en 16,2, juste avant l'annonce de la Résurrection. Cet indice renforce l'interprétation selon laquelle cette péricope traite du problème de l'absence de Jésus.

³ Le v.48c n'est pas incohérent (cf. Thierry Snoy, « Marc 6,48 : “... et il voulait les dépasser” », p. 327-357). L'usage du verbe παρέρχομαι, *locus technicus* couramment utilisé dans la LXX pour décrire une épiphanie, ne signifie pas que Jésus ne monte pas dans la barque, mais dit quelque chose de l'identité de Jésus (Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 413-414).

⁴ Cette redondance permet de lever toute ambiguïté. Les disciples sont donc bien les spectateurs de la révélation de Jésus qui vient d'être décrite.

⁵ Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 415.

⁶ Ce verbe possède une connotation eschatologique, notamment en Ap 9,5, 11,10, 12,2 ; 14,10 ; 20,10, mais apparaît aussi dans un contexte de persécution, comme en 2 M 7,13 ; 4 M 6,5 (cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 423). Le v.52 confirme cette incompréhension (οὐ γὰρ συνῆκαν).

⁷ Dans la LXX, ἐγὼ εἰμι est très rarement utilisé sans détermination (cf. Heinrich Zimmermann, « Das absolute Ἐγὼ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel », p. 66-67). Il ne s'agit pas d'une formule de révélation. Le v.50b ne propose pas une *surenchère* christologique afin de pallier le scepticisme des disciples, mais établit un lien entre le Ressuscité revenant auprès des siens et le Terrestre (ἐγὼ εἰμι). En disant *c'est moi*, le Jésus post-pascal s'identifie au Jésus terrestre.

⁸ Cette peur est prêtée aux disciples suite aux deux annonces de la Passion et de la Résurrection (9,32 et 10,32) à Pierre lors de la Transfiguration (9,6), sans oublier une formulation identique lorsque les femmes se rendant au tombeau voient le jeune homme vêtu de blanc (16,5) (cf. Thierry Snoy, « La rédaction marciennne de la marche sur les eaux [MC., VI,45-52] », p. 436-439).

est le Jésus terrestre que les disciples doivent se rasséréner¹. Autrement dit, le Ressuscité reste présent malgré son absence. Les v.51-52 confirment cette interprétation. (1) Jésus monte dans la barque. Normalement, cette action s'exprime par le verbe ἐμβαλίνω (cf. 4,1 ; 5,18 ; 6,45 ; 8,13). Ici, c'est le verbe αναβαλίνω². Or, ce verbe, dans l'évangile, participe au mécanisme de légitimation et de dévoilement du Jésus marcieu. Ainsi, la montée de Jésus dans la barque (πρὸς αὐτοὺς) certifie *de facto* que le Ressuscité est le Terrestre. (2) En embrassant l'apparition théophanique du Jésus marcieu (v.48) par deux indications soulignant sa dimension terrestre (ἐπὶ τῆς γῆς v.47 et πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον v.51)³, le texte appelle à cette identification. (3) C'est la présence du Jésus marcieu dans la barque auprès des disciples qui calme le vent⁴. En d'autres termes, le Ressuscité, identique au terrestre, continue de protéger les disciples. Mais les disciples ne comprennent pas cette dialectique de la présence dans l'absence (καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο). Leur réaction s'apparente à celle des opposants déclarés de Jésus (cf. 1,27 ; 2,12 ; 5,42)⁵. En établissant un lien littéraire avec l'épisode de la multiplication des pains, le v.52 tente de rendre explicite la cause du malentendu : les disciples ne saisissent pas qu'avec le Jésus marcieu, l'accomplissement eschatologique est advenu⁶.

4.4.2.2.3. Bilan de l'exégèse

La pérennité entre le Ressuscité et le Terrestre signifie que malgré son absence, le Ressuscité continue d'agir en faveur des disciples et les soutient. Le temps post-pascal se caractérise par le paradoxe de la présence de Jésus dans son absence et les disciples ne le comprennent pas. En écho au premier récit de traversée, cette péricope accentue l'union entre le Ressuscité et le Terrestre et désigne,

¹ Le rapport entre les deux impératifs et ἐγὼ εἰμι est difficile à déterminer. Mais l'encadrement de la formule d'identification semble indiquer qu'elle représente le centre de gravité dont découlent les deux impératifs. Dans l'évangile, la construction en *sandwich* promulgue une interdépendance interprétative entre l'affirmation centrale et les affirmations englobantes.

² Les occurrences de ce verbe sont 1,10 ; 3,13 ; 4,7.8.32 ; 10,32.33 ; 15,8. En 4,7.8.32 ce verbe caractérise la croissance naturelle du monde végétal. En 15,8, il retrace la présence de la foule lors de la présentation de Jésus devant Pilate. En revanche, avec Jésus comme sujet, en 1,10 il désigne sa *montée* hors de l'eau lors du baptême suscitant sa désignation comme Fils de Dieu. En 3,13, sa *montée* sur la montagne procède d'une typologie mosaïque. Enfin en 10,32-33, avec les disciples comme sujet, la *montée* à Jérusalem préfigure sa passion, et donc, selon la théologie déployée dans l'évangile, le dévoilement de son identité.

³ Cf. aussi Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 137.

⁴ Il s'agit certainement d'un καὶ consécutif. Si l'absence de Jésus provoque une détresse, sa présence apparaît comme la cause unique de l'apaisement du vent.

⁵ Le texte établit encore un lien intratextuel avec l'épisode de la multiplication des pains, repris dans le troisième récit de traversée (cf. notre exégèse de Mc 8,14-21).

⁶ Cf. notre exégèse de Mc 6,30-44.

subrepticement, l'origine de l'incompréhension dont sont victimes les disciples : la dimension eschatologique du Jésus marcien.

4.4.2.3 Rédaction marcienne

Le v.45 est rédactionnel. Καὶ εὐθύς¹ ; la double mention spatiale (προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν)² et ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον (cf. 6,36 ἀπόλυσον αὐτούς)³ ne figurent pas chez Jn, s'accordent mal avec ce qui suit (καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς) et proviennent très probablement de l'évangéliste. Le v.46⁴ est traditionnel. Un doute subsiste néanmoins concernant la phraséologie du v.46b qui rappelle 3,13. Mais comme le note Dschulnigg⁵, l'utilisation du couple ἀπέρχομαι-προσεύχομαι dépasse le cadre de la rédaction marcienne. Au v.47a, ὀψίας γενομένης, τὸ πλοῖον et θάλασσα⁶ dénotent une des interventions rédactionnelles, mais l'essentiel est traditionnel au vu des parallèles johanniques (Jn 6,16.19a). Le v.47b (καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς) est rédactionnel. L'absence d'un parallèle johannique et le vocabulaire très marcien (μόνος ; ἐπὶ τῆς γῆς)⁷ l'attestent. Il y a des indices de rédaction au v.48. L'emploi d'un participe comme verbe principal (ιδών)⁸ ; γάρ explicatif ; l'auxiliaire θέλω⁹ et la répétition de verbes apparentés (καὶ ἤθελεν παρελθεῖν)¹⁰ sont des marcianismes. Une comparaison avec le texte de Jn conforte ces résultats. Les v.49.50a sont traditionnels¹¹. Le v.51c est rédactionnel : la reduplication λίαν ἐκ περισσοῦ – un pléonasme identique esr relevé par Snoy en 5,26 et 7,36¹² – ; ἐν ἑαυτοῖς¹³ et ἐξίστημι qui conclut également deux autres récits de miracle (cf. 2,12 ; 5,42)¹⁴ sont marciens. Le v.52 est rédactionnel. Une comparaison avec 4,10.13 ; 7,17-

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 87-96.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

⁴ Cf. Ernest Best, *The Temptation and the Passion*, p. 78.

⁵ Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 142-143.

⁶ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 343-344.

⁷ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 66.

⁸ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 67-70.

⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 97-99 ; Thierry Snoy, « Marc 6,48 : “ ... et il voulait les dépasser ” », p. 347-349.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

¹¹ Cf. Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 240.

¹² Cf. Thierry Snoy, « La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (MC., VI,45-52) », p. 441-442.

¹³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 196.

¹⁴ Cf. Thierry Snoy, « La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (MC., VI,45-52) », p. 441-447.

18 ; 8,14-21¹ le démontre. De plus, le substantif καρδία² et συνίημι (cf. 4,12 ; 7,14 ; 8,17.21) sont des marcianismes.

4.4.2.3.1. Bilan de la rédaction

L'introduction de l'évangéliste indique à nouveau la dimension universelle du ministère du Jésus mar cien (v.45). Outre l'adjonction de ἐπὶ τῆς γῆς (v.47c), accentuant le caractère terrestre du Ressuscité, la rédaction ajoute le motif l'incompréhension des disciples (v.51) et crée un rapport d'intratextualité avec les épisodes de la multiplication des pains pour désigner la cause de leur incompréhension (v.52). Par ces deux versets conclusifs, l'évangéliste tient à problématiser la christologie contenue dans sa tradition : il s'agit de comprendre qui est le Jésus mar cien.

4.4.3. L'incompréhension des disciples (Mc 8,14-21)

4.4.3.1 Liminaire

8,14-21 se situe au confluent de deux thématiques. Cette péricope conclut les deux multiplications de pains (6,30-44 ; 8,1-9) *via* la sémantique du pain (ἄρτος). Les questions de Jésus en 8,20-21 ne permettent aucun doute à cet égard. Mais, comme nous l'avons évoqué dans l'introduction, les protagonistes (Jésus et les disciples), le cadre spatial (dans une barque, sur un lac) et la thématique de l'incompréhension des disciples nous incitent à considérer ce dialogue didactique comme le couronnement de la problématique de l'incompréhension débattue en 4,35-41 et 6,45-52).

4.4.3.2 Exégèse

4.4.3.2.1. Les disciples discutent de ce qu'ils n'ont pas de pain (v.14-16)

I) Ce premier mouvement du texte se focalise autour de la question du pain. L'encadrement des v.14a (καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους) et v.16b (ὅτι Ἄρτους οὐκ ἔχουσιν) est significatif. 8,14-21 se réfère donc explicitement à la seconde multiplication des pains, 8,1-10. En conséquence, l'incise de 8,11-13 influence l'interprétation de notre péricope³.

II) Ces trois versets proposent une réflexion sur le signe, plus précisément sur celui de la multiplication des pains. La reprise du motif du pain et la formulation

¹ Cf. Thierry Snoy, « La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (MC., VI,45-52) », p. 447-456.

² Cf. 2,6.8 ; 3,5 ; 7,6.19.21 ; 8,17 ; 11,23 ; 12,30.33.

³ Du point de vue narratif, la suite du v.10 est le v.14. La suspension du récit en 8,11-13 insère *de facto* cette péricope dans l'interprétation de 8,1-21.

équivoque du v.14 – καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους (v.14a) est en tension avec la seconde partie du verset καὶ εἰ μὴ ἔνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ’ ἑαυτῶν (v.14b) –, entre autres¹, invitent à postuler une interprétation symbolique. Dans la continuité de 8,1-10, les disciples² oublient d’emporter des pains (v.14a)³. Cette omission les perturbe et ils en font leur sujet de conversation (v.16). Mais le narrateur d’affirmer qu’ils ont un pain avec eux (v.14b). Cette incohérence littéraire nécessite un transfert du sens du v.14b à un niveau symbolique. En effet, ce glissement sémantique invite à interpréter le pain du v.14 comme une présentation symbolique de Jésus. (1) L’expression *un pain* symbolise la présence post-pascale de Jésus auprès des communautés primitives par l’eucharistie, comme le démontre, par exemple, 1 Co 10,17 (εἰς ἄρτος)⁴. (2) Cette lecture se confirme au v.15. L’aliénation sournoise (ζύμη)⁵ incarnée par les pharisiens et les hérodiens renvoie aux v.11-13, c’est-à-dire à la demande d’un signe (τὸ σημεῖον v.11-12) légitimant l’autorité du Jésus marcieen. Ainsi, les disciples tendent à leur ressembler, car les pharisiens et les hérodiens désirent un signe malgré la présence de Jésus. De même les disciples palabrent au sujet de l’absence de pains alors qu’ils en ont un avec eux (v.14b). Tant les disciples que les pharisiens font preuve d’une appréhension superficielle des événements. Ils restent « à la surface du discours de Jésus, au signifiant, sans discerner que celui-ci est métaphore d’un autre signifiant »⁶. Selon une terminologie de l’évangile, ils regardent mais ne voient pas, ils entendent mais ne comprennent pas (cf. 4,12).

4.4.3.2.2. Les questions de Jésus (v.17-21)

Jésus pose sept questions successives à ses disciples. Malgré la sévérité de certains propos, cet enchaînement d’interrogations répond plus à une volonté de stimuler la réflexion des interlocuteurs qu’à une stratégie d’accablement, de culpabilisation. Les v.17-21 forment une inclusion autour de la thématique du savoir⁷.

¹ La pertinence d’une interprétation symbolique de cette péricope est débattue. Il existe néanmoins de sérieux arguments pour défendre la lecture symbolique. (1) 8,11-13, texte central, traite de l’interprétation des signes. (2) 8,22-26, récit de guérison à caractère fortement symbolique, développe l’idée d’une herméneutique du dévoilement en deux temps : ce n’est que lors de la seconde imposition des mains que l’aveugle voit clair (8,25). En est-il de même avec cette péricope lorsque sa signification est transférée à un niveau symbolique ? (3) L’incohérence sémantique du v.14 incite à en transférer le sens à un niveau symbolique pour obtenir une signification cohérente. (4) Au v.15 ζύμη invite explicitement à une interprétation symbolique.

² Il s’agit obligatoirement des disciples en raison des liens littéraires avec 8,10.

³ Les pains du v.14a (ἄρτους) renvoient à ceux dont il est question aux v.4-6 (ἄρτους). La mention du pain au pluriel et les liens structurels entre 8,1-10 et 8,14-21 l’indiquent clairement.

⁴ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 509-510.

⁵ Concernant la signification symbolique du vocable ἡ ζύμη, cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 506-507.

⁶ Élian Cuvillier, *L’évangile de Marc*, p. 160.

⁷ Οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε (v.17) et οὐπω συνίετε (v.21).

S'apercevant (γινούς), selon une prérogative chère aux prophètes vétéro-testamentaires, qu'ils ne saisissent pas le sens de son intervention (v.15), il leur pose une question purement rhétorique (v.17a) afin de leur signifier leur mésinterprétation et d'ouvrir un nouveau cadre explicatif. Selon le v.17b, la raison profonde en est leur incompréhension (νοέω et συνίημι, cf. 4,13), c'est-à-dire leur mésintelligence christologique. En effet, le *topos* du cœur endurci (πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν, cf. 6,52) du v.17c exprime l'incapacité anthropologique à percevoir la véritable identité du Jésus marcier¹. Le v.18ab, reprenant une affirmation réservée à la foule en 4,12, insiste sur cette inaptitude à voir au-delà des faits, c'est-à-dire à refuser de les intégrer dans une perspective christologique, créatrice de sens. La rudesse de ce constat ne résonne toutefois pas comme une condamnation, car le v.18c évoque le processus herméneutique nécessaire permettant de comprendre Jésus correctement : l'anamnèse. L'invitation à la remémoration de ses deux multiplications de pains (v.19-20) a pour but de mener les disciples à la compréhension par la réinterprétation d'un vécu commun. Cette procédure de reviviscence se concentre plus exclusivement sur les deux opérations de ramassage alors assumées par les disciples² (πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἤρατε [v.19] et πόσων σφυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἤρατε [v.20]). Par son questionnement, Jésus désire leur faire prononcer deux chiffres. Or, comme le laisse entendre l'herméneutique de la péricope et le verbe συνίημι du v.21³, les chiffres douze et sept doivent être compris symboliquement⁴ : (1) Les deux épisodes de la multiplication de pains (cf. 6,30-44 et 8,1-10) présentent Jésus comme celui qui accomplit les attentes eschatologiques. (2) Dans l'évangile, πλήρης (cf. 4,28), πληρώ (cf. 1,15 ; 14,49 ; 15,28) et πληρώμα (cf. 2,21 ; 6,43) se trouvent toujours dans un contexte littéraire eschatologique. L'usage de πλήρης (cf. 8,19) et de πληρώμα (cf. 8,20) indiquent ainsi une ligne interprétative. (3) Les chiffres douze et sept sont souvent utilisés dans des textes eschatologiques⁵. En conséquence, Jésus invite les disciples à un travail de mémoire pour saisir la portée eschatologique du Jésus marcier. Du point de vue herméneutique, l'anamnèse représente une étape nécessaire à l'élucidation de la fonction eschatologique de Jésus.

¹ Sur l'utilisation de ce motif vétérotestamentaire dans l'évangile, cf. Frank. J. Matera, « The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14-8,30) ».

² Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 483.

³ L'interrogation conclusive du v.21 est une exhortation à la compréhension, un appel à s'initier à une connaissance moins éthérée. Au v.17b, le verbe συνίημι caractérise déjà un savoir ne se limitant pas à une perception superficielle des faits.

⁴ Cf. nos exégèses de Mc 6,35-44 ; 8,1-9.

⁵ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 514

4.4.3.2.3. Bilan de l'exégèse

Les disciples, prisonniers de leur incompréhension, ne comprennent pas qui est le Jésus marcion. Ce dernier leur offre néanmoins la possibilité d'entreprendre une démarche menant à la compréhension : l'anamnèse des chiffres de l'épisode de la multiplication des pains qui dévoilent la fonction eschatologique du ministère du Jésus marcion.

4.4.3.3 Rédaction marcionienne

Le v.14 comporte des traces de rédaction¹. Les verbes ἔχω (cf. v.16.17.18) et συνίημι (cf. v.18)² ; la construction εἰ μή suivie d'une phrase négative³ et le chiffre (εἰ μὴ ἓνα ἄρτον)⁴ proviennent de la rédaction. Le v.15 est traditionnel⁵, excepté l'introduction (καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων). Le καὶ de parataxe⁶ ; διαστέλλομαι⁷ (cf. 5,43 ; 7,36 ; 9,9) et λέγων⁸ sont également des interventions rédactionnelles. Le v.16 est rédactionnel. Le καὶ de parataxe⁹ ; διαλογίζομαι¹⁰ ; πρὸς ἀλλήλους (cf. 9,34) et le ὅτι récitatif¹¹ sont des marcionismes. Si littérairement, les v.17-21 se réfèrent à des épisodes précédents¹², linguistiquement, ils constituent une synthèse de 4,12-13 ; 6,43.52 ; 8,8. Ils proviennent donc de l'évangéliste¹³. Le v.17a reprend le v.16 selon une technique propre à l'évangéliste¹⁴. Au v.17b, le καὶ de parataxe¹⁵ ; γνούς (cf. 4,13) ; la double négative de οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε¹⁶ (cf. 4,12 pour συνίημι) et l'accord entre 6,52 et le v.17c sont des indices de rédaction marcionienne. Le

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 16 ; Philip Sellew, « Composition of Didactic Scenes in Mark Gospel », p. 618.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 55-62.

⁵ Les deux arguments sont les suivants : (1) La suite logique du v.14 est le v.16 (cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 363) ; (2) Le v.15 a un parallèle en Lc 12,1 se trouvant dans un autre contexte littéraire. Il s'agit donc d'une tradition pré-marcionienne (cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 139 ; Philip Sellew, « Composition of Didactic Scenes in Mark Gospel », p. 618).

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

⁸ Cf. George D. Kilpatrick, « Recitative λέγων », p. 176-177.

⁹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁰ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 131-132.

¹¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 63-65.

¹² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 54-56.

¹³ Cf. Philip Sellew, « Composition of Didactic Scenes in Mark Gospel », p. 618-619 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 366.

¹⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 115-119.

¹⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.125-126.

v.18 s'inspire de 4,12. Concernant καὶ οὐ μνημονεύετε, au-delà du καὶ de parataxe¹, le verbe se trouve aussi en 11,21 et sous une forme négative en 14,72. Le v.19 s'inspire de 6,35-44 et le v.20 s'inspire de 8,1-10². Au v.21, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς est typique de l'évangéliste et le verbe συνίημι (cf. 4,12) fait inclusion avec le v.17³.

4.4.3.3.1. Bilan de la rédaction

Excepté le *logion* du v.15, ce récit explicatif est entièrement de la main de l'évangéliste. La rédaction lie l'incompréhension des disciples au savoir christologique et désigne l'ignorance de la dimension eschatologique du Jésus mar cien comme cause de l'inintelligence des disciples.

4.5. La figure des disciples dans les récits de multiplication des pains

Les deux récits de multiplication des pains sont, du point de vue du genre littéraire, des miracles de dons⁴. Conformément à une observation déjà effectuée, la répétition de cet épisode, le premier se déroulant sur territoire juif (6,30-44) et le second sur territoire païen (8,1-9), inscrit dans la narration l'universalisme du Jésus mar cien. Au vu des nombreuses ressemblances entre les deux péricopes, certains éléments ne seront pas rediscutés lors de l'exégèse de 8,1-9. En d'autres termes, l'analyse de 8,1-9 suppose celle de 6,30-44.

4.5.1. Fonction des disciples et eschatologie I (Mc 6,33-44)

4.5.1.1 Liminaire

Les versets introductifs de notre péricope (v.30-32) racontent le retour de mission des apôtres. Le dénouement de l'envoi en mission (6,7b-13) constitue donc le préambule de notre récit⁵. Relevons, de plus, que la conclusion de 6,45-52 (v.52) se réfère explicitement à 6,30-44 pour tenter de dissiper l'incompréhension des disciples. Nous en déduisons, à titre proleptique, que 6,30-44 évoque d'une part la problématique de la fonction des disciples et délivre, d'autre part, des éléments susceptibles d'éclairer la compréhension des disciples.

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 367.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 131-133.

⁴ Cf. Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 111-114.

⁵ Cf. notre exégèse de Mc 6,7-13.30-32.

4.5.1.2 Exégèse

4.5.1.2.1. Jésus le berger (v.33-34)

I) Ces versets, préparant la scène de la multiplication des pains, posent un regard critique sur l'attitude de la foule et présentent le Jésus marcieen comme berger. Certes, la foule fait honneur à Jésus (πολλοί [v.33] et πολλὸν ὄχλον [v.34]) et signale le succès de son ministère (cf. 1,37.45 ; 2,2 ; 3,7b.9 ; 5,24 ; 6,56). Mais son enthousiasme la pousse à précéder Jésus (προῆλθον αὐτούς) c'est-à-dire, selon la terminologie de l'évangile, à ne pas respecter le principe de la suivance. Cette anomalie est immédiatement sanctionnée, car la foule est taxée de brebis sans berger (ὥς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα v.34). La suivance nécessite la primauté de la christologie. Le v.34 initie, à cet égard, un nouveau développement narratif, dans lequel le Jésus marcieen endosse précisément cette fonction. Le déploiement de la christologie du berger, observé dans les versets introductifs, se poursuit et caractérise le Jésus marcieen comme *celui qui conduit*. Par conséquent, *ceux qui suivent* reçoivent leur légitimité uniquement de *celui qui conduit* : le berger. Il s'agit d'une christologie déployée en fonction du rapport *maître-disciple*. Notons deux éléments. (1) Jésus reste celui qui enseigne (ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά). Cette formulation (cf. 4,2 ; 8,31) implique un contexte d'interprétation résolument christologique, car dans l'évangile l'enseignement de Jésus c'est le kérygme¹. (2) Le motif du berger conditionne la configuration de la péricope.

II) Outre la triple répétition du motif du désert (v.31.32.35) – unifiant, du point de vue narratif, le retour de mission (v.30-32) à la multiplication des pains en plus du verbe διδάσκω (6,6b.30) – qui convoque la tradition exilique, la désignation du berger (ὥς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα) fait écho aux paroles de Moïse en Nb 27,17LXX (οὐκ ἔστιν ποιμήν)². L'installation ordonnée de la foule par groupe de cinquante et de cent (κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα [v.40]) rappelle

¹ Cf. notre exégèse de Mc 4,1-34.

² Marcus fait 3 observations (Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 406). (1) Dans la tradition juive, Moïse et David sont les deux bergers par excellence. (2) L'expression *brebis sans berger* ne se limite pas à ces deux figures, mais devient proverbiale pour exprimer la condition d'un peuple souffrant privé de guide. (3) Néanmoins, la formulation marcienne se rapproche fortement de Nb 27,17LXX ; la mention de l'enseignement (καὶ ἤρξατο διδάσκειν) renforce cette hypothèse, dans la mesure où la Torah, c'est-à-dire l'enseignement de Moïse, est considérée comme la réponse divine à Israël sans berger (cf. Ps 119,176 ; Philon, *De Posteritate Caini*, 67-69 ; 2 Ba 76,13-14). Ainsi, le rattachement de ces deux éléments, à savoir la référence implicite au texte de Nb et l'annotation de l'enseignement, constituent un indice suffisant pour y percevoir une intention d'intertextualité qui doit être interprétée dans un sens eschatologique en raison de l'association de l'image d'un berger eschatologique à la réunion du peuple de Dieu rassasié dans certains passages vétérotestamentaires à forte teneur eschatologique (cf. Ez 34,23 ; Jr 23,4 ; Ps Sal 17,40) (cf. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 350).

l'agencement d'Ex 18,21.25LXX¹. La mention des pains² (v.37.38.41) retrace la traversée du désert d'Israël. Les poissons (v.38.41.43) sont peut-être une allusion à Nb 11,22b. Constatons, en parallèle, un processus d'eschatologisation grâce aux motifs de ὥρα³ (v.35), δώδεκα⁴ (v.43), ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ⁵ (v.39) et du verbe πληρώω⁶ (v.43). Tous ces vocables expriment l'idée d'un accomplissement eschatologique. Cette mise en scène signale donc la portée eschatologique de ce qu'accomplit Jésus.

4.5.1.2.2. La multiplication des pains et les disciples (v.35-44)

I) Comme le relève Cuvillier⁷, la multiplication des pains réinterprète la problématique de l'envoi en mission. Aux v.35-36 l'attitude des disciples contraste avec celle de Jésus sur deux points essentiels. (1) Au v.34 Jésus s'émeut (σπλαγχνίζομαι)⁸ à la vue de la foule car (ὅτι) elle est sans berger. Aux v.35-36, les disciples s'en inquiètent car elle n'a pas à manger. Alors que le Jésus maricien souligne le désarroi d'une foule en raison d'une absence de guide, les disciples n'y perçoivent, superficiellement, que ses besoins physiques. (2) Sur la base de ce constat, Jésus se décide de lui proclamer le kérygme (καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά), alors que les disciples proposent de la renvoyer (ἀπόλυσον αὐτούς v.36). Si Jésus désire établir un lien de dépendance avec la foule, les disciples se déchargent de leur responsabilité. Ils se contentent de constater la faim de la foule, mais ne lui proposent rien. Ils pourraient assumer l'enseignement dispensé par Jésus car cela fait partie de leurs prérogatives (καὶ ὅσα ἐδίδαξαν v.30). Le phénomène de désolidarisation des disciples à l'encontre de la foule se remarque encore au v.36 (ἐαυτοῖς)⁹ et aux v.37ss, car les disciples possèdent, contrairement à la foule, des vivres. La faillite des disciples est donc double. Non seulement ils ne comprennent pas la véritable nature du problème de la foule, la christologie, mais ils tentent en plus de se soustraire de leur responsabilité. Toutefois, en signifiant que cette charge est de leur compétence (δοτε

¹ Selon Guelich ce type de disposition possède une valeur eschatologique à Qumran : « The Qumran literature takes such groupings as an eschatological model for their own sectarian life (1QS 2 :21-22 ; CD 13:1 ; 1QM 4:1-5:17 ; 1QSa 1:14-15, 28-29) » (Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, p. 341).

² Marcus remarque que le judaïsme post-biblique utilise le motif du pain ou de la manne pour parler de la Torah. Ainsi, cinq pains évoquent les cinq livres de la Torah (Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 407).

³ Sur le rapprochement de ce vocable avec la Passion, cf. notre exégèse de Mc 14,32-42 pt. III.

⁴ Cf. Si 36,11 ; Ez 45,8 ; Ps Sal 17,26-28 ; Mt 19,28.

⁵ Gnika cite És 35,1-2 et 2 Ba 29,5-8 et y voit l'expression de l'attente eschatologique (Joachim Gnika, *Das Evangelium nach Markus*, p. 260 note 34).

⁶ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 411-414.

⁷ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 129.

⁸ Ce verbe se lit aussi en Mc 1,41 ; 8,2 ; 9,22. La compassion se concrétise par l'action comme en témoignent Lc 10,33 et 15,20 (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 205). Dans le corpus néotestamentaire, ce verbe a toujours Jésus comme sujet, excepté les paraboles (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 394).

⁹ Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 265-266.

αὐτοῖς ὑμεῖς¹ φαγεῖν), le Jésus marcieen les instaure comme partenaires privilégiés cette foule, c'est-à-dire comme intermédiaires entre lui et le monde en confirmation du troisième récit de vocation (cf. 6,7b-13)². Relevons encore que l'action s'enclenche ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης. Or, comme nous l'avons déjà noté à deux reprises, le substantif ὥρα évoque, dans l'évangile, le temps de la Passion.

II) Aux v.37b-38³, un dialogue entre Jésus et les disciples dévoile qu'en n'assumant pas le ravitaillement de la foule⁴, les disciples ne respectent pas leur fonction (6,8). Ainsi, à titre pédagogique, Jésus les enjoint à endosser le rôle d'intermédiaire auprès de la foule (καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλῖναι πάντας v.39) et ils obtempèrent (v.40). Les disciples font ainsi « de la foule, non plus une masse informe, mais un groupe organisé, une communauté organisée »⁵. Ce mécanisme d'organisation est suggéré par la sémantique. La foule bigarrée du v.34 (πολὺν ὄχλον) évolue en groupes distincts au v.39 (πάντας συμπόσια συμπόσια), puis en rangées ordonnées au v.40 (πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα)⁶. Intermédiaires entre Jésus et la foule, les disciples revêtent d'abord une charge organisationnelle, mais possédant les aliments à partir desquels le Jésus marcieen accomplit le miracle (v.38), ils représentent, théologiquement, le terreau nécessaire à la manifestation de Jésus.

III) Le v.41 préfigure le repas eucharistique de 14,22⁷ qui se déroule pendant la Passion⁸. Ce lien intratextuel confirme l'hypothèse de l'établissement des disciples

¹ Le ὑμεῖς est emphatique, car l'impératif δότε est déjà à la deuxième personne du pluriel. Cela souligne l'importance de la responsabilité des disciples (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 206 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 407).

² Cf. Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 166 : « It is a natural enough command in view of the fact that they have just returned from the mission on which they exercised the authority he gave them ». Cf. également Suzanne W. Henderson, *Concerning the Loaves*.

³ Comme l'a démontré Theissen, les v.37b-44 épousent le genre littéraire des miracles de don, selon une analogie avec 1 R 17,8-16, mais surtout 2 R 1-7.42-44 (Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 111-114).

⁴ La réponse des disciples au v.37b ne sous-entend pas qu'ils n'ont pas d'argent, tout au plus qu'ils n'en ont pas assez.

⁵ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 130.

⁶ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 419.

⁷ Relevons les correspondances exégétiques suivantes prouvant l'intentionnalité de ce rapprochement : (1) λαβὼν... ἄρτους (6,41) // λαβὼν ἄρτον (14,22) ; (2) εὐλόγησεν (6,41) // εὐλόγησας (14,22) ; (3) κατέκλασεν (6,41) // ἔκλασεν (14,22) ; (4) ἐδίδου (6,41) // ἔδωκεν (14,22). En élargissant la perspective, nous remarquons d'autres proximités entre 6,35-42 et 14,17-23 : (1) Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης (6,35) // καὶ ὀψίας γενομένης (14,17) ; (2) ἀνέπεσαν (6,40) // ἀνακειμένων (14,18) ; (3) καὶ ἔφαγον πάντες (6,42) // καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες (14,23) (cf. Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 410).

⁸ Mc 14,22-25 n'appartient probablement pas, originellement, au cycle de la Passion. 1 Co 11,23-26 et Jn 6,51c-58 démontrent que l'institution de l'eucharistie fonctionne comme un récit d'étiologie cultuelle. En revanche, différentes traditions (Mc 14,18 et Jn 13,2) signalent un dernier repas au

comme intermédiaires¹ entre le Jésus marcieen et la foule (καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς) pour la période post-pascale² et insère dans la péricope le thème de la Passion. Ainsi, si les disciples assument leur fonction de témoins, le Jésus marcieen peut continuer à *nourrir* la foule³. Dans l'épisode, la foule est repue. Il y a même surabondance de nourriture (v.42-44). Ce trait traditionnel, appartenant au genre littéraire du miracle de don⁴, invite à comprendre que la profusion peut naître d'un manque des disciples⁵. En effet, comme l'affirme Jésus au v.37a, c'est aux disciples de nourrir l'assemblée. Ce sont eux qui détiennent les aliments et non Jésus (v.38a). Mais ce qu'ils considèrent comme une insuffisance – l'incapacité à satisfaire les besoins de l'assistance – n'est en fait qu'une incompréhension de leur fonction de relais entre le Jésus marcieen et le monde, car leur insuffisance anthropologique n'empêche pas la grâce du Jésus marcieen d'abonder à travers eux. De plus, si le pain se réfère à la mort de Jésus, le nombre δώδεκα et le verbe πληρόω expriment l'accomplissement eschatologique⁶. L'association de ces deux thèmes désigne, à titre proleptique, la mort du Jésus marcieen comme lieu de l'accomplissement de l'eschatologie.

cours duquel Jésus annonce la trahison de Judas et le reniement de Pierre (cf. Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 418). Le récent travail de Nodet et Taylor va dans ce sens (Étienne Nodet et Justin Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 83-117). Il s'ensuit que l'évangéliste est probablement responsable de l'intégration de la péricope de l'institution de l'eucharistie (14,22-25) dans le cadre de la Passion. En outre, 14,22-25 n'est pas homogène. « Vor allem unterscheiden sich 14,25 (=Lk 22,18) von 14,22-24 erheblich. Beide haben nur das Stichwort "trinken" gemeinsam. Während die Einsetzungsworte Jesus als den Geber von Jesus zu den Jüngern verfolgen, redet 14,25 von Jesus allein und dies nur im Blick auf sein Trinken und zwar so, dass dies sein letztes Trinken vor dem endgültigen Heilsmahl in der Gottesherrschaft sein wird. Erst dann wird er erneut Wein trinken. Während die Einsetzungsworte vom "Becher" reden, spricht 14,25 von "dem Gewächs des Weinstocks" » (Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 418-419). 14,22-24 se structure autour de deux principes théologiques (ἡ διαθήκη et ὑπὲρ πολλῶν) qui attestent d'une réflexion ecclésiale sur le sens du destin de Jésus, qui concentre en un aphorisme un postulat christocentrique et ses conséquences sotériologiques. Par contre, 14,25 distingue l'accomplissement eschatologique de la mort de Jésus. L'association de ces deux traditions, peut-être pré-marcienne au vu du parallèle en 1 Co 11,23-26, s'effectue en raison de leur proximité thématique.

¹ Le parfait ἐδίδου définit une longue période.

² Cf. notre exégèse de Mc 14,22-25.

³ Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread » : « The miracle of the bread not only shows who Jesus is with the Old Testament background, but through the interpolation of the eucharistic words of the Primitive Church, it tells that through his disciples, Jesus continues to feed, strengthen and satisfy people in the Eucharist » p. 214.

⁴ En accord avec 1 R 17,16 et 2 R 4,7.44.

⁵ Élian Cuvillier, *L'Évangile de Marc*, p. 130 : « La volonté de Jésus d'utiliser les pauvres moyens des disciples fait ressortir une compréhension particulière de leur mission que l'on peut résumer ainsi : c'est du manque de moyens et de l'infidélité des disciples que Jésus fait surgir l'abondance ».

⁶ Cf. 1,15. Le nombre de πεντακισχίλιοι semble s'imposer dans l'Antiquité comme un chiffre évoquant une multitude impressionnante (cf. Ac 4,4 ; 21,38 et Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 204-205).

4.5.1.2.3. Bilan de l'exégèse

Cette péricope déploie deux thématiques conjointes. (1) Elle établit les disciples comme intermédiaires entre le Jésus marcieen et la foule malgré leurs défaillances. De leur faillibilité Jésus peut même faire naître la grâce, dans la mesure où ils ne renvoient pas à eux-mêmes, mais au Jésus marcieen ; ils ne doivent pas s'annoncer eux-mêmes, mais proclamer le tournant que représente dans l'histoire le kérygme. (2) Le partage des pains du Jésus marcieen préfigure la scène eucharistique et en déploie la signification eschatologique (v.41).

4.5.1.3 Rédaction marcienne

Les v.33-34 développent des thématiques marciennes comme le prouve une comparaison avec 1,36-37.45 ; 2,2.13 ; 3-7-10 ; 5,21. Le v.33 est rédactionnel¹. L'utilisation d'un vocabulaire marcieen, excepté πεζῇ, l'atteste. Καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας renvoie au v.31. Le pluriel impersonnel ὑπάγοντας² ; ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων (cf. 3,7 ; 6,55) et προῆλθον³ sont des marcianismes. À partir du v.34, se pose la question de la relation entre 6,34-44 et 8,1-10 sans oublier le parallèle johannique (Jn 6,5-16). Nous nous rallions à la position défendue par Gnika : ces deux textes proviennent d'une tradition pré-marcienne⁴. Le v.34c est cependant rédactionnel. Le verbe ἄρχεται suivi de l'infinitif⁵ ; διδάσκω⁶ et la phraséologie (cf. 4,2) sont marciens. De plus, il n'est pas impossible que εἶδεν πολλὸν ὄχλον soit créé par l'évangéliste à partir des v.31-33⁷. Le v.35 est probablement rédactionnel. L'expression ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης⁸ ; ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος, renvoyant au v.32⁹, et ὅτι explicatif¹⁰ sont des marcianismes. Le v.36 est traditionnel excepté ἀπελθόντες et κώμας qui appartiennent au vocabulaire marcieen¹¹. Le v.37 est

¹ Cf. Karl Kertelge, *Die Wunder Jesu*, p. 129 ; Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 192 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 219.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 4-12.

³ Cf. George D. Kilpatrick, « Προεῖσθαι and its Compounds », p. 157-158.

⁴ Cf. Joachim Gnika, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 254-257.

⁵ Cf. Ludger Schenke, *Wundererzählungen*, p. 221, note 684.

⁶ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 192 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

⁷ Cf. 2,14 ; 3,34 ; 6,34 ; 8,33 ; 9,25 ; 10,21.23.27 ; 12,34.

⁸ Le substantif ὥρα est usité dans un sens marcieen (cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 192-193). L'utilisation d'un génitif absolu comme indication temporelle n'est pas inhabituelle dans l'évangile (14,17 ; 15,33.42 ; 16,2). De plus, πολὺς est marcieen (cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344).

⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 114-115.

¹⁰ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-78.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136-137.

rédactionnel. Au v.37a, ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν/λέγει¹ est clairement marcien. Au v.37b, les présents historiques λέγουσιν et ἀπελθόντες proviennent de l'évangéliste². La duplication Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν et δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν est une construction typique de l'évangéliste³. Le v.38a est rédactionnel (πόσους ἄρτους ἔχετε; ὑπάγετε ἴδετε)⁴ ; l'utilisation de ἔχω⁵ ; ὑπάγω⁶ ; la répétition d'impératifs (ὑπάγετε ἴδετε)⁷ en témoignent. Au v.39, la distribution des rôles par groupe (συνπόσια συμπόσια)⁸ et ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ sont marciens⁹. Au v.40, la répartition des personnages (κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα) s'accorde avec le v.39¹⁰. Le v.41 est rédactionnel. Le rapprochement avec Mc 14,22-23¹¹ et l'introduction de la thématique des disciples (καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς) l'indiquent. Le v.42 peut être considéré comme rédactionnel si l'on tient ἔφαγον et ἐχορτάσθησαν comme une reduplication synonymique typiquement marcienne¹². Si le v.44 ne porte aucune trace de rédaction, au v.43, κλάσματα¹³ – en référence à κατέκλασεν v.41 – et le nombre douze¹⁴ sont rédactionnels.

4.5.1.3.1. Bilan de la rédaction

Ajoutant les disciples dans la leçon (v.35), l'évangéliste désire montrer que c'est à partir de ce qu'ils possèdent que le Jésus marcien peut opérer le miracle de don (v.37.38a) : du peu qu'ils ont, Jésus peut faire naître l'abondance. De plus, l'intratextualité avec le repas eucharistique (v.41a), la désignation des disciples comme intermédiaires entre Jésus et la foule (v.41b), l'évocation du rassasiement né de la pénurie (v.42) et les allusions eschatologiques *via* le réseau intratextuel (v.43) proviennent de la rédaction. L'évangéliste désire ainsi montrer que les disciples ne sont pas appelés à la perfection, mais à être les témoins du Jésus marcien, c'est-à-dire, de la dimension eschatologique que revêt son ministère. La rédaction transforme ce

¹ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 216.

² Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 194.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 119-121.

⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 323.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 99-102.

⁶ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136-137.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110.

⁹ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 194-195.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 124-125.

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

¹³ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 195 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-82.

¹⁴ Concernant l'évangile et l'importance des nombres, cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 54-62.

miracle de multiplications en récit sur le statut de disciples – *Jünger-geschichte* – et balise, par l'intratextualité, la question de la christologie.

4.5.2. Fonction des disciples et eschatologie II (Mc 8,1-9)

4.5.2.1 Liminaire

Inaugurant une section se déroulant sur territoire païen¹, cette péricope (8,1-9) concourt à créer un parallélisme avec la section précédente en reprenant la thématique de 6,30-44². Exégèse et bilan (1-9)

I) Entre 6,30-44 et 8,1-9 les analogies sont très nombreuses³. Présence d'une foule abondante qui n'a pas de quoi se nourrir (6,34 // 8,1) ; dialogue entre Jésus et ses disciples (6,35-38a // 8,2-4) ; décompte de la nourriture à disposition (6,38b // 8,5b.7a) ; disposition de la foule (6,39-40 // 8,6a) ; Jésus bénit et partage le pain (6,41 // 8,6) distribué par les disciples (6,41 // 8,7b) ; rassasiement de la foule et décompte des restes (6,43 // 8,8). Il subsiste, néanmoins, des divergences notables méritant d'être relevées. (1) Lors du premier épisode Jésus s'émeut (σπλαγχνίζομαι) de trouver une foule sans berger (6,34), alors que dans le second, il s'émeut de ce qu'elle le suit depuis trois jours sans avoir eu la possibilité de se restaurer (8,2). En 6,36, ce sont les disciples qui s'inquiètent du ravitaillement de la foule et en 8,2, c'est Jésus. De plus, « in the first account it is not impossible to go buy food. It is time for a meal, but there is no mention of people's hunger »⁴. (2) En 6,38, les disciples possèdent cinq pains et deux poissons et en 8,5.7, sept pains et quelques petits poissons. (3) Cinq mille personnes sont nourries et douze paniers restent dans le premier épisode (6,43-44), alors que dans le deuxième épisode, il y a quatre mille personnes qui reçoivent de la nourriture et il reste sept paniers de nourriture en surplus (8,8-9).

II) Dans une atmosphère eschatologique⁵, Jésus convoque ses disciples (προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητάς) et leur fait part de son inquiétude concernant le

¹ Concernant cette question, cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 305.

² Les deux miracles de dons – 6,30-44 // 8,1-9 – sont suivis d'une traversée en bateau (6,45-52 // 8,10), d'une dispute avec des pharisiens (7,1-13 // 8,11-13), d'une instruction pour les disciples (7,14-23 // 8,14-21) et se concluent par un miracle symbolique de Jésus (7,31-37 // 8,22-26) (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 246). En outre, πάλιν (v.1) crée volontairement un phénomène d'écho avec le premier épisode de la multiplication des pains.

³ Cf. la liste des rapprochements effectués par Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 156 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 491-492.

⁴ Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 212. Cf. aussi John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 246.

⁵ Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις possède indéniablement une connotation eschatologique dans l'évangile (Cf. 1,9 ; 13,17.19.24).

manque de subsistance de la foule. Le texte tend ainsi à signifier que le Jésus marcieen se soucie également des besoins mondains de la foule, pas seulement de ce qu'elle n'a pas de berger. De plus, contrairement à 6,34-37, 8,1-3 souligne la primauté de la christologie¹. Certes, les disciples restent les représentants de l'absent (8,6c), mais en donnant l'initiative à Jésus, le texte entend clarifier que leur fonction est totalement dépendante du Jésus marcieen. La scène eucharistique des v.6-7² est évocatrice à cet égard : Jésus est l'instigateur, les disciples les médiateurs (καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν, καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ v.6b ; εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι v.7b). La fonction médiatrice des disciples est soulignée et la primauté de la christologie, reliée à la Passion et à l'accomplissement eschatologique (ἐπτά v.5.8 et τετρακισχίλιοι v.9)³, renforcée.

4.5.2.2 Rédaction marcienne

Le v.1 est probablement rédactionnel. Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (cf. 1,9 ; 13,24)⁴ ; πάλιν⁵ ; le double participe ὄντος καὶ μὴ ἐχόντων⁶ et προσκαλεσάμενος⁷ sont des marcianismes. Le v.2 est rédactionnel. La mention de la foule ὄχλος⁸ ; l'utilisation d'un ὅτι causal⁹ ; l'adverbe ἤδη¹⁰ et la construction οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν¹¹ sont typiques de l'évangile. Au v.3, le substantif οἶκος¹² et l'expression ἐν τῇ ὁδῷ sont rédactionnels. Au v.4, seul ὅτι suivi d'un discours direct est marcieen¹³.

¹ Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 212 : « Here [in the second account] the disciples' inability to satisfy people's hunger except through the power of Jesus is emphasized ».

² Relevons les liens exégétiques entre 8,6-7 et 14,22-23 : (1) λαβὼν... ἄρτους (8,6) // λαβὼν ἄρτον (14,22) ; (2) εὐχαριστήσας (8,6) // εὐχαριστήσας (14,23) ; (3) ἔκλασεν (8,6) // ἔκλασεν (14,22) ; (4) καὶ ἐδίδου (8,6) // καὶ ἔδωκεν (14,22) ; (5) καὶ εὐλόγησας (ἰχθύδια ὀλίγα) (8,7) // εὐλόγησας (14,22).

³ Concernant l'hypothèse d'une allusion symbolique aux païens, cf. la critique de Robert A Guelich, *Mark 1-8* :26, p. 407-408 ; Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 488-489.

⁴ De nombreuses formulations similaires se trouvent dans l'évangile. Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 339 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 357.

⁵ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 344 ; Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, p. 28 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 82-84.

⁷ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344.

⁸ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344.

⁹ Cf. George D. Kilpatrick, « Some Notes on Marcan Usage », p. 183.

¹⁰ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136.

¹¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

¹² Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

¹³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-73 ; Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 196.

Le v.5a est certainement de la main de l'évangéliste¹. Le v.6 contient de nombreuses traces de rédaction : le substantif ὄχλος² ; les participes en asyndète λαβών et εὐχαριστήσας³ ; la répétition de formules verbales apparentées comme la double construction avec παρατιθῶσιν et καὶ παρέθηκαν⁴ en sont les principaux indices. Le v.7 est rédactionnel⁵. Enfin, au v.8a les deux pluriels impersonnels (καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν) et le nombre sept⁶ proviennent probablement de la main de l'évangéliste⁷, de même pour ἦσαν au v.9a⁸.

4.5.2.2.1. Bilan de la rédaction

Contrairement au premier récit de multiplications, l'évangéliste accorde à Jésus le rôle de déclencheur (v.1-2). En revanche, dans la continuité du premier miracle, il conçoit l'intratextualité avec l'eucharistie (v.6b.7b), y accorde une signification eschatologique (v.8c) et positionne les disciples comme médiateurs entre le Jésus marcieen et la foule (v.6cd). La rédaction fait encore de ce récit de miracle une réflexion sur le statut du disciple – *Jünger-geschichte* – et problématise la question de l'identité du Jésus marcieen grâce à l'établissement d'un réseau intratextuel.

¹ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 197 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 54-62.

² Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 49-50.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁵ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 197.

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 54-62.

⁷ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 197.

⁸ Cf. Sanae Masuda, « The Good News of the Miracle of the Bread », p. 198.

5. Les disciples sur le chemin de la Passion

Nous procédons, pour cette section de l'évangile, à une analyse des péripécies regroupées selon leur genre littéraire. Dans un premier temps, nous analysons les trois annonces de la Passion et de la Résurrection (le kérygme) ainsi que le motif de l'incompréhension des disciples qui y est adjoint (8,27-33 ; 9,30-32 ; 10,32-34). Dans un deuxième temps, nous nous attardons sur les trois leçons sur la suivance (8,34-9,1 ; 9,33-40 ; 10,35-45). Enfin, nous nous penchons sur le récit de la Transfiguration (9,2-13) et sur deux dialogues (9,14-29 et 10,17-31).

Un triptyque – chaque annonce de la Passion et de la Résurrection (8,31-32a ; 9,31 ; 10,33-34) provoque l'incompréhension des disciples (8,32b ; 9,32 ; 10,32) qui suscite, à son tour, un enseignement du Jésus marcieu (8,34-9,1 ; 9,33-50 ; 10,35-45) – structure la section centrale de l'évangile qui, s'étendant de 8,27 à 10,52, s'organise autour du concept de chemin¹. Cette scansion articule ainsi une double problématique : la christologie et la suivance. « Tout ce que Jésus dit au sujet de sa Passion et de sa mort n'a pas seulement pour but d'éclairer les ténèbres de sa destinée ; tout cela doit montrer à ses disciples de quelle manière ils pourront marcher à sa suite »².

¹ L'expression ἐν τῇ ὁδῷ se retrouve en 8,27 ; 9,33.34 ; 10,32.52. Relevons, en outre, que 8,27-10,52 est encadré par deux récits de guérison d'un aveugle (8,22-26 et 10,45-52) dont la portée herméneutique pour la lecture de cette section est significative, car ils suggèrent un processus d'apprentissage en deux temps (cf. 8,22-26) et un phénomène de dévoilement progressif : malgré l'opposition, Bartimée répond immédiatement à Jésus et le suit alors que la guérison de l'aveugle de Bethsaïda, plus laborieuse, n'entraîne pas la suivance (cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 174-176 ; Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 113 ; John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 258 ; Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 321-323 ; Karl Kertelge, *Markusevangelium*, p. 83).

² Rudolf Schnackenburg, *L'évangile selon Marc II*, p. 26.

5.1. Les trois annonces de la Passion et de la Résurrection

5.1.1. Annonce de la Passion et de la Résurrection I (Mc 8,27-33)

5.1.1.1 Liminaire

I) Existe-t-il un lien entre les disciples et les Douze ? La majorité des contributions ne distingue pas ces deux figures littéraires. La question mérite toutefois d'être traitée car la relation linguistique entre ces deux entités narratives n'est pas toujours claire. Comme nous l'avons déjà signalé en introduction, cette association littéraire s'effectue *via* les figures de Pierre, Jacques et Jean (cf. 8,27-33 ; 10,17-31 ; 14,32-42). Ici, nous proposons une triple approche de 8,27-33 (exégétique ; considérations pragmatiques ; rédaction marcienne) afin de rendre compte littérairement et théologiquement de ce processus d'assimilation entre ces deux entités linguistiques.

II) Néanmoins, avant d'entreprendre ce travail exégétique, il n'est pas superflu de rappeler que la péricope de 8,27-33 se situe à un endroit charnière de l'évangile. La césure opérée par 8,27¹ marque le commencement du chemin menant inéluctablement à la Passion. Plus précisément, elle consacre la transition (ἐν τῇ ὁδῷ) entre le principal lieu du ministère du Jésus terrestre, la Galilée et les territoires païens et le lieu de la Passion Jérusalem². Au-delà de la structuration topographique, dont la signification théologique a déjà été mentionnée, 8,27 retient notre attention car il introduit la première véritable confession de foi concernant l'identité de Jésus (8,27-30) prononcée par des personnages humains, et la première proclamation du kerygme (8,31).

¹ Concernant le plan de l'évangile et les éléments exégétiques invoqués pour justifier une transition en 8,27, cf. John G. Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark*, p. 157-164 ; James R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, p. 20-21 ; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 25-35 ; Robert A. Guelich, *Mark 1-8 : 26*, p. xxxv-xxxvii ; Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 200-201 ; Bas M. F. van Iersel, *Mark*, p. 68-86 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 190 ; Id., *L'Évangile de Marc II*, p. 49-51 ; Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium*, p. 20-24.93-94.141-142. Concluons avec Élian Cuvillier, *L'Évangile de Marc*, p. 165 : « Cette péricope rassemble un nombre impressionnant de thèmes, de termes et d'expressions clefs, que l'on peut répartir en deux catégories principales. La première, la plus importante, regroupe des thèmes, termes ou expressions qui ont déjà été utilisés depuis le début de l'évangile et qui, pour certains d'entre eux, vont recevoir ici un contenu de sens. La seconde catégorie rassemble des termes qui apparaissent pour la première fois dans le récit et vont jouer un rôle important ou essentiel dans la suite de la narration ».

² Césarée de Philippe marque le commencement du chemin entre la Galilée et Jérusalem.

5.1.1.2 Exégèse

5.1.1.2.1. La figure de Pierre comme paradigme des disciples et le kérygme (v.27-33)

I) Une attention au déploiement argumentatif permet de relever le processus de paradigmatization de la figure de Pierre, dans la mesure où cette péricope s'ingénie à la décrire comme représentant des disciples. Assurément, au v.29 Jésus interroge ses disciples (le αὐτοῦς du v.29 se réfère à οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ et à τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ v.27), mais Pierre y répond (ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος). Puis, au v.30, faisant suite à la confession de Pierre, Jésus impose le silence à l'ensemble des membres présents, c'est-à-dire aux disciples (καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς). Ainsi, la réaction de Jésus indique qu'il considère l'avis de Pierre comme représentatif de celui de l'ensemble du groupe. Il l'établit donc comme paradigme de la condition du disciple. Dans la seconde partie de la péricope, Pierre agit en tant que figure individuelle. Incontestablement, Jésus enseigne à tout le monde, mais seul Pierre prend l'initiative de le réprimander (καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτόν). Enfin, Jésus l'admoneste personnellement (ἐπετίμησεν Πέτρῳ). Pierre semble donc être considéré comme une figure individuelle, mais la subtile intégration des disciples dans la séquence narrative (ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ v.33), laisse indirectement entendre que Jésus les considère comme solidaires de la remarque de Pierre.

II) Théologiquement, 8,27-33 constitue un épisode clef de l'évangile. 8,27-30 synthétise ce qui le précède, et 8,31-33 annonce ouvertement (παρησιᾷ) la Passion qui suivra. Dans le premier mouvement, la réprimande de Jésus (v.30) ne nie pas la pertinence de la confession de Pierre, mais insiste sur le fait qu'elle doit être tenue secrète (καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ v.30). Cet ordre strict ne contredit donc pas les paroles de Pierre. Dans le second mouvement (8,31-33), Jésus entreprend une déclaration solennelle comprenant d'une part une réflexion sur son identité et d'autre part l'annonce de sa Passion et Résurrection. Ainsi, si la confession christologique de Pierre se trouve sanctionnée par le silence, l'annonce de la Passion de Jésus se fait ouvertement. Cette difficulté est surmontée si l'on considère l'intégralité de l'évangile. En effet, l'aveu de Pierre, même s'il contient une reconnaissance christologique, ressemble aux déclarations des esprits impurs (cf. 1,24 et 3,11) ou du démoniaque (5,7). Ainsi, selon la logique interne déployée par le récit, le savoir de Pierre n'est qu'un savoir démoniaque. Les v.31-33 en donnent précisément la raison. En s'insurgeant contre l'annonce de la Passion (v.32), Pierre désire

maintenir la validité de sa confession en y excluant toute référence à la croix¹. La réaction de Jésus est sans ambiguïté : la Passion doit constituer le cadre de réflexion de la christologie². Taxer cette déclaration d'enseignement (καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι v.31) n'est pas dépourvu de sens dans l'évangile. En effet, si nous considérons les occurrences précédentes, cet enseignement est soit dépourvu de contenu (cf. 1,21.22 ; 2,13 ; 6,2.6.34), soit parabolique et donc empreint d'une difficulté interprétative (cf. 4,1.2). Mais, comme le démontre Cuvillier³, le commentaire du narrateur en 8,32b (καὶ παρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει) renvoie directement à 2,2 et 4,33, et confirme ainsi l'hypothèse selon laquelle le kérygme cristallise l'essence de la prédication chrétienne. D'ailleurs, le δέῖ introductif démontre que c'est effectivement à la Passion, et nulle part ailleurs, que Dieu se révèle⁴.

5.1.1.2.2. Bilan de l'exégèse et considérations pragmatiques

I) Le dialogue entre Jésus et Pierre dévoile le processus d'assimilation entre Pierre et les disciples. La péricope concrétise ce que le récit laisse entendre depuis le commencement de l'évangile : les Douze et les disciples sont la même entité.

II) Toute confession christologique édulcorant le kérygme est une confession possédée, à l'instar de celle pratiquée par les esprits mauvais et les démons. Les disciples ne comprennent pas le Jésus marcieen car ils n'arrivent pas à y intégrer la perspective de la Passion.

III) Cette première conclusion demande une analyse de la fonction de cette péricope dans l'ensemble de l'évangile. L'annonce de la Passion et de la Résurrection a des conséquences pragmatiques dont il faut tenir compte. Comme le dit Tannehill, cette prolepse⁵ permet aux personnages littéraires de posséder les mêmes informations sur Jésus que la communauté marcienne⁶. Du point de vue strictement christo-

¹ La réprobation de Pierre au v.32b concerne le contenu du v.31, non celui du v.32a. L'argumentation de Jésus au v.33b ne laisse planer aucun doute. Pierre est traité de satan car (ὅτι) il ne partage pas les vues de Dieu (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων). Or, l'opinion de Dieu s'exprime au v.31 introduit par le passif divin (δεῖ).

² Relevons aussi que pour la première fois dans l'évangile, le contenu de l'enseignement est dévoilé et qu'il se limite à la Passion et à la Résurrection comprises comme un seul événement.

³ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 168.

⁴ Sur la théologie de la croix dans l'évangile, cf., entre autres, Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 107-150 ; Ulrich Luz, « Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie » ; Id., « Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament » ; Werner Kelber, *Mark's Story of Jesus* ; Christophe Senft, « la théologie de l'évangile selon Marc ».

⁵ Il s'agit, plus précisément, d'une prolepse interne répétitive selon la définition de Gérard Genette, *Figures III*, p. 105-115.

⁶ Robert C. Tannehill, « The Disciples in Mark » affirme : « This view I am proposing conflicts with interpretations of Mark which assume that the disciples' difficulties arise from the fact that the

logique, à partir de cet instant du récit les destinataires de l'évangile ne possèdent pas un avantage cognitif par rapport aux personnages du texte. La communauté marcienne sait ce qu'il est advenu du Nazaréen. Mais les personnages littéraires le savent dorénavant aussi. Elle ne saurait donc se prévaloir d'un privilège dû à un regard rétrospectif. Si d'un point de vue théologique, cela signifie que, selon l'évangile, le temps post-pascal ne contient pas la possibilité d'un savoir christologique supérieur au temps du Jésus terrestre¹, d'un point de vue pragmatique cela favorise encore l'identification de la communauté marcienne au destin des disciples de Jésus par le truchement de la figure de Pierre.

5.1.1.3 Rédaction marcienne

Le caractère stylisé des v.27-30, particulièrement en raison des reduplications² dénote une intense activité rédactionnelle. Le v.27, excepté la référence à Césarée de Philippe, laisse clairement apparaître le style de l'évangéliste³ : le καί de parataxe⁴ ; ἔρχεσθαι⁵ suivi de la préposition εἰς⁶ ; un verbe au singulier suivi de la mention des disciples (ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ)⁷ ; ἐν τῇ ὁδῷ qui scande la deuxième section de l'évangile (cf. 9,33.34; 10,17.32.46.52)⁸ et qui fonctionne comme qualification spatiale de τὰς κώμας Καισαρεῖς τῆς Φιλίππου (traditionnel)⁹ et le discours direct (λέγων αὐτοῖς τίνα με λέγουσιν) introduit par ἐπερωτάω¹⁰, un « qualifying verb »¹¹, sont des éléments de rédaction marcienne. Le v.28 est similaire à 6,14b.15. Le rapport entre les deux leçons est vivement discuté. Toutefois, dans le

passion and resurrection of Jesus, which are essential for true Christian faith, have not yet taken place. Since the Christian reader of Mark can look back on the passion and resurrection, he does not share the disciples' problems. This, I think, is a misreading of Mark's story. Beginning 8:31 Jesus clearly announces his coming passion and resurrection, and the author of Mark brings out the disciples' reaction with care » p. 393.

¹ Cela signifie aussi que l'évangéliste assume son regard rétrospectif sur la destinée du Jésus terrestre.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 163 relève les reduplications typiques du style marcen : οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ et τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (v.27) ; ἐπηρώτα (v.27.29) ; τίνα με λέγουσιν εἶναι (v.27) et τίνα με λέγετε εἶναι (v.29) ; καὶ ἄλλοι, Ἠλίαν, ἄλλοι (v.28) ; ἐπετίμησεν... ἐπιτιμᾶν... ἐπετίμησεν (v.30.32) (cf. également Ernest Best, *Following Jesus*, p. 19-21 ; Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 105).

³ Cf. Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 90-91.

⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁵ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

⁶ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 19-20 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-80.

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 42-45.

⁸ Cf. aussi les remarques de Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 187-188 ; John G. Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark*, p. 224-225.

⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 51-55.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 75 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 122-124.

contexte narratif du v.28, la référence au Baptiste semble plus artificielle qu'en 6,14b.15¹. La seconde question de Jésus au v.29 s'inspire du v.28. De plus, la réponse de Pierre rappelle 1,11 ; 3,11 ; 14,61-62 ; 15,2. Le verbe ἐπερωτάω et l'association ἀποκριθεὶς... λέγει² sont marciens. Au v.30, la succession καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα est marcienne³. L'introduction du v.31 (καὶ ἤρξατο διδάσκειν) est propre à l'évangéliste⁴. Les καὶ de parataxe⁵ et la reduplication synonymique πολλὰ παθεῖν⁶ sont marciens, mais le verset est de souche traditionnelle. Le v.32a est rédactionnel. Καὶ παρηγοῖα τὸν λόγον ἐλάλει rappelle la formulation de 2,2 ; 4,33 et témoigne d'un marcanisme⁷. Enfin, en raison du parallèle en Lc 22,31-32⁸, il semble pertinent d'attribuer les v.32b.33 à une origine traditionnelle⁹, même s'ils sont remodelés par l'évangéliste. Au v.32b, le καὶ de parataxe¹⁰ ; le participe προσλαβόμενος¹¹ ; ἄρχομαι suivi d'un infinitif (ἐπιτιμᾶν)¹² sont des marcanismes. Au v.33, le καὶ de parataxe¹³ ; le double participe ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδών¹⁴ et la mention inopinée des disciples sont des marcanismes.

5.1.1.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction insère la figure des disciples dans la tradition (v.27a.28a.33a) et présente la figure de Pierre comme paradigme des disciples (v.29b.33a). Le processus d'association littéraire entre les disciples et les Douze provient donc de la rédaction.

¹ Cf. Frans Neirynck, « *Kai Elegon* en Mc 6,14 ». Cf. aussi Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 244-245; Ernest Best, *Following Jesus*, p. 21.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 63.

³ Καὶ suivi de ἐπιτιμᾶω se lit en 1,25; 3,12; 4,29; 9,25; 10,13.48. Ces deux vocables suivis de ἵνα, se lisent en 3,9.12; 5,43; 6,12; 7,36; 9,9.18; 10,48; 13,34 (cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 21-22 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 123 note 33).

⁴ Cf. 4,1 et 6,2.34. Concernant ἤρξατο, cf. Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 101 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

⁵ Cf. Vincent Turner, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 70-72.

⁷ Cf. George D. Kilpatrick, « Some Notes on Marcan Usage », p. 166-168 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-77 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 71-72 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 102.

⁸ Concernant l'aspect traditionnel de cette interpellation de Jésus, cf. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, p. 1421 ; John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 239-242.

⁹ Pour une argumentation plus détaillée, cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 24-25; Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 12-14; John P. Meier, *A Marginal Jew III*, p. 235-242; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 505-508.

¹⁰ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹¹ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 24-25.

¹² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-87 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

¹³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 119-126. Le participe ἰδών comme marcanisme, cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 191.

L'évangéliste problématise la confession de Pierre en lui adjoignant une consigne de silence (v.30) et lui oppose une annonce de la Passion et de la Résurrection ouvertement déclamée (v.32a). Il pose ainsi le kérygme comme pierre angulaire de la réflexion sur l'identité du Jésus marcieen (v.31).

5.1.2. Annonce de la Passion et de la Résurrection II (Mc 9,30-32)

5.1.2.1 Liminaire

Cette deuxième annonce de la Passion et de la Résurrection, à laquelle s'ajoute explicitement le motif de l'incompréhension des disciples, se différencie de la première par l'attribution de la mort de Jésus au genre humain (παραδίδεται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων v.31), alors que la première annonce ne l'impute qu'aux élites politiques d'Israël (καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι 8,31)¹.

5.1.2.2 Exégèse et bilan : Le processus de théologisation du kérygme (v.30-32)

I) Les disciples traversent incognito la Galilée selon le désir de Jésus (καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ) pour (γάρ v.31) qu'ils bénéficient de son enseignement spécifique (διδάσκω v.31a)², à savoir le kérygme (v.31). Les disciples ne s'expriment donc plus à travers la figure de Pierre (cf. 8,27-33). Ce processus de dépersonnalisation confère ainsi à l'ensemble des disciples le statut de destinataires privilégiés du kérygme (cf. 4,33-34 ; 8,27-33 ; 10,32-34).

II) Les disciples ne comprennent toutefois pas l'enseignement de Jésus (v.31). Leur fonction ne leur accorde pas une possibilité de compréhension automatique du ministère du Jésus marcieen (v.32). Leur inintelligence reste manifeste (οἱ δὲ ἡγνόουν τὸ ῥῆμα). La crainte (φοβέομαι), attitude contraire à la foi dans l'évangile³, signale leur incompréhension totale à l'égard du kérygme.

III) En comparaison de la première annonce (8,31), nous constatons un processus d'universalisation de l'opposition à Jésus. La responsabilité des autorités (8,31) s'étend dorénavant à l'ensemble de l'humanité (εἰς χεῖρας ἀνθρώπων). « Markus äussert hier einen radikalen Pessimismus über die menschliche Natur. Es geht nicht

¹ Cf. Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 117.

² Le programme d'explicitation de son enseignement/sa parole concluant le premier méta-discours de Jésus (4,33-34), s'effectue lors des trois annonces de la Passion et de la Résurrection (cf. nos exégèses de Mc 8,27-33 et 10,32-34).

³ Cf. notre exégèse de Mc 5,36.

nur eine grundlegende Feststellung über den Widerstand des Menschen gegen die Offenbarung »¹. Cette généralisation dénonce certes un pessimisme anthropologique, mais témoigne surtout d'une théologisation du kérygme en le *deshistoricisant*. Ce ne sont plus des personnages historiquement définis qui condamnent le Jésus marcien, mais l'ensemble des hommes compris dans une acception atemporelle. Ce phénomène de *deshistoricisation* de la mort de Jésus souligne que cet événement constitue la *crux interpretandum* de la théologie marcienne, condensant la réponse que Dieu apporte à une vie sanctionnée, par les hommes, d'une mort infamante.

L'usage du passif divin pour signifier la mort de Jésus (παραδίδοται)² continue de désigner Dieu comme acteur principal de la Passion³.

5.1.2.3 Rédaction marcienne

Le v.30 est rédactionnel⁴. L'imprécision de l'introduction (κάκειθεν ἐξελθόντες) ; l'emploi d'un verbe impersonnel au pluriel suivi d'un verbe au singulier (ἐξελθόντες παρεπορεύοντο... ἤθελεν)⁵ ; la présence de verbes prépositionnels (ἐξελθόντες παρεπορεύοντο)⁶ ; la précision topographique dans un sommaire (ἡ Γαλιλαία)⁷ ; θέλω comme auxiliaire⁸ et ἵνα n'exprimant pas la finalité⁹ sont des indices de rédaction. De plus, l'expression οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ rappelle 5,43 et 7,23. Le v.31a est rédactionnel. Διδάσκω¹⁰ ; l'expression καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς¹¹ et le ὅτι récitatif¹² sont marciens. Il s'ensuit, pour des raisons de cohérence narrative, que la mention des disciples (τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) est certainement rédactionnelle. Le v.31b est traditionnel¹³. Le vocabulaire du v.32a n'est pas usuel dans l'évangile¹⁴. En

¹ Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 117.

² Les occurrences de ce verbe s'accroissent à l'horizon de la Passion : 10,33 ; 13,9.11.12 ; 14,10.11.18.21.41.42.44 ; 15,1.10.15.

³ Sur le plan de l'intrigue narrative Judas remplit cette fonction. Il est d'ailleurs décrit en ces termes en 3,19 (ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν). En revanche, sur le plan théologique, Dieu est l'agent menant Jésus à la croix (cf. note ci-dessus).

⁴ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 74 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 104-107.

⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107-115 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁷ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 73-74 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 105.

⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 97-99.

⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

¹¹ Cf. Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 105.

¹² Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 74 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

¹³ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 73.

¹⁴ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 74.

revanche, il est très probable que le v.32b est rédactionnel : φοβέομαι¹ et la phraséologie², c'est-à-dire le verbe placé après son objet et le καί de parataxe³, sont marciens.

5.1.2.3.1. Bilan et évaluation de la rédaction marcienne

L'évangéliste désigne les disciples comme destinataires du kérygme (v.30b.31a) et souligne leur incompréhension (v.32b). Interlocuteurs privilégiés de l'enseignement du Jésus marcien malgré leur inintelligence, les disciples se voient explicitement confrontés pour la deuxième fois à l'expression théologique de ce qu'ils n'arrivent pas à saisir : le kérygme. La volonté d'associer disciples-incompréhension - kérygme provient de la rédaction .

5.1.3. Annonce de la Passion et de la Résurrection III (Mc 10,32-34)

5.1.3.1 Liminaire

Cette troisième annonce (1) récapitule les deux premières et (2) en développe la dramaturgie⁴. (1) Selon 10,33, la responsabilité de la mort de Jésus incombe tant aux élites juives qu'au reste de l'humanité. (2) La spécificité de cette péricope réside toutefois dans la dramatisation scénique. L'épisode se déroule en chemin vers Jérusalem, lieu de la Passion. Les Douze sont transis par la peur (ἐθαμβοῦντο... ἐφοβοῦντο) et le destin de Jésus est décrit de manière tragique (καὶ ἐμπαΐξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπύσουςιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουςιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν v.34).

5.1.3.2 Exégèse et bilan

5.1.3.2.1. Le kérygme, la suivance et la christologie de la souffrance (v.32-34)

I) L'introduction du v.32 évoque une triple problématique. (1) L'approche de la Passion. De Césarée de Philippe (8,27), Jésus et les disciples traversent la Galilée (9,32) pour bientôt arriver à Jérusalem (10,32), lieu de la mort de Jésus. (2) Les deux verbes προάγω et ἀκολουθέω caractérisent la thématique de la suivance. (3) Les Douze, suivant Jésus, sont frappés d'étonnement (ἐθαμβοῦντο) et saisis de crainte (ἐφοβοῦντο), comportement définissant l'incompréhension. La conjonction de ces trois motifs en préambule du kérygme (v.33-34) signale sa problématisation dans la perspective de la suivance et le caractère définitif de l'inintelligence des disciples.

¹ Cf. notre exégèse de Mc 5,38 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in The Marcan Gospel*, p. 45.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 126-130.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁴ Cf. Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 117-118

Leur incompréhension est constitutive car elle ne conclut pas l'annonce de Jésus, mais en constitue le cadre préalable¹. La proclamation du kérygme devient, en quelque sorte, superfétatoire². Le groupe des Douze échoue à comprendre le Jésus marcen. Ce déterminisme anthropologique donne un aspect tragique au tableau.

II) Le kérygme des v.33-34 (1) synthétise les deux premières annonces et (2) déploie une christologie du juste souffrant. (1) Au v.33, ceux qui livrent Jésus sont les grands prêtres et les scribes (παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματέουσιν), déjà mentionnés en 8,32 (τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων) ainsi que l'ensemble du monde (τοῖς ἔθνεσιν), déjà évoqué en 9,31 (εἰς χεῖρας ἀνθρώπων)³. Ce verset ne condamne pas Israël, mais confirme un pessimisme anthropologique déjà relevé lors de la deuxième annonce : le monde s'oppose irrémédiablement au Jésus marcen. (2) Outre cette synthèse, le v.34 dépeint la mort de Jésus à travers le *topos* du juste souffrant. La répétition du verbe παραδίδωμι (v.33) combinée avec μαστιγώσουσιν (v.34) convoque ce motif *via* És 50,6LXX⁴ et désigne ainsi la mort du Jésus comme lieu de signification théologique (christologique).

5.1.3.3 Rédaction marcienne

Le v.32 est rédactionnel. L'impersonnel pluriel suivi d'un singulier⁵ ; la double construction ἦσαν... ἦν suivi d'un participe⁶ ; les motifs du chemin (ἐν τῇ ὁδῷ) et de la montée vers Jérusalem (ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα)⁷ ; la combinaison de deux verbes exprimant la suivance (προάγω⁸ et ἀκολουθέω⁹) ; φοβέομαι ; θαμβέομαι

¹ Lors de la première annonce, la réprimande adressée à Pierre, représentant des disciples, suit l'annonce de la Passion (8,33). Dans la deuxième annonce, l'incompréhension des disciples clôt l'annonce de Jésus (9,32).

² Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 117 « Der Erzähler hat den dramatischen Aspekt der Szene verstärkt. Die Erzählung erreicht hier einen Höhepunkt : ein irreversibles Geschehen ist im Gange ».

³ Cf. Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », p. 118.

⁴ És 50,6LXX associe le verbe παραδίδωμι avec μαστίγας. Cette allusion semble délibérée dans la mesure où en 15,15, l'évangile utilise un autre vocable pour désigner les tortures dont est victime Jésus (φραγελλοῦν) (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 188).

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-84 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 45-46 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 90-92.

⁷ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 120 ; ἀναβαίνω comme marcanisme cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.342 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 437.

⁸ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 (cf. 6,45 ; 11,9 ; 14,28 ; 16,7).

⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 50-52.

(1,27) ; πάλιν¹ ; παραλαμβάνω (cf. 5,40, 7,4 ; 9,2 ; 14,33) et ἄρχομαι suivi de deux infinitifs² sont marciens. Le v.33 semble traditionnel³, excepté le ὅτι récitatif de l'introduction⁴. Le v.34 est rédactionnel. Certes, la succession des événements évoqués ne correspond pas exactement à la présentation marcienne⁵, mais l'abondance des καί de parataxe⁶, la mention d'un vocabulaire se trouvant dans la Passion – ἐμπαίζω (cf. 15,20.31) ; ἐμπτύω (cf. 14,65 ; 15,19) – ; du verbe ἀποκτείνω (cf. 1,42, 3,5 ; 8,25 ; 9,12) et de καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται (cf. 9,31) semblent valider l'hypothèse d'une rédaction marcienne.

5.1.3.3.1. Bilan de la rédaction

L'évangéliste encadre la troisième annonce la Passion et de la Résurrection, traditionnelle, par le thème de l'incompréhension des disciples (v.32) et une christologie du juste souffrant (v.34). Il poursuit le procédé d'affiliation entre les disciples-l'incompréhension-le kérygme en le radicalisant. La rédaction pose comme postulat l'inintelligence des disciples et déploie l'imagerie du juste souffrant comprise dans le kérygme. La dialectique genre humain *versus* kérygme s'impose comme le critère théologique de l'évangile.

5.2. Les trois leçons sur la suivance

5.2.1. Les implications de la suivance (Mc 8,34-9,1)

5.2.1.1 Liminaire

Cette leçon⁷, réunissant un ensemble de *logia* traditionnels indépendants à l'origine⁸, pose d'abord la thèse principale (v.34), à savoir les exigences et les implications de la suivance, pour ensuite la commenter aux v.35-38. Enfin, 9,1 remplit une

¹ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 81 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

³ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 120-121.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-73.

⁵ Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 626.

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Suite à l'annonce de la Passion et de la Résurrection et au *topos* de l'incompréhension des disciples, le texte propose une leçon principale (8,34-9,1) et deux concrétisations ou actualisations (9,2-13 et 9,14-29), comme les nomme Bonneau (Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 173).

⁸ La dispersion de ces *logia* dans les autres évangiles (Mt 10,38 // Lc 14,27 concernant le *logion* de Mc 8,34 ; Mt 10,39 // Lc 7,33 // Jn 12,25 concernant le *logion* de Mc 8,35 ; Mt 10,33 // Lc 12,9 concernant le *logion* de 8,38) et l'hétérogénéité de leur formulation tend à le prouver. Reliés par des γάρ explicatifs en 8,34-9,1, ils forment néanmoins une cohérence littéraire.

double fonction. D'une part il explicite le v.38 et d'autre part il facilite la transition à la péricope suivante : la Transfiguration.

5.2.1.2 Exégèse

5.2.1.2.1. Suivre ou ne pas suivre le Jésus marcieen (v.34-38)

I) Les disciples, destinataires du kérygme (8,27-33), se mélangent à la foule (προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ v.34a) pour cette leçon. L'universalité de la proclamation de Jésus est ainsi affirmée – le verbe προσκαλέομαι inaugure l'élection des Douze (cf. 3,13 ; 6,7)¹. La distinction entre la foule et les disciples n'est ainsi pas d'ordre théologique, mais littéraire. En d'autres termes, les disciples représentent, de manière paradigmatique, la condition du croyant dans l'évangile, mais ils n'en ont pas l'exclusivité.

II) L'axe thématique du v.34b est la suivance du Jésus marcieen : le verbe προσκαλέομαι dans l'introduction (v.34a), l'encadrement du *logion* (v.34b) par le verbe ἀκολουθέω et le motif ὀπίσω μου l'indiquent explicitement. Cette sentence pose deux exigences se complétant et s'éclairant mutuellement² et constitue une proposition homogène. (1) Le reniement de sa propre personne (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν³) exprime la capacité à ne pas placer sa confiance en soi-même, à ne pas se considérer comme la source de son identité propre. Cette focalisation anthropologique, invitant à la défiance envers soi-même, caractérise ainsi l'exigence de la suivance. (2) L'expression *porter sa croix* (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ) n'est pas aisée à interpréter. Postulant que le v.34b est thématiquement homogène, il s'ensuit qu'elle ne contredit pas la première exigence, mais la définit, la prolonge. Ce cadre herméneutique ne permet donc pas de

¹ Ce verbe s'applique aux disciples en 3,13.23 ; 6,7 ; 8,1 ; 10,42 ; 12,43 et à la foule en 7,14 ; 8,34. Une autre occurrence, peu représentative de son utilisation dans l'évangile, se trouve en 15,44.

² Nous penchons en faveur d'un καί de coordination, car les autres *logia* (v.35-38), s'attellant à expliciter le v.34b (chaque *logion* est introduit par un γάρ explicatif selon un usage bien établi par l'évangéliste [cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 182-183]), ne différencient pas la sentence du reniement *de sa propre personne* de celle qui engage à *porter sa croix*. En d'autres termes, les v.35-38 présupposent l'unité thématique du v.34b. En outre, l'encadrement du v.34b par ἀκολουθέω, confère une cohérence thématique au *logion*.

³ Ce verbe désigne habituellement l'apostasie (cf. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium II*, p. 59). Si l'on considère uniquement le réseau de signification de l'évangile, nous constatons que les verbes ἀπαρνέομαι, dont les occurrences sont 14,30.31.72, et ἀρνέομαι, dont les occurrences sont 14,68.70, se réfèrent toujours au reniement de Pierre (cf. notre exégèse de Mc 14,54.66-72). Le reniement de Pierre traduit, du point de vue christologique, le refus de confesser le crucifié comme Fils de Dieu et, du point de vue anthropologique, la volonté de placer sa confiance uniquement dans sa propre vie (cf. Cédric Fischer, « Pierre est mort, vive Pierre ! », p. 108-109). Le contexte du v.34 invite à ne retenir que le versant anthropologique. La problématique de la christologie est introduite à partir du v.38.

la lire comme une incitation au sacrifice ou au martyre¹. Selon Cuvillier, la présence du pronom possessif suivant le substantif (τὸν σταυρὸν αὐτοῦ) crée un phénomène de distanciation par rapport au destin de Jésus². Il n'est donc pas question de la croix de Jésus, mais de *sa* croix. Par conséquent, considérant que cette métaphore poursuit la problématique du reniement de son identité propre, l'expression *porter sa croix* évoque l'idée de mourir à soi-même, c'est-à-dire l'abandon de la prétention à fonder son identité en soi-même. Le v.34b, déterminant l'implication anthropologique de la suivance accentue la perte d'indépendance identitaire du croyant. Toutefois, des termes comme ἀπαρνέομαι, préfigurant le reniement de Pierre lors de la Passion, et σταυρός, préfigurant le destin mortifère de Jésus, invitent à comprendre cette réflexion anthropologique au « prisme de la croix du Christ »³. Certes, il ne s'agit pas de contraindre les disciples à l'*imitatio Christi*, mais l'emprunt d'un vocabulaire esquissant un contexte d'*oppression* semble révélateur des risques encourus par la condition du croyant. Le déploiement argumentatif des v.35-38 confirme cette hypothèse car il trahit nettement une inquiétude : l'apostasie du croyant devant les difficultés mondaines.

III) Les *logia* des v.35-38 explicitent l'affirmation du v.34b. Le chiasme du v.35 est formé d'un double paradoxe, de deux relatives conditionnelles et d'une incise⁴. La question de la signification de ψυχῇ⁵ se résout en envisageant (1) le contexte

¹ Les exégètes privilégiant cette interprétation accentuent unilatéralement la fonction du supplice de la croix dans la politique de répression romaine (cf. par exemple J. Gwyn Griffiths, « The Disciples' Cross »). Nous ne retenons pas cette lecture. (1) Le contexte argumentatif du v.34b (l'anthropologie) n'incite pas à y percevoir l'horizon d'une mort violente. (2) Les deux autres discours sur la suivance (9,33-37 et 10,35-45), répondant sur le mode du parallélisme à 8,34-9,1, traitent prioritairement des implications anthropologiques de la suivance, même si la perspective du martyre est prise en considération (cf. 10,39). (3) Littérairement, 8,34-9,1 annonce 14,54.66-72, c'est-à-dire le reniement de Pierre. Or, le problème ne réside pas dans le fait que Pierre ne suit pas le destin de Jésus, mais dans son ignorance christologique. (4) La réception lucanienne, en ajoutant καθ' ἡμέραν (Lc 9,23), comprend effectivement cette expression dans un sens existentiel, étant donné qu'il est impossible de mourir quotidiennement. Cependant, il est évident que le substantif σταυρός renvoie à une imagerie de supplice et que son usage convoque un réseau de signification mortifère.

² Cuvillier radicalise une remarque de Reploh (Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 17) : « Freilich bleibt zu beachten, dass nicht von der Aufnahme des Kreuzes Jesu, sondern des Kreuzes jedes einzelnen (αὐτοῦ) die Rede ist. Hier deutet sich schon anfänglich eine Verschiebung der Bedeutung an, die in der Parallelstelle Lk 9,26 zum Höhepunkt gekommen ist (καθ' ἡμέραν) » (Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 127). Cf. aussi Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 339-340.

³ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 172.

⁴ Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 327. Des formulations similaires se trouvent dans des matériaux rabbiniques et gréco-romains (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 512 note 14 ; Walter Rebell, « "Sein Leben verlieren" (Mark 8.35 parr.) als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens », p. 204).

⁵ L'évangile, ne présupposant jamais une dichotomie entre le monde spirituel et le monde corporel, exclut une référence à l'anthropologie grecque.

argumentatif, (2) la composition du triptyque et (3) la perspective sotériologique de la sentence. (1) Selon le γάρ explicatif et certaines similitudes compositionnelles¹, le v.35 poursuit la réflexion sur l'exigence anthropologique de la suivance (v.34b). La thématique du danger inhérent à la suivance, latente au v.34b, conditionne assurément le v.35. (2) Comme le note Focant : « il est remarquable que des énoncés paradoxaux du même type apparaissent dans les enseignements qui suivent la deuxième et la troisième annonce de la Passion »², à savoir 9,35 et 10,43-44. L'usage du vocable ψυχή incarne parfaitement ce paradoxe sémantique³, constitutif du *logion*. Ajoutons, cependant, que ces paradoxes logiques se résolvent sur plan théologique. (3) Or, la christologie de l'incise (ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου), façonnant le v.35b, confère une dimension sotériologique au second verbe σῶζω et par conséquent à l'ensemble du verset. Cette contradiction linguistique dévoile une tension entre anthropologie et théologie. En conclusion, le v.35 stigmatise celui qui, voulant préserver sa *vie physique*, se coupe du *salut* et vante celui qui, perdant sa *vie physique* à cause de Jésus ou de l'évangile, gagne le *salut*. Le v.35 reformule l'idée cardinale du v.34b mais dans un contexte définit par l'oppression. Le Jésus marcieen, c'est-à-dire l'Évangile, constitue l'unique source de salut pour l'être humain. L'incise ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου nécessite quatre commentaires. (1) Εὐαγγέλιον définit l'ensemble de l'écrit (1,1), c'est-à-dire, théologiquement, la révélation paradoxale du Jésus marcieen qui se fait connaître par la lecture et la relecture de l'écrit. (2) Pragmatiquement, l'évangile caractérise la manière dont le Jésus post-pascal est dorénavant présent auprès des communautés chrétiennes⁴. Cela permet ainsi de perpétuer la pertinence de la réflexion christologique. (3) Le fondement identitaire du croyant est donc christologique. (4) La préposition ἐνεκεν implique un contexte d'oppression, dans la mesure où placer sa vie en Jésus est perçu comme dangereux⁵. Une tournure similaire se trouve en 13,9.

¹ Le lien entre le Jésus marcieen et celui qui se destine à la suivance est signalé au v.34b par les pronoms possessifs (εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι) se retrouve au v.35 (ὅς γάρ ἐάν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν). Notons aussi l'usage du verbe θέλω.

² Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 327.

³ Best, par exemple, propose de comprendre ψυχή dans le sens d'*identité* (« ψυχή indeed might be replaced here by the reflexive personal pronoun, for which it is often used in biblical Greek ») après avoir écarté le sens de *vie physique*, *vie terrestre* en raison du paradoxe que cela crée entre le v.35a et le v.35b (Ernest Best, *Following Jesus*, p. 41-42).

⁴ Willi Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 136 : « This term expresses the manner in which the Lord is present in his community ». Cf. aussi Joachim Gnlika, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 24-25.

⁵ Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 341.

IV) Les v.36-37, composés d'une double question rhétorique, se rattachent au v.35 grâce à la particule explicative γάρ et au mot clef ψυχή. Ces locutions proverbiales reconduisent la pensée du v.35 dans une stratégie de persuasion. Le v.36¹, usant d'une argumentation de type commercial ou quantitatif (τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι... καὶ ζημιωθῆναι), illustre le danger relatif à la prise en considération unilatérale des valeurs du monde. En effet, ce gain (κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον) s'avère être une perte pour la *vie* de l'être (ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ). L'argumentation ne dénigre pas le monde en tant que tel, mais ne lui accorde pas la possibilité de fonder l'existence véritable² ; existence véritable qui ne se trouve d'ailleurs point en l'homme (v.37), car ce dernier ne peut, par lui-même, donner de la valeur³ à sa vie (ψυχή).

Le texte se termine par l'éloge de la suivance en argumentant *ad contrario* (v.38). Cet oracle comprend deux membres parallèles – structurés par une affirmation christologique (με καὶ τοὺς ἑμοὺς λόγους v.38a et ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου v.38b) et par le verbe ἐπαισχύνω – qui « se correspondent sur le mode de la conséquence »⁴. Ils reprennent la problématique des v.34-35. Deux problèmes exégétiques doivent être prioritairement résolus. (1) Le verbe ἐπαισχύνω exprime moins un sentiment qu'une parole ou un acte de reniement public par lequel une personne se distancie d'une autre⁵. (2) À quoi se rapporte τοὺς ἑμοὺς λόγους ? Selon 8,32, le singulier λόγος définit le kérygme. En est-il de même pour le pluriel λόγοι qui se lit encore en 13,31⁶ ? Trois indices le laissent supposer. Premièrement, 8,34-9,1 poursuit la réflexion de 8,27-33. Il existe donc un lien littéraire entre λόγος du v.32 et λόγοι du v.38. Deuxièmement, la christologie du v.38 (με καὶ τοὺς ἑμοὺς λόγους) correspond à celle du v.35 (ἔνεκεν ἑμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου). Supposant une christologie identi-

¹ Cf. Ps 49,7-8.

² Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 25 : « Die gedankliche Voraussetzung des Spruches ist darum nicht, dass der Mensch so viel wert ist wie das ganze Schöpfungswerk, sondern dass er die Gefährdung seines Lebens, das mehr ist als das irdische, bedenken und entsprechend handeln soll ».

³ Ἀντάλλαγμα, appartient au vocabulaire commercial.

⁴ Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 515.

⁵ Le verbe ἐπαισχύνω n'a que trois occurrences dans la LXX (cf. Jb 34,19 ; Ps 118,6 ; És 1,29). Par contre, le verbe simple αἰσχύνω y apparaît 102 fois et traduit, généralement, le jugement de Dieu. Concernant l'emploi de ce verbe dans le NT, nous nous rallions à la position de Légasse : « Ce verbe et son composé, employés dans un contexte "confessionnel", ne sont plus l'expression d'un sentiment, mais il s'agit d'une attitude ou d'un acte : ceux par lesquels le disciple se détache publiquement du Christ quand la persécution ou quelque autre cause mettent à l'épreuve sa fidélité (Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 515 ; cf. aussi Rudolf Bultmann, « αἰσχύνω », p. 188-190 ; Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 25-26).

⁶ L'occurrence de λόγοι en 10,24 se réfère aux paroles qui viennent d'être prononcées. Par contre, en 13,31 l'emploi de λόγοι est aussi indéterminé (contre Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 217-218).

que, λόγοι est synonymique de εὐαγγέλιον. Or, selon 1,1, l'évangile s'apparente au kérygme, c'est-à-dire au λόγος marcier. Troisièmement, selon le méta-discours de 4,1-34, l'ensemble des paroles et des actes de Jésus se résume par l'annonce de la parole¹. En d'autres termes, *les* paroles de Jésus ne sont que la traduction, l'application de *la* parole. En conclusion, τοὺς ἑμοὺς λόγους définit le kérygme et le verbe ἐπαισχύνομαι présume l'apostasie. La suite du v.38a (ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ) conçoit donc une abjuration en raison de l'influence néfaste du monde². Le v.38b y répond par la menace d'une abjuration similaire (ἐπαισχύνομαι) du Fils de l'Homme (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) en gloire, c'est-à-dire du Jésus marcier juge³. L'agencement christologique du v.38 permet de percevoir en filigrane le caractère critériologique de la croix dans l'économie de l'évangile : la suivance implique la confession du kérygme, mais son déni mène au jugement prononcé par la croix condamnant le Jésus marcier.

5.2.1.2.2. Prolongement : Fils de l'Homme et Royaume (9,1)

9,1 fonctionne autant comme appendice à la conclusion du v.38, que comme verset de transition avec l'épisode de la Transfiguration⁴. Nous prenons toutefois le parti d'en souligner le rôle conclusif par deux remarques. (1) Dans la continuité du v.38, 9,1 poursuit le jeu intratextuel avec 13,26 et 14,62 *via* l'interprétation Dn 7,13-14⁵ grâce au substantif δυνάμεις et au verbe ὁράω. (2) Le v.38 et 9,1 mettent en parallèle la venue du Fils de l'Homme (v.38) et l'arrivée du Royaume en puissance (9,1). Cette association se note aussi en 11,9-10⁶. Ce Royaume de Dieu (9,1) est-il identique à celui de 1,15⁷ ? Ce rapprochement semble se confirmer si nous considérons le terme εὐαγγέλιον du v.35, déjà associé au Royaume en 1,14-15. Nous en déduisons que, selon la logique textuelle, la venue du Royaume et celle du Fils de l'Homme en gloire ne sont qu'un seul événement dont la Transfiguration (9,2-8) en est la manifestation proleptique. La dimension eschatologique de la révélation christique est ainsi soulignée.

¹ Cf. notre exégèse de Mc 4,1-34.

² L'expression ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, sans équivalent dans le NT, dénonce l'éloignement de Dieu de cette génération et désigne probablement des païens (cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 218 ; John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 264).

³ L'imagerie du v.38b, inspirée par Dn 7,13-14, est aussi reprise en 13,26 et 14,62 (concernant les similarités exégétiques, cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 164-165). Ce jeu intratextuel désigne la condamnation à mort de Jésus comme l'instant du jugement de l'humanité.

⁴ Si la péricope débute au v.2, le v.1 est intimement lié aux v.2-8 : ὧδε (v.1.5) ; ἴδωσιν (v.1) // εἶδον (v.8) ; τινες τῶν ἐστηκότων (v.1) // τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην (v.2).

⁵ Cf. tableau synoptique de Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 164.

⁶ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 87 note 22.

⁷ Cf. Norman Perrin, « The Composition of Mark 9,1 », p. 70.

5.2.1.2.3. Bilan de l'exégèse

Suivre le Jésus marcien, c'est considérer la christologie comme fondement de son identité, se défier des valeurs du monde et des siennes propres, quitte à en payer le prix par le sacrifice de sa vie. Le martyr peut donc sanctionner une vie de croyant, mais il ne constitue en aucun cas une exigence. Selon 8,38-9,1, l'avènement du Royaume et la venue en gloire du Fils de l'Homme ne sont qu'un seul et même événement dont la Transfiguration en est la manifestation anticipée.

5.2.1.3 Rédaction marcienne

Le verset 34a est rédactionnel. Προσκαλέομαι¹ – surtout sa forme participiale προσκαλεσάμενος (cf. 3,23 ; 7,14 ; 8,1.34 ; 10,42 ; 12,43 ; 15,44)² – et les vocables ὄχλος et μαθηταί dans une introduction narrative³ – ajouté au fait que la mention des disciples est redondante avec le v.33⁴ – sont marciens. Au v.34b – concernant les v.34b-35, cf. // Q 14,27 ; 17,33 et Jn 12,24-25 – la main de l'évangéliste se perçoit dans la reduplication καὶ ἀκολουθεῖτω μοι⁵ et dans l'emploi de θέλω comme auxiliaire avec correspondance au v.35⁶. Au v.35, l'introduction ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ est probablement rédactionnelle, comme en attestent les introductions en 8,38 ; 9,37.41 ; 10,43.44 ; 11,23⁷ et θέλω⁸. Καὶ τοῦ εὐαγγελίου est rédactionnel, en raison de l'absence de parallélisme dans Q 17,33 et Jn 12,25⁹. Des formulations similaires en 10,29 et 13,9-10 valident cette hypothèse. En revanche, la présence de ἕνεκεν ἐμοῦ en Mt 16,25 incite à postuler qu'il s'agit d'un élément traditionnel¹⁰. Les v.36-37 sont traditionnels¹¹, mais c'est probablement l'évangéliste qui les a introduits dans ce

¹ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344.

² Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 228 note 5 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 137.144.

³ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 28-29.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 45-47.

⁵ Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 187-189.

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 97-99 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁷ Cf. Howard C. Kee, *Community*, p. 43.

⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 97-99.

⁹ De plus, les reprises matthéenne et lucanienne de la version marcienne (Mt 16,25 ; Lc 9,24) omettent aussi καὶ τοῦ εὐαγγελίου, comme si les évangélistes avaient établi une comparaison entre Q et Mc pour ne retenir que la première version (cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 40 ; Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 190 ; Walter Rebell, « 'Sein Leben verlieren' [Mark 8.35 parr.] als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens », p. 209-210).

¹⁰ Cf. Karl-Georg Replloh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 128.

¹¹ Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 191-192 ; Dieter Lüthmann, *Das Markusevangelium*, p. 152.

contexte littéraire à partir du mot clef ψυχή¹. Le *logion* apocalyptique du v.38, indépendant à l'origine comme en témoigne le parallèle en Q 12,8-9, est retouché par l'évangéliste : l'introduction ὅς γὰρ ἐάν² ; la gloire du Fils de Dieu (ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ), absente de Mt 10,33 et Lc 12,9, facilite la transition avec 9,1³ et fait allusion à Dn 7,13⁴ ; le verbe ἔρχομαι⁵ ; la notion de la parole (καὶ τοὺς ἑμοὺς λόγους) dans un sens propre à l'évangile⁶ et s'accordant avec le v.35⁷ le prouvent. L'introduction καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς de 9,1a est rédactionnelle⁸. Le v.1b l'est aussi. En effet, si ἐν τῇ δόξῃ du v.38 est rédactionnel, nous pouvons légitimement en déduire que ἐν δυνάμει est marcier car ces deux motifs, provenant de Dn 7,13-14⁹, sont associés en 13,26¹⁰. De ce fait, ὁράω ; le Royaume de Dieu (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)¹¹ et ἐληλυθυῖαν¹² sont marciens. Il est cependant difficile de se prononcer sur le v.1a. Selon Perrin, l'ensemble du v.1 est construit à partir de 13,30¹³. Sa démonstration reste toutefois fragile.

5.2.1.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction démontre un double souci de l'évangéliste. (1) Insérer le thème de la suivance (v.34b) et en démontrer les principes et les exigences dans un contexte post-pascal (καὶ τοῦ εὐαγγελίου v.35 et καὶ τοὺς ἑμοὺς λόγους v.38a) et (2) suggérer, par l'association entre 8,38 et 9,1, que le destin tragique du Jésus marcier constitue l'événement par lequel l'éschatologie s'accomplit et la gloire de Dieu se manifeste. L'évangéliste se soucie donc d'assurer la pertinence de la réflexion sur la suivance

¹ Cette question est extrêmement difficile à résoudre. Si nous décidons d'insister prioritairement sur le mot clef ψυχή comme technique de regroupement et de transmission de traditions orales, ce rassemblement pourrait s'avérer pré-marcien. (cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 31). En revanche, si nous relevons la contradiction des pointes argumentatives des deux *logia*, nous pouvons conclure que seul le contexte marcier leur fournit une cohérence argumentative (cf. Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 86). Nous penchons en faveur de la seconde possibilité.

² Cf. v.35 ci-dessus.

³ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 91-92.165.

⁴ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 91-92.161-167.

⁵ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 165.

⁶ Cf. George D. Kilpatrick, « Mark i 45 and the Meaning of λόγος », p. 151-152.

⁷ Cf. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 22-23.

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 384-386.

⁹ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 164.

¹⁰ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 44.

¹¹ La signification du Royaume dans ce contexte rappelle d'ailleurs le sommaire rédactionnel de Mc 1,15 (cf. Norman Perrin, « The Composition of Mark 9,1 », p. 70).

¹² La multiplication de verbes apparentés appartient aussi au style marcier ἔλθῃ au v.38 et ἐληλυθυῖαν en 9,1 (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82).

¹³ Cf. Norman Perrin, « The Composition of Mark 9,1 ». Dans le même sens, Willi Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 205 note 193.

pour la période ecclésiale et de relier la gloire Fils de l'Homme à l'avènement du Royaume dont la Transfiguration en est la prolepse.

5.2.2. Les disciples : problèmes internes et externes (Mc 9,33-40)

5.2.2.1 Liminaire

I) Le travail de Bonneau dégage une sous-structure entre 9,33 et 10,31 permettant de fédérer ces péripécies, hétérogènes en apparence¹, autour de deux thématiques récurrentes : le renversement des valeurs (cf. 9,33-35.38-41 ; 10,1-12.17-22.28-31) et les enfants (cf. 9,36-37.42-50 ; 10,13-16.23-27)². 9,33-50 est une unité littéraire, mais nous circonscrivons notre analyse à 9,33-40. L'essai d'organisation littéraire de Bonneau appuie partiellement ce choix mais il est surtout dicté par l'angle de lecture de notre travail : les disciples. Or, la réponse à la question de Jean se termine au v.40. Le v.41, débutant avec ὁς γὰρ, signale le commencement d'un nouveau rassemblement de *logia* inaugurant une nouvelle thématique.

II) En écho avec la critique des disciples à l'égard d'un exorciste externe au groupe, relevons que les vv.14-29 débattent de leur impuissance à chasser un esprit d'un enfant.

5.2.2.2 Exégèse

5.2.2.2.1. La crise entre les disciples (v.33-34)

I) Chaque séquence du v.33 fournit une indication spatiale (Καφαρναούμ ; ἐν τῇ οἰκίᾳ ; ἐν τῇ ὁδῷ). Ces marqueurs topographiques³ ont une fonction théologique. Καφαρναούμ renvoie à 1,21 et 2,1, c'est-à-dire à la Galilée, lieu du ministère de Jésus. Ensuite, ἐν τῇ οἰκίᾳ – l'article défini (cf. aussi 10,10) signifie que cette maison est connue des protagonistes – signale la proximité entre Jésus et les disciples⁴. Enfin, ἐν τῇ ὁδῷ (cf. 8,3.27 ; 9,34 ; 10.32.52) introduit la problématique de la suivance, motif encore mentionné au verset suivant. La réunion de ces « trois espaces symboliques

¹ Sur cette question, cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 230-231. Cf. également Ernest Best, *Following Jesus*, p. 75-91 ; Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 57-75 ; Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 155 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 409-410.

² Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 228.

³ La terminologie de marqueur est empruntée à l'étude de John G. Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark*, p. 133-134. Toutefois, comme le précise Brandt, le ἐν τῇ ὁδῷ de 9,33 n'appartient pas à cette catégorie « car l'expression est prise en charge [...] par Jésus et non par le narrateur » (Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et celle de son disciple*, p. 187).

⁴ Il s'agit des disciples, car le pronom personnel du v.32 reprend, sans équivoque possible, τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ du v.31.

majeurs de l'évangile »¹, thématissant respectivement le ministère du Jésus marcen, son rapport aux disciples et la suivance, confère à ce verset introductif un statut de cadre d'interprétation.

II) Le problème dont il est question n'est pas immédiatement porté à connaissance, mais le verbe διαλογίζομαι possède une connotation fortement négative dans l'évangile (cf. 2,6.8 ; 8,16.17 ; 11,31)². Il est d'ailleurs aussi appliqué aux palabres des ennemis de Jésus : les scribes (cf. 2,6.8 ; 11,31). Le commentaire du narrateur au v.34 entérine cette hypothèse. Le silence des disciples οἱ δὲ ἐσιώπων³ est la conséquence (γάρ) d'une polémique relative au statut hiérarchique au sein du groupe⁴. *Stricto sensu*, Jésus n'est pas concerné, mais son intervention dévoile la gravité du problème.

5.2.2.2.2. Jésus renverse les valeurs (v.35)

En adoptant la posture de l'enseignant (καθίζω) et convoquant (φωνέω) solennellement les Douze, Jésus s'immisce avec autorité dans leur lutte intestine. L'introduction du discours (εἴ τις θέλει) est identique à celle de 8,35. De plus, l'opposition binaire πρῶτος⁵-ἔσχατος⁶ perpétue l'antinomie de 8,35-36 – σῶζω-ἀπολύω v.35 et κερδαίνω-ζημιόω v.36. Ainsi, en prolongement de la réflexion sur la condition du disciple de 8,34-9,1, Jésus suggère encore un bouleversement des valeurs mondaines.

«Nimmt man beide Aussagen zusammen, so werden hier Ordnungskategorien (erster/letzter) mit soziologischen Kategorien, die bestimmte Abhängigkeitsverhältnisse bezeichnen (Sklaven/Diener), überblendet. In der Logik der Semantik beider Aussagen füllen sowohl "Sklave" als auch "Diener" die Position des letzten Platzes »⁷.

¹ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 195.

² Ce verbe « s'applique toujours dans cet évangile à des raisonnements ou à des discussions [...] condamnables qu'il s'agisse [...] d'adversaires ou de disciples » (Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 171 note 38).

³ Ce mutisme signale un embarras comme le certifie l'autre occurrence du verbe σιωπάω (3,4) se trouvant dans un contexte identique. Les autres occurrences (cf. 4,39 ; 10,48 ; 14,61) ne marquent pas un certain malaise.

⁴ Dans la tradition hellénistique, l'usage du comparatif (τίς μείζων) peut exprimer un superlatif (Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 194). Le pronom possessif est sous-entendu selon la nouvelle introduction du v.35.

⁵ Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XI,140-141 ; XVIII,121 utilise πρῶτος pour désigner des aristocrates, des politiques et des prêtres, c'est-à-dire des hommes de pouvoir.

⁶ Cela correspond au nouveau système de valeur *en vigueur* dans le Royaume de Dieu, cf. 10,31.

⁷ Martin Ebner, « Kreuzestheologie im Markusevangelium », p. 158.

Cette rhétorique met en crise l'organisation du monde, et propose un nouvel objectif : « être le dernier de tous », c'est-à-dire¹ « être serviteur de tous ». Cette logique, reprise dans le troisième discours sur la suivance (10,35-45²), conduit à promouvoir celui qui est esclave (διδάκονος) de tous (10,44). Ce postulat se fonde (γάρ) sur les implications anthropologiques de la christologie³.

5.2.2.2.3. Le paradigme de l'enfant (v.36-37)

I) Littérairement, le lexème παῖς crée un lien avec le v.35. Thématiquement, l'enfant concrétise ce changement de valeur. Le geste de Jésus (v.36) et le commentaire qui suit (v.37) matérialisent le changement de paradigme évoqué au v.35.

II) En donnant l'accolade (ἐναγκαλίζεσθαι) à un enfant, c'est-à-dire en témoignant du respect pour une catégorie de la population qui en est traditionnellement privée⁴, Jésus exemplifie le v.35. Le v.37 en donne la justification théologique, usant d'un syllogisme. L'accueil (δέχεσθαι)⁵ d'un réprouvé, au nom de Jésus (ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου), équivaut à accueillir Jésus en personne, c'est-à-dire Dieu (τὸν ἀποστείλαντά με). Selon nous, l'intérêt du raisonnement ne réside ni dans la dernière position occupée par Dieu⁶ ni dans une éventuelle identification de l'enfant au Jésus ressuscité⁷, mais dans l'élaboration d'une réflexion strictement christocentrique.

¹ Le v.35 n'évoque aucun contenu clair. Le καὶ du v.35c est probablement un καὶ explicatif, coutumier dans l'évangile. En ce sens, la reprise par le v.35c de πάντων du deuxième stique (v.35b), signifie que le v.35c est un commentaire du v.35b.

² Cette logique est reprise en 10,43-44 et fondée christologiquement en 10,45. Sur les correspondances entre ces deux passages, cf. Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 60-61.

³ Cf. notre exégèse de Mc 10,35-45.

⁴ Cf. Bruce J. Malina et Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science*, p. 238 : « Children always suffered first from famine, war, disease, and dislocation, and in some areas or eras few would have lived to adulthood with both parents alive. [...] Childhood was this a time of terror, and survival to adulthood a cause of celebration [...]. Children had little status within the community or family. A minor child was on a par with a slave, and only after reaching maturity was he/she a free person who could inherit the family estate ». L'enfant symbolise parfaitement l'esclave (cf. Ga 4,1). Le mot ne semble pas trop fort, non seulement en raison de la phrase de Paul, mais aussi si l'on considère que les v.36-37 poursuivent la réflexion du v.35. Or, la logique du v.35, reprise en 10,44, est claire : καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος. Contre Bonneau, qui fait de l'enfant l'étendard de l'irrationnel (Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 278-279). Le v.35 ne permet pas une telle interprétation.

⁵ Selon la signification de ce verbe telle qu'elle apparaît en 6,11.

⁶ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 196, interprète la séquence du v.37 en lien avec le v.35 : « Dieu lui-même vient occuper la dernière place et que c'est à cette place qu'il convient de l'accueillir en accueillant celui qui le représente ». Nous rétorquons que le syllogisme du v.37 n'implique précisément pas une hiérarchisation, mais en dévoile les implications.

⁷ Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 279-280. Les indices textuels permettant une interprétation symbolique sont inexistantes.

(1) L'accueil du plus démunie doit se faire ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου¹. Ce sont donc des raisons christologiques qui motivent ce geste. (2) La périphrase τὸν ἀποστείλαντά με, outre le fait qu'elle déploie une christologie de l'envoyé², détermine Dieu en fonction de l'activité de Jésus. Pour le dire autrement, Dieu est caractérisé uniquement par son rapport au Jésus marcieen – il s'agit d'une réflexion théologique christocentrique. (3) Tant structurellement – l'enchaînement logique enfant-Jésus-Dieu place Jésus comme centre de gravité du raisonnement –, que linguistiquement – ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου/ἐμὲ δέχεται/καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχεται/οὐκ ἐμὲ δέχεται/ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με –, le v.37 pointe vers le Jésus marcieen. C'est la christologie qui façonne la manière de percevoir les êtres humains (l'anthropologie). En soumettant l'ensemble des rapports humains à sa personne, le Jésus marcieen met en échec une appréhension hiérarchisée du monde.

5.2.2.2.4. La crise entre les disciples (v.38)

Suite au problème interne, les v.38-40 se focalisent sur les tensions entre les Douze et l'extérieur. En tant que représentant des Douze (εἰδομεν), Jean conteste la légitimité de l'action (καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν) d'un exorciste³ étranger au groupe (τίνα... en opposition à εἰδομέν) opérant au nom de Jésus (ἐν τῷ ὀνόματί σου). Deux conclusions préliminaires s'imposent. (1) Chassant les démons au nom de Jésus, l'exorciste revendique une appartenance chrétienne. (2) La raison pour laquelle les Douze ont agi à l'encontre de l'exorciste est la suivante : ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν⁴. Par cet argument, ils dévoilent qu'ils se considèrent comme les uniques dépositaires de l'orthodoxie – « Autrement dit, on ne peut pas, selon ce critère, agir au nom de Jésus sans appartenir au cercle officiel des disciples »⁵. L'appartenance au groupe remplace celle à Jésus. En effet, le verbe ἀκολουθέω, dans l'économie de l'évangile, définit la relation du croyant à Jésus. Or, au v.38, il caractérise le lien entre les Douze et l'exorciste.

¹ Cf. Dan O. Via, *The Ethics of Mark's Gospel: in the Middle of Time*, p. 83.87-88. Agir au nom de quelqu'un signifie avec son autorité, en accomplissant sa volonté.

² Cf. William D. Davies et Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew II*, p. 226.

³ Rappelons que les disciples viennent d'échouer dans la pratique d'un exorcisme (9,14-29). Le v.38 ne fait toutefois pas état d'une quelconque jalousie. Le critère motivant la critique est l'appartenance au groupe.

⁴ La question de savoir si le Jésus marcieen est compris dans cet ἡμῖν ne peut être résolue exégétiquement. Elle ne change toutefois rien au problème débattu.

⁵ Élián Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 197.

5.2.2.2.5. Le recadrage christologique (v.39-40)

La réponse de Jésus s'organise en trois temps. Sa position (v.39a) est motivée du point de vue christologique (v.39b, introduit par γάρ) et communautaire (v.40, introduit par γάρ). Cette double reconfiguration résonne comme un commentaire différencié du critère de jugement émis par les Douze (ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν) pour en souligner l'impasse théologique et ecclésiologique. (1) Si Jean (v.38) dessine une fracture entre le groupe des Douze (καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν) et l'exorciste, Jésus la redessine entre lui et les Douze (μὴ κωλύετε αὐτόν). L'attitude du groupe est ainsi mise à l'index. (2) Établissant une opposition absolue entre faire des miracles en mon nom (ποιήσει δύνάμιν¹ ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) et dire du mal à mon sujet (καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογήσαί² με), Jésus reconsidère le v.38. Le critère décisif n'est donc pas le groupe des Douze (ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν), mais le rapport au Jésus marcien³. Théologiquement, l'ecclésiologie dépend de la christologie. (3) Les Douze, intégrés dans le ἡμῶν de Jésus, sont priés de ne pas avoir une vision exclusive de la communauté (contrairement au *nous* du v.38) mais inclusive⁴, car qui ne s'oppose pas au groupe est pour le groupe. Cet ordonnancement – arguments christologique puis ecclésiologique – dénote une cohérence argumentative. C'est parce que la communauté se définit par rapport à la christologie, c'est-à-dire par rapport à un élément externe que l'ecclésiologie peut s'appréhender de manière inclusive.

5.2.2.2.6. Bilan de l'exégèse

Le texte invite à recadrer christologiquement le problème de la hiérarchie au sein du groupe et celui des rapports entre le groupe et des chrétiens extérieurs. Or, si la christologie légitime l'existence de cette communauté, elle n'en est pas pour autant légataire. Personne ne peut prétendre en être le dépositaire, ni les membres de la communauté ni la communauté elle-même. La christologie lui reste *extérieure*. Ainsi, toute volonté de hiérarchisation au sein de la communauté et toute velleité hégémonique de la communauté sont définitivement annihilées et remplacées par l'unique primauté du Jésus marcien.

¹ Le terme δύνάμις, dans l'évangile, recouvre tant des guérisons que des exorcismes (cf. 6,2.5.14 ; 9,39). Concernant son emploi dans le monde hellénistique, cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 356-357 note 13.

² Le verbe κακολογέω (cf. 7,10) possède un sens fort, comme en témoigne son usage dans la LXX (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 576 note 17).

³ Cf. aussi Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 197.

⁴ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 197 : « C'est toute la différence entre la secte et l'Église qui est définie ici : Jésus ne dit pas que tous appartiennent au cercle des disciples. Il souligne simplement que le monde ne peut se scinder entre "élus" et "réprouvés", "gens du dehors" et "gens du dedans" ».

5.2.2.3 Rédaction marcienne

Le v.33 est rédactionnel. Un verbe au pluriel impersonnel suivi d'un verbe singulier décrivant Jésus et ses disciples dans un sommaire (καὶ ἦλθον... γενόμενος ἐπὶ πρῶτα)¹ ; le καί de parataxe² ; la double précision de lieu (εἰς Καφαρναοὺμ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ)³ ; le vocabulaire (ἔρχεσθαι⁴ ; οἰκία⁵ ; ἐπερωτάω⁶ ; ἐν τῇ ὁδῷ⁷) et la prise de parole de Jésus⁸ sont marciens. Le v.34 contient aussi de nombreux indices rédactionnels : σιωπάω⁹ ; le γάρ explicatif¹⁰ ; ἐν τῇ ὁδῷ¹¹. Contrairement à l'argumentation déployée par Best¹², le v.35a est rédactionnel. La seconde introduction (en plus du v.33) du v.35a rappelle 8,34 et 10,42¹³. Les verbes καθίζω (cf. 4,1 ; 12,41 ; 13,3) et φωνέω¹⁴ semblent propres à l'évangéliste¹⁵. Le v.35b est traditionnel¹⁶. L'apposition καὶ πάντων διάκονος, rompant l'équilibre de la formulation, provient peut-être de la rédaction. La contiguïté d'expressions synonymiques¹⁷ et le rapprochement qu'elle provoque avec 10,43-44 vont dans ce sens. Le v.36 est peut-être de l'évangéliste. Ce vocabulaire n'est pas typique – καὶ λαβὼν se trouve toutefois en 6,41 ; 8,6 ; 14,22 et ἐν μέσῳ en 6,47 –, mais trois arguments sèment le doute¹⁸. (1) Le *logion* du v.37 est en Q 10,16 sans le v.36. (2) Le verbe ἐναγκαλίζομαι se trouve en 10,16. Dès lors, le v.36 est peut-être créé à partir de 10,13-16, *via* παιδίον. (3) La scène de l'enfant satisfait à

¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 36.

⁵ Cf. George D. Kilpatrick, « Some Notes on Marcan Usage », p. 169-170.

⁶ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

⁷ Cf. les éléments de rédaction marcienne de notre exégèse Mc 8,27-33 ; Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 187-188 ; John G. Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark*, p. 224-225.

⁸ Cf. Karl Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 90-91.

⁹ Cf. Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 : 33-50) », p. 59 note 12.

¹⁰ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-135.

¹¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 115-119 ; Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 59.

¹² Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 75-77.

¹³ Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 59.

¹⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 138. Mais il n'apparaît jamais dans un contexte similaire.

¹⁵ Cf. aussi Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 567-568.

¹⁶ Contre Fleddermann qui suppose une adaptation rédactionnelle de 10,43-44 (Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse [Mark 9 :33-50] », p. 60-61). Comme le signale Bonneau, la symétrie est mieux respectée en 9,35b (Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 235-236).

¹⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

¹⁸ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 78-79 ; Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 61 ; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium II*, p. 105-106 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 143 ; Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark*, p. 192.

la cohérence soulignée par Bonneau. Si le *logion* du v.37 est clairement traditionnel, selon le parallèle en Q 10,16¹, la main de l'évangéliste se remarque dans l'introduction du v.37 (ὅς ἂν ἐν τῶν τοιοῦτων παιδίων δέξεται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου). La comparaison avec Q 10,16 ; ὅς ἂν au vu des v.37-50² et la précision ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου réunissant le v.37 aux v.38-39.41 tendent à le prouver. Le v.38 est rédactionnel : l'asyndète de début du verset (Ἐφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης)³ ; le ὅτι causal⁴ ; l'usage d'un titre en s'adressant à Jésus διδάσκαλε⁵ ; l'expression ἐκβάλλω δαίμονια⁶ et ἀκολουθῶ⁷ s'avèrent marciens⁸. L'importance des exorcismes dans l'évangile renforce cette hypothèse⁹. Le v.39 est aussi rédactionnel. L'expression δύναμιν ποιεῖν¹⁰ et δύναμαι comme auxiliaire¹¹ sont marciens. Seul le verbe κακολογῶ n'est pas commun. Il apparaît toutefois aussi en 7,10. Le v.40, en revanche, est traditionnel, comme le certifie le parallèle en Q 11,23¹². En ne prenant qu'une partie du *logion* de Q et en l'adaptant à son contexte – ἡμῶν à la place de ἐμοῦ ; ὑπὲρ à la place de μετὰ – l'évangéliste profile sa tradition dans le sens de son propos.

5.2.2.3.1. Bilan de la rédaction

L'évangéliste insère des *logia* traditionnels (v.35b.37.40) dans une composition rédactionnelle qui traite de deux problèmes inhérents à la communauté des disciples : la hiérarchie au sein du groupe (v.33-37) et ses relations avec d'autres mouvements chrétiens (v.38-39). L'évocation de problèmes à l'intérieur de la communauté (v.33-35a) ainsi qu'entre la communauté et l'extérieur est donc le fait de l'évangéliste, qui recourt à des *logia* christologiques pour signifier que si le Jésus marcier fonde la communauté, il n'appartient à aucun membre ni à la communauté en tant qu'entité.

¹ Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions littéraires de l'Évangile de Marc*, p. 237-239 ; Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 62-64, mais aussi Migaku Sato, *Q und Prophetie*, p. 38.

² Sur ces deux questions, cf. Bas van Iersel, *Mark*, p. 309-310.

³ Cf. Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 65 note 41 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 49-50 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 74-79.

⁴ Cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 183.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 121-123.

⁶ Le verbe a 16 occurrences dans l'évangile, dont 11 emplois pour exprimer la libération de démons (cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 181 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 163).

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 50-52.

⁸ Cf. Selon une remarque préalable, le verbe κολύω s'inspire de 10,14.

⁹ Pour plus de précisions, cf. Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 64-65.

¹⁰ Cf. en 6,2.5. L'exorcisme comme puissance de Dieu est typiquement marcier (cf. Vernon K. Robbins, « Dunameis and Semeia in Mark »).

¹¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 95-97.

¹² Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions littéraires de l'Évangile de Marc*, p. 244-247 ; Harry Fleddermann, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », p. 65-66.

5.2.3. La croix comme manifestation de la gloire (Mc 10,35-45)

5.2.3.1 Liminaire

I) Si les deux premières annonces de la Passion et de la Résurrection se terminent par la mention de l'incompréhension des disciples (8,32 et 9,32), la troisième annonce est immédiatement suivie d'une requête de Jacques et Jean qui traduit parfaitement cette faillite des disciples¹, mais rompt avec la structure stéréotypée des deux premiers épisodes². Littérairement, au sommet dramatique atteint par la troisième annonce de la Passion³, correspond le paroxysme de l'inintelligence des Zébédéïdes ne se préoccupant que de leur gloire personnelle. « Die Absicht ist deutlich : das Missverständnis der Jünger vergrößert sich, je näher Jerusalem, der Ort der Offenbarung, heranrückt. Die Nähe Jerusalems bildet den Hintergrund für das vorgetragene Verlangen, in seiner Herrlichkeit zur Rechten und Linken Jesu [...] sitzen zu dürfen »⁴.

II) Si littérairement la question de Jacques et Jean représente l'acmé de l'incompréhension face au destin de Jésus, elle répond théologiquement à 8,32 mais sur un mode inversé. Alors que Pierre, en 8,32, ne semble réagir qu'à la perspective de la Passion, les Zébédéïdes ne tiennent compte que de la Résurrection et du profit à en tirer⁵.

III) Cette péricope se structure en deux parties principales. La première partie (v.35-40) comprend un dialogue entre les fils de Zébédée et Jésus. La seconde partie (v.41-45) expose un discours de Jésus à l'adresse des Douze. Si les deux parties sont « détachables au niveau préévangélique »⁶ mais réunies lors d'une étape prémarcienne, la cohérence de l'ensemble est maintenue par des collusions exégétiques (θέλωμεν

¹ Dennis E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, p. 278 : « St Mark does not report the reaction of the disciples to this prediction (contrast 8^{32f} and 9³²), but there can be little doubt that by placing immediately after it the – originally unconnected – story of the selfish request of James and John (and of the equally selfish reaction of the other ten) he intends to convey that, as usual, the disciples completely missed the point ».

² Cf. Rudolf Schnackenburg, *L'évangile selon Marc II*, p. 115-116.

³ Cf. notre exégèse de Mc 10,32-34.

⁴ Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 101.

⁵ Van Iersel écrit que ce sont deux réactions opposées : « Their starting point seems to be the exact opposite of Peter's in 8.32. Where Peter seemed to have heard only what Jesus said about the execution of the Son of the Man Jesus, James and John give the impression that they have heard only what he has said about his resurrection » (Bas M. F. van Iersel, *Mark*, p. 333).

⁶ Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 632. Cf. aussi Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 302-303 ; Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 23 ; Dennis E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, p. 279.

v.35 ; θέλετε v.36 ; θέλη v.43-44 ainsi que οἶδατε aux v.38.42) et l'horizon de la Passion omniprésente (v.38.45).

5.2.3.2 Exégèse

5.2.3.2.1. Les Zébédéïdes, la Résurrection et le Jésus marcien : un dialogue didactique (v.35-40)

I) Alors que le destin de Jésus est relaté avec de nombreux détails mortifères (v.32-34), Jacques et Jean, comme d'un seul homme, demandent l'assentiment de Jésus sur un sujet qu'ils n'exposent pas¹. Cette articulation s'apparente à 6,22-23 (αἰτησὼν με ὃ ἐὰν θέλῃς καὶ δώσω σοι... ὃ τι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοι). Des vocables identiques le confirment (αἰτέω et θέλω). L'imprudence d'Hérode correspond à l'audace des Zébédéïdes tentant d'obtenir un blanc-seing de Jésus. Anthropologiquement, cette démarche dénote l'égoïsme des protagonistes (ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε)² focalisés sur leurs soucis. Notons que si, *stricto sensu*, l'interpellation de Jésus comme διδάσκαλε ne présage pas une reconnaissance christologique – des inconnus et des adversaires l'apostrophent ainsi³ –, leur démarche requiert cependant une telle reconnaissance, car la question de la répartition des honneurs présuppose la confession préalable en la puissance de Jésus (v.37)⁴.

II) Contrairement à Hérode (6,26), Jésus désire préalablement s'enquérir de quoi il s'agit. Cette circonspection contraste d'une part avec le tempérament hardi d'Hérode, mais développe d'autre part une nouvelle image de Jésus. Le docte supprime le prophète dans la mesure où sa capacité à connaître l'intention de ses interlocuteurs⁵ s'estompe au profit de son aptitude à la maïeutique. Ce stratagème littéraire permet l'élaboration d'un dialogue didactique dévoilant les velléités des Zébédéïdes.

III) Précisant leur demande initiale (construction avec ἵνα comme au v.35) ils réclament l'accès à un rang de dignité⁶. « Mais quelle gloire et dans quelles circonstan-

¹ Θέλωμεν n'a pas forcément une nuance autoritaire d'exigence, mais peut aussi signifier un désir, un souhait (cf. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium II*, p. 155).

² Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 415.

³ Cf. 4,38 ; 9,17.38 ; 10,17.20.35 ; 12,14.19.32 ; 13,1. Cf. aussi Edwin K. Broadhead, *Naming Jesus*, p. 81-91.

⁴ Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 23 : « Der Rest v.35-37 und v.40 erscheint als einheitliche Komposition und braucht als Gemeindebildung nur dann beurteilt zu werden, wenn man die Selbstverständlichkeit, mit der hier Jesu Messianität vorausgesetzt wird, erst in der christlichen Gemeinde für möglich hält, und das ist allerdings meine Meinung ».

⁵ Nous pensons, à titre comparatif, à des épisodes comme 2,6-8 ; 3,2-5.22-23 ; 8,16-17. Cf. aussi 10,51.

⁶ La question de savoir lequel des deux devrait occuper la place de droite et de gauche est hors propos. Toutefois, comme le relève Pesch, la place de droite revient à l'aîné (cf. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium II*, p. 156).

ces ? »¹. En d'autres termes, à quoi se réfère exactement ἐν τῇ δόξῃ σου ? Trois remarques sont nécessaires pour répondre à Légasse. (1) L'association de καθίζω avec δόξα ne renvoie pas à la tradition du banquet messianique², mais évoque plutôt celle du Fils de l'Homme prenant place lors du jugement eschatologique³. L'ensemble des rapports intertextuels avec Dn 7 va dans ce sens⁴. (2) Selon la tradition véhiculée par Q 22,30b (καθίζω), la condition de croyant permet de participer au jugement eschatologique aux côtés de Jésus⁵. Il existe donc bien, dans le christianisme primitif, une conviction selon laquelle le chrétien peut se joindre à Jésus lors du jugement final. (3) L'association entre le jugement final (v.37) et la christologie du Fils de l'Homme (v.45) s'avère être une synthèse opérée par certains courants du christianisme primitif entre le Jésus terrestre et le Jésus post-pascal⁶. En conclusion, la demande des Zébédéïdes se fait l'écho d'une prétention à collaborer au jugement final du Fils de l'Homme⁷. Théologiquement, ils espèrent une manifestation non équivoque de la puissance de Jésus à laquelle ils désirent prendre part.

IV) Jésus répond par une contre-question (v.38b) précédée d'une assertion négative οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε⁸ (v.38a). La disqualification cinglante de leur demande résonne « directly or indirectly with the theme of not knowing and not understanding »⁹. Les occurrences marciennes de οὐκ οἴδατε (4,13 ; 9,6 ; 14,40) le

¹ Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 634.

² Contre Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 246. Le verbe καθίζω n'est jamais usité dans le contexte du repas eschatologique.

³ Cf. dans le même ordre d'idée, André Feuillet, « La coupe et le baptême de la Passion (Mc X,35-40 ; cf. Mt XX,20-23 ; Lc XII,50) », p. 367.

⁴ Cf. les correspondances entre Mc 10,37 et Dn 7,7-14, tant dans le vocabulaire (καθίζω et δόξα en Dn 7,10.14) que dans le déploiement d'une imagerie de puissance. Cette hypothèse est renforcée par 10,45 qui déploie explicitement la thématique du Fils de l'Homme comme en Dn 7,13. Outre ces rapprochements ponctuels, notons que Dn 7,13 inspire la rédaction de 8,38-9,1 ; 13,26 ; 14,62 (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 164-165). Or, dans l'économie de l'évangile, 10,37 est lié à 8,38 et 13,26 par le vocable δόξα.

⁵ Cf. Martin Ebner, « Kreuzestheologie im Markusevangelium », p. 160 note 39.

⁶ Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 252-253 : « Diese Gesamtauffassung erhält nochmals eine nicht unterschätzende Stütze, wenn mit dem "Stärkeren", den Johannes der Täufer ankündigte, der Menschensohn gemeint war. Für diesen Fall wäre nämlich das Gerichtverständnis in seiner personalen Orientierung an der Gestalt des Menschensohnes von Johannes über Jesus bis zur Urgemeinde in Grundzügen konstant : Johannes kündigte die unmittelbare Nähe des Gerichts an, wie es der Stärkere im Namen Gottes ausüben sollte. Jesus bleibt bei dieser Gerichtsauffassung, setzt nur davor zeitlich und sachlich die Rettung der Verlorenen durch die Gottesherrschaft. Die Urgemeinde bleibt bei der Erwartung eben dieses Endgerichts. Nur kommt für sie als Menschensohn-Weltenrichter der Retter Jesus, der Ostern in diese Aufgabe eingesetzt wurde ».

⁷ Rudolf Schnackenburg, *L'évangile selon Marc II*, p. 117 : « Leur désir d'être assis à sa droite et à sa gauche "dans sa gloire" ne peut guère s'expliquer autrement que par une attente messianique purement terrestre ».

⁸ Le moyen αἰτεῖσθε comprend le ὑμῖν du v.36. Il faut donc traduire *ce que vous demandez pour vous* (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 634 note 22).

⁹ Bas van Iersel, *Mark*, p. 333.

signalent. L'interrogation de Jésus du v.38b introduite par l'auxiliaire δύναμαι, qui inclut logiquement mais pas nécessairement une réponse négative, poursuit, du point de vue littéraire, la présentation de Jésus comme docte et offre une redéfinition du v.37. En accord avec le v.36b, Jésus use d'une rhétorique *socratique* pour opérer un recadrage christologique du discours des Zébédéides et leur révéler la source de leur incompréhension. (1) Le premier membre *πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω* emploie la métaphore de la coupe (*ποτήριον*). Un bref parcours à travers l'histoire de la tradition¹ nous apprend que ce terme désigne le destin, le *fatum* d'une personne. Il s'agit d'un concept anthropologique. Dans le réseau de signification de l'évangile, *ποτήριον* caractérise la fin tragique de Jésus lors de la Passion (14,36). Mais qu'en est-il exactement de l'expression *πιεῖν τὸ ποτήριον* ? *Ποτήριον* et *πιεῖν* sont aussi réunis en 14,23 lors du repas pascal. Ce premier membre renvoie donc à la Passion. (2) Le deuxième membre *τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι*, structurellement relié au premier membre par *ἡ*², convoque une autre symbolique, mais prolonge la réflexion entamée par le premier stique grâce à un parallélisme synonymique. Dans la logique de l'évangile, le baptême « est devenu tôt déjà une métaphore désignant le danger de mort et l'expérience de la mort »³. Ce deuxième membre renvoie aussi à la Passion.

Le v.38 se charge donc de produire un recadrage christologique. Le οὐκ οἶδατε invalide le v.37 et initie une double distanciation. (1) Du point de vue argumentatif, le v.38 crée une tension entre les interlocuteurs et la Passion de Jésus. C'est Jésus *seul* (répétition de ὃ ἐγὼ) qui meurt à la croix. Par conséquent, Jacques et Jean ne peuvent se prévaloir de prérogatives christiques. Le v.38 est christocentrique. (2) Si la demande des Zébédéides témoigne de l'espoir d'une intervention future et glorieuse de Jésus, le v.38 désigne la Passion comme horizon unique et indépassable de compréhension du projet christique.

¹ Goppelt insiste trop unilatéralement sur le concept de *colère de Dieu* (Leonhard Goppelt, « ποτήριον », *TWNT* 6, p. 148-160). Des occurrences comme Ps 16,5 ; 23,5 ; 116,13, dans lesquelles la coupe symbolise une vie bienheureuse contredisent nettement une telle conclusion (cf. Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah* I, p. 168-170 ; Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 416 ; Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 101-102 ; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium II*, p. 156-157). La coupe ne traduit pas un concept théologique, mais un concept anthropologique : le destin (cf. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus III*, p. 161-162 : « “Becher” ist eine Metapher, die seit den Propheten meistens Gottes Gericht meint. Sie liegt in ihrer Bedeutung aber nicht fest und kann sich auch allgemein auf das “Geschick” beziehen, das einem Menschen zufällt, oder ganz speziell auf den Tod »).

² Sur καί dans l'évangile, cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 184.

³ Cf. Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens*, p. 211. Dans le même sens, James R. Edwards, *Mark*, p. 323 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 636.

V) Les Zébédéïdes répondent positivement au v.39 (οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ δυνάμεθα) ce qui provoque un malentendu. Toutefois, Jésus ne dément pas leur prétention car ils ont raison sans le savoir¹. Ce *vaticinium ex eventu*² livre une clef de lecture. La condition du disciple ne prédispose pas à la félicité, mais à la souffrance, car la destinée de Jésus constitue le critère de réflexion sur les implications anthropologiques de la suivance – ὃ ἐγὼ πίνω implique πίεσθε et ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι implique βαπτισθήσεσθε. La vie de Jésus est paradigmatique pour la condition du croyant. Dans un dernier mouvement, le v.40 subordonne la christologie à la volonté mystérieuse (οἷς ἡτοίμασται³ sont indéfinis) de Dieu (οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι et le passif divin ἡτοίμασται). Mais, selon l'évangile, l'intention divine se donne à connaître. Le rapprochement intratextuel entre ἐκ δεξιῶν... ἐξ εὐωνύμων et ἐκ δεξιῶν... ἐξ εὐωνύμων en 15,27 livre un indice fondamental⁴. Cet ultime sarcasme crée ainsi un lien structurel entre les deux épisodes et constitue la dernière étape transformant la δόξα en σταυρός. La gloire de Dieu se trouve donc à la croix. L'attente eschatologique se voit aussi reconfigurée. Le lieu de la gloire de Jésus, c'est la croix.

5.2.3.2.2. Des relations entre les disciples (v.41-45)

I) À quoi se rapporte l'indignation (ἀγανακτέω)⁵ des dix compagnons de Jacques et Jean ? Compte tenu du fait que le v.41 crée une transition avec le discours de Jésus concernant le renversement des valeurs et la solidarité au sein du groupe des Douze (v.42-45), et que ces propos s'adressent aux Douze (le αὐτούς v.42, reprend οἱ δέκα et Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου v.41), il est pertinent de postuler qu'ils réagissent à la tentative égoïste des Zébédéïdes de les exclure de certaines prérogatives⁶. Les v.41-45

¹ Cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 215.

² Si le martyre de Jacques est attesté par Ac 12,2, celui de Jean est plus énigmatique, même si selon Jn 21,21-23, la plupart des Douze meurt en martyre. Il serait aussi possible de comprendre le parallélisme entre le destin des Zébédéïdes et celui de Jésus du v.39 de manière moins radicale, non comme une parole sur leur martyre mais sur les difficultés qu'ils rencontreront (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 312 ; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium II*, p. 159-160).

³ Joachim Gnika, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 103 note 18 : « Das ist das geläufige Wort für Gottes zeitlich vorausgreifendes Walten. So hat er schon nach LXX Ex 23,20 Israel das Land bereitet. Vor allem bereitet er nach der apokalyptischen Literatur und im Anschluss daran das Heil der zukünftigen Welt, das vielfältig umschrieben werden kann : äthHen 25,7 ; Mt 25,34.41 ; Lk 2,31 ; Hebr 11,16 ».

⁴ Martin Ebner, « Kreuzestheologie im Markusevangelium », p. 163 note 46 : « Die identische Terminologie ἐκ δεξιῶν... ἐξ εὐωνύμων in 10,40 und 15,27, die wegen der an beiden Stellen verwendeten seltenen Wendung für "links" noch stärker in die Augen fällt, ist ein deutliches Signal für die intendierte Leserlenkung ». Cela semble d'autant plus probable, que le v.40 aurait pu reprendre ἐξ ἀπιστερῶν du v.37.

⁵ Aussi en 10,14 et 14,4.

⁶ Contre Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 311.

développent la seconde thématique contenue dans le v.37 : les prémices de rivalités afin de posséder le pouvoir dans le groupe.

II) Jésus convoque les Douze et leur dispense un discours. Il essaie de créer un accord minimal avec ses destinataires (οἶδατε) – contrairement à la critique du v.38 (οὐκ οἶδατε) –, en empruntant une argumentation *ad contrario*¹. Les deux exemples synonymiques², truismes populaires, ne se conçoivent pas comme une critique du politique, mais comme un appel à la prise de distance par rapport à certaines valeurs mondaines (v.43). En effet, οἱ δοκοῦντες est plus descriptif – « a technical term for designated leaders who are visible and prominent »³ – que péjoratif. (1) Ga 2,2 et 6,9 utilise la même expression pour qualifier les autorités ecclésiales de Jérusalem et le contexte argumentatif ne permet pas de conclure à une critique implicite. (2) Présupposant que les deux exemples se répondent, relevons aussi que οἱ μεγάλοι n'est pas péjoratif⁴. Ainsi, le v.42 n'a pas fonction de polémiquer contre le politique. Il se contente de poser un regard critique sur la volonté de domination (κατεξουσιάζω et κατακυριεύω⁵) à l'œuvre dans le monde⁶ pour en invalider la convenance dans le cadre d'une communauté (v.43-44). Prenant l'exemple de la logique de domination propre au monde, le Jésus marcieen propose, pour sa communauté, un inversement des valeurs. L'introduction du v.43a qui résonne comme un principe constitutionnel (οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν)⁷ et la triple répétition de ἐν ὑμῖν circonscrivent la validité des propos à la communauté⁸. Il ne s'agit donc pas de l'élaboration d'un programme politique, mais d'un code de conduite ecclésial : qui veut être grand (θέλη μέγας v.43a) qu'il soit serviteur (ἐστὶν διάκονος v.43b), qui veut être le premier (θέλη εἶναι πρῶτος v.44a) qu'il soit esclave de tous (ἐστὶν πάντων δοῦλος v.44b). Reprenant 9,35, ces deux sentences parallèles et synonymiques redéfinissent, dans un *crescendo*, le διάκονος en πάντων δοῦλος. En d'autres termes, en établissant une équivalence entre le serviteur et l'esclave, les v.43-44 laissent entendre que, dans le cadre des relations intracommunautaires, la dépendance et la soumission réciproque⁹

¹ Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 638.

² Il s'agit d'un καί de coordination (cf. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, §442.8).

³ James R. Edwards, *The Gospel of Mark*, p. 325.

⁴ Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 639.

⁵ Le verbe κατακυριεύω qui définit κατεξουσιάζω, possède un sens péjoratif en Ac 19,16 et surtout en 1 P 5,3 et dans la LXX (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 638 note 48).

⁶ Si ἔθνη au pluriel désigne habituellement les païens, le contexte du v.42 indique plutôt une visée universaliste.

⁷ Οὐχ οὕτως et ἀλλ' marquent l'opposition.

⁸ Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 312.

⁹ Cf. Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 393.

traduisent l'essence de la condition du disciple¹. Cette reconfiguration des valeurs communautaires se fonde (καὶ γάρ)² sur une réflexion christologique (v.45). Le *logion* du v.45b complète celui du v.45a par un καί de coordination³. Le *logion* du v.45a, construit en opposition (οὐκ... ἀλλά), interprète le ministère du Jésus terrestre (ἦλθεν) dans sa dimension anthropologique (διακονέω). Le comportement de Jésus à l'égard des autres (διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι⁴) devient ainsi le paradigme des relations intracommunautaires. Le v.45b redéfinit cependant ce concept d'*imitatio Christi* grâce au motif de la mort représentative (λύτρον) – selon un rapprochement avec 4 M⁵. Ce sont donc, en dernier lieu, les conséquences sotériologiques universelles (ἀντὶ πολλῶν)⁶ de sa mort (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) qui permettent de concevoir les relations humaines sous un nouvel angle. Ainsi, ce n'est pas tant le précepte d'*imitatio Christi* qui doit inspirer la communauté, mais la considération que la conséquence sotériologique de la christologie provoque l'instauration de nouvelles valeurs dans la vie communautaire.

5.2.3.2.3. Bilan de l'exégèse

Le dialogue entre le Jésus marcieen et les Zébédéïdes joue sur un malentendu. Selon Jacques et Jean prendre part à la manifestation glorieuse de Jésus c'est participer au Jugement final. Selon Jésus, c'est se trouver à sa droite et à sa gauche lors de la Passion. Jésus ne dissipe pas le quiproquo car, ironie de l'histoire, il s'avère que les Zébédéïdes connaîtront effectivement un destin glorieux identique à celui de Jésus : une mort brutale. Ce récit indique ainsi clairement que la manifestation glorieuse du Jésus marcieen se déroule, paradoxalement, à la croix et que la condition de disciple est dangereuse. Élargissant, dans un second temps, la problématique aux relations

¹ Cf. exégèse de Mc 1,29-31 sur la signification théologique du verbe διακονέω dans l'évangile.

² Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 127.

³ Cf. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 442.8. L'emploi du καὶ parataxique appartient au style de l'évangile (cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 57-58). Ces deux sentences se répondent et s'interprètent.

⁴ Le verbe διακονέω avec Jésus comme sujet se trouve également en Lc 22,27 (cf. aussi Lc 12,37).

⁵ L'influence d'És 53, souvent mentionnée (cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St Mark*, p. 444-446 ; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 104 ; Denis E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, p. 281), ne repose toutefois sur aucun indice textuel (cf. les arguments de Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 247-253 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 641-642). Nous y percevons plutôt une influence de 4 M (ψυχή et ἀντίλυτρον en 4M 6,29 ; ἀντίλυτρον en 4 M 17,21). Or, selon 4 M, texte antérieur à la destruction du Temple étant donné que cet épisode est relaté au premier épisode, cette mort en rançon ne caractérise pas le principe de la substitution mais celui de la représentativité, dans la mesure où la mort du martyr permet la libération de la nation.

⁶ Cette expression est plutôt inclusive qu'exclusive. « The contrast is not between the many who are saved and others who are not, but between the many and the one who acts on their behalf » (Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 249). Cette expression ne limite pas non plus les bénéfices du salut à une catégorie de la population.

intracommunautaires, le Jésus marcier réaffirme que son ministère implique un renversement des valeurs au sein de la communauté.

5.2.3.3 Rédaction marcienne

Au v.35, il y a quelques traces de remaniement rédactionnel comme en témoigne la phraséologie (προσπορεύονται suivi de λεγώ¹ et ἵνα² récitatifs) et l'association de θέλω et ποιέω (cf. 9,5 ; 10,51 ; 14,12 ; 15,9.12). D'ailleurs, la reprise au v.36 θέλω et ποιέω correspond à un schéma marcier³. Le v.36b provient certainement de la rédaction⁴. Au v.37, l'emploi de ἵνα⁵ est probablement de l'évangéliste. Au v.38a, la mention explicite de l'incompréhension est marcienne. (1) Οἶδατε lie deux unités disparates (v.38.42)⁶. (2) La reprise de αἰτέισθε répond à αἰτήσωμέν du v.35. (3) Une formulation similaire et rédactionnelle se trouve en 4,13a. L'étroite correspondance entre les v.38b et 39 est peut-être le fait d'une harmonisation⁷, mais l'épisode ne contient pas de traces évidentes de marcianisme. La transformation de καὶ εἰς ἑξ ἄριστερῶν (v.37) en ἡ ἐξ εὐωνύμων (v.40), *via* 15,27 est probablement de l'évangéliste. De plus, l'utilisation de ἡ dans le sens de καί est marcier⁸. Les v.41-42a⁹ sont rédactionnels : ἄρχομαι suivi d'un infinitif¹⁰ ; le chiffre (οἱ δέκα)¹¹ ; l'énumération de deux groupes (Ἰακώβου καὶ Ἰωάν)¹² ; le καὶ de parataxe¹³ ; le participe aoriste προσκαλεσάμενος¹⁴ suivi d'un verbe marquant le commencement d'un discours (προσκαλεσάμενος αὐτούς, cf. 3,23 ; 7,14 ; 8,1.34 ; 12,43)¹⁵ sont des marcianismes. De plus, en accord avec le v.38, l'évangéliste introduit sa tradition avec

¹ Cf. George D. Kilpatrick, « Some Notes on Marcan Usage », p. 175-176.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.126-131.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 97-99.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

⁸ Cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 184.

⁹ (1) Ces versets fonctionnent clairement comme liaison entre deux unités littéraires ayant un genre littéraire distinct, un dialogue (v.35-40) et un discours (v.41-45). (2) La thématique de l'éschatologie se restreint aux v.35-40 ; le v.40 répond à la question du v.35. (3) Les v.35-40 se trouvent dans Mt (Mt 20,20-28) et les v.41-45 dans Lc (Lc 22,24-27). Les deux unités sont donc probablement indépendantes à un stade pré-marcien.

¹⁰ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 130 note 7 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-87 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

¹¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 53-62.

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110 qui toutefois oublie de mentionner ce passage dans sa recension.

¹³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁴ Le verbe προσκαλέομαι est un marcianisme (cf. Frans Neirynck, « Words », p. 341.344).

¹⁵ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 130 note 8.

οἶδατε ὅτι. Concernant les v.42b-45, la critique de la rédaction s'avère très aléatoire. Contentons-nous de quelques observations préliminaires. Sur la base de la comparaison lucanienne et de l'analyse de rédaction de 9,35-37 – comme composition marcienne de *logia* indépendants à partir du *logion* de 9,35b // 10,43b-44 –, il semble correct d'en déduire que les v.42b-44 sont rassemblés et peut-être retouchés par l'évangéliste, à l'instar de l'appendice *ἔσται πάντων δοῦλος*. Présupposant Lc 22,27 comme fond traditionnel commun, l'évangéliste ajoute au v.45a la mention du Fils de l'Homme (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) et le *logion* indépendant du v.45b¹.

5.2.3.3.1. Bilan de la rédaction

Du point de vue macrostructurel, l'évangéliste insiste sur le renversement des valeurs provoqué par l'événement christique. Si l'unité littéraire des v.35-40, à son stade pré-marcien, se propose déjà de critiquer la prétention des Zébédéïdes et de relativiser les attentes eschatologiques, l'ajout des v.41-45 démontre qu'une réflexion sur les conséquences sotériologiques de la christologie légitime ce changement des valeurs. L'évangéliste ne se satisfait pas d'une position éthique qui ne repose pas sur une réflexion christologique cohérente. Du point de vue microstructurel, deux retouches rédactionnelles réorientent la portée de la leçon. L'ajout du v.41 généralise la portée de la leçon à l'ensemble des Douze et la création du lien intratextuel entre 15,27 et le v.40 propose une réinterprétation théologique focalisée sur la croix : la gloire de l'*eschaton* c'est la Passion. L'évangéliste généralise la leçon à l'ensemble du groupe et en dévoile le fondement christologique tout en le problématisant *via* le réseau intratextuel.

5.3. Jésus *up*, Élie & Moïse *down* (Mc 9,2-13)

5.3.1. Liminaire

I) Le v.1 est un verset de transition². D'une part, il conclut la péricope débutant en 8,34 – la venue du Royaume et celle du Fils de l'Homme en gloire n'est qu'un seul événement dont la Transfiguration (9,2-8) en est l'expression proleptique. D'autre part, il prépare 9,2-13³. (1) ὥδε apparaît aux v.1.5. (2) Le verbe ὁράω se note

¹ Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, p. 304-308 ; Denis E. Nineham, *The Gospel According to St Mark*, p. 279 ; Rudolf Schnackenburg, *L'évangile selon Marc II*, p. 116.

² Cf. notre exégèse de Mc 8,34-9,1.

³ La mention d'Élie aux v.4.5.11.13 et la présence des mêmes protagonistes aux v.2-13, à savoir le Jésus marcien et les trois disciples – dès le v.14 l'ensemble des disciples sont à nouveau évoqué –, font des v.2-13 une unité littéraire.

aux v.1.8.9. (3) Τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων (v.1) annonce Pierre, Jacques et Jean (v.2).
(4) La formulation ἐληλυθυῖαν (v.1) annonce ἐλθεῖν (v.11).

II) L'épisode de la Transfiguration (v.2-10) est un récit épiphanique¹ empruntant une typologie mosaïque². Ainsi, si le genre littéraire signale que la relation entre le Jésus marcieen et Dieu constitue l'élément constitutif du texte (axe vertical), le déploiement de motifs mosaïques participe à la volonté de caractériser la fonction du Jésus marcieen dans l'histoire des hommes³ (axe horizontal).

III) Du point de vue de l'histoire de la tradition, ajoutons deux précisions. (1) Le judaïsme intertestamentaire et rabbinique interprètent l'ascension du Sinaï de Moïse comme une intronisation royale⁴. L'évocation du Royaume de Dieu en 9,1 semble, dans cette perspective, significative. En accord avec Marcus, 9,1 implique la compréhension de la Transfiguration comme manifestation du Royaume de Dieu en puissance⁵. (2) Le judaïsme du Second Temple et la tradition rabbinique développent le *topos* de l'assomption, l'enlèvement au ciel de Moïse. Il est parfois décrit se trouvant en compagnie d'Hénoch et Élie⁶.

¹ La question du genre littéraire de ce récit est vivement débattue (cf. Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 238-247 ; Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 337 ; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 30-32 ; John P. Heil, *The Transfiguration of Jesus : Narrative Meaning and Function of Mark 9 :2-8, Matt 17 :1-8 and Luke 9 :28-36* ; Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II*, p. 506-509). Des arguments tant linguistiques que formels nous convainquent qu'il ne s'agit pas d'un récit d'apparition du Ressuscité (cf. Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 244-246), mais d'un récit épiphanique car les motifs suivants le structurent : « die wunderbare optische und akustische Erscheinung, die erschrockene Reaktion des Menschen, das Offenbarungswort, der wunderbare ἀφανισμός » (Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 102-107, ici p. 103).

² Marcus établit les rapprochements suivants : six jours (9,2a // Ex 24,16) ; trois disciples (9,2a // Ex 24,1.9) ; l'ascension de la montagne (9,2b // Ex 24,9.13-13.15-18) ; la Transfiguration (9,2b-3 // Ex 34,29) ; la révélation de Dieu par la nuée (9,7b // Ex 24,15-16.18) ; la voix provenant de la nuée (9,7b // Ex 24,16) (Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 82).

³ « L'étude du genre du récit de la Transfiguration nous a amené à la conclusion que la fonction principale de ce récit est de dire l'identité de Jésus. Elle le dit selon deux axes qui se croisent dans ce récit : l'axe de la filiation et l'axe de la succession » (Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 276).

⁴ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 84-87 (cf. aussi Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II*, p. 507-508). La distinction opérée par Marcus entre l'intronisation de Moïse et sa divinisation n'est pas claire. Dès lors, nous ne retenons pas son troisième point concernant la divinisation de Moïse pendant la période intertestamentaire.

⁵ Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 87.

⁶ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 87-90.

5.3.2. Exégèse

5.3.2.1 Jésus transfiguré, Moïse et Élie (v.2-6)

Les v.2-6 constituent le premier mouvement du texte centré autour de la Transfiguration, de l'apparition et de la compréhension des trois disciples. Les personnages principaux sont donc Dieu, le Jésus marcieen et les trois disciples. (1) Dieu est le personnage principal. Certes, le Jésus marcieen prend (παραλαμβάνω v.2a, cf. 4,36 ; 5,40 ; 7,4 ; 10,32 ; 14,33) Pierre, Jacques et Jean et les emmène (ἀναφέρω v.2b) sur une montagne (v.2ab), mais il devient un personnage passif dès le v.2c. La Transfiguration (le passif divin μετεμορφώθη v.2b)¹ et accesssoirement la blancheur de ses vêtements manifestent son appartenance au monde céleste (v.3) – la blancheur des vêtements possède également une connotation eschatologique (cf. Dn 12,3 ; 2 Ba 51,1-3 ; Mt 13,43) – et la spécification selon laquelle cette blancheur n'est pas d'origine mondaine (ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται v.3c) désignent expressément Dieu comme étant l'acteur de la scène procédant à la révélation de l'identité du Jésus marcieen². L'apparition du v.4 (le passif divin ὤφθη) le confirme. (2) Concernant les trois disciples, le texte ne cesse de souligner leur présence, même si elle s'avère passive. Dans un premier temps, ils sont pris par le Jésus marcieen (παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην v.2a) qui les emmène sur une montagne (καὶ ἀναφέρει αὐτούς v.2b), seuls à l'écart (κατ' ἰδίαν μόνους v.2b, cf. 4,34, 6,31 ; 7,33 ; 9,28 ; 13,3). Dans un second temps, Dieu transfigure le Jésus marcieen devant eux (ἐμπροσθεν αὐτῶν) et leur (αὐτοῖς v.4) fait apparaître Élie et Moïse s'entretenant avec Jésus. Concernant le v.4, ajoutons quelques précisions. Si la mention d'Élie avant celle de Moïse dévoile la dimension eschatologique de l'événement du v.4a³, l'entretien de Jésus avec ces deux illustres personnages (v.4b) pose la ques-

¹ Selon la correspondance, dans l'évangile, entre le couple μετεμορφώθη (v.2b)-λευκός (v.3) et le couple ἡγέρθη (16,6)-λευκός (16,5). Or, ἡγέρθη est assurément un passif divin. Concernant la métamorphose comme révélation opérée par Dieu, cf. Johannes Behm, « μεταμορφώω » ; Dieter Zeller, « La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8) ».

² Concernant la question de la Transfiguration comme manifestation de l'identité de Jésus, cf. Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 248-276. De plus, dans l'Antiquité, le vêtement est signe de l'identité de la personne qui le porte (cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 179).

³ Citer Élie avant Moïse n'est pas coutumier. L'ordre inverse au v.5 et la correction opérée tant par la réception matthéenne (Mt 17,3) que lucanienne (Lc 9,30) le démontrent. « The order Elijah-Moses, however, does not really lessen the Mosaic typology of Mark's transfiguration narrative ; instead it ensures that typology will be interpreted *eschatologically*. In many Jewish traditions Elijah but not Moses was expected to return prior to the end in order to pave the way for the Messiah, and Mark's awareness of this expectation is clear from the immediately following passages 9:9-13 » (Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 83-84). La question de savoir si Moïse représente la Loi et Élie les prophètes n'est dès lors pas appropriée.

tion du statut du Jésus mar cien par rapport à ces deux figures constitutives de la foi juive. Il s'ensuit que si les v.2b.3 clarifient l'identité divine du Jésus mar cien, le v.4 définit la portée eschatologique de cet événement (v.4a) en le problématisant en fonction d'autres figures fondatrices de l'espérance juive (v.4b)¹. Théologiquement, si la Transfiguration dévoile l'identité du Jésus mar cien aux disciples (axe vertical), l'apparition de Jésus avec Élie et Moïse pose la question de sa spécificité en regard d'autres figures juives (axe horizontal). Dans un premier temps (v.5-6), les trois disciples, réagissant par la voix de Pierre (καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι v.5 ; ἦδει τί ἀποκριθῇ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο v.6), interpellent le Jésus mar cien en tant que 'Ραββι², c'est-à-dire par un titre commun qui contraste nettement avec la magnificence de la révélation de l'identité du Jésus mar cien (axe vertical). Puis, en proposant de construire *trois tentes* (τρεῖς σκηνάς)³, Pierre démontre qu'il place sur un même plan Jésus, Élie et Moïse. La redondance du v.5c (σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἡλίᾳ μίαν) tend à corroborer l'hypothèse selon laquelle l'enjeu n'est pas de savoir à quoi renvoient les tentes, mais de saisir que Pierre attribue les mêmes prérogatives aux trois personnages. Pour le dire autrement, Pierre n'octroie pas au Jésus mar cien, pourtant métamorphosé par Dieu, un statut spécifique par rapport à Moïse et Élie. Le v.6 valide cette lecture. Selon le narrateur, l'action accomplie par Pierre (οὐ γὰρ ἦδει τί ἀποκριθῇ v.6a cf. v.14,40) est représentative des disciples (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο v.6b) et manifeste une incompréhension (cf. 4,44 ; 5,15.33 ; 6,51 ; 16,8). En effet, les deux γὰρ du v.6 explicitent l'enchaînement logique : Pierre dresse une tente car (γὰρ) il ne sait pas quoi dire car (γὰρ) ils – donc également Pierre – ne comprennent pas. L'incompréhension est la cause du fait de dresser ces trois tentes.

¹ Cf. aussi l'interprétation de Marcus : « The appearance of "Elijah with Moses", then, indicates that what is pictured in the transfiguration narrative is not a timeless mythic pageant [...] » (Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 84).

² Ce titre se note en 11,21 et 14,45. Judas l'utilise au moment du baiser sanctionnant sa trahison.

³ La signification de cette démarche reste obscure. De nombreuses interprétations sont avancées (cf. William D. Davies et Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew II*, p. 699-700 ; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 34-35 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 528-529). Notons, toutefois, qu'aucun indice textuel ne permet d'affirmer que Pierre désire institutionnaliser ou éterniser ce moment (« There is no need to read into Peter's words a deliberate attempt to "tie down" or "institutionalise" the elusive presence of Elijah and Moses ; at this stage he had no reason to expect them to leave. Nor do the proposed σκηναι correspond to Moses "tent of meeting" [...], which was for meeting with God outside the camp » Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 354). Selon nous, le problème exégétique n'est pas de savoir à quoi renvoient ces trois tentes, mais de réaliser qu'en agissant ainsi, Pierre met Jésus, Élie et Moïse sur un pied d'égalité.

5.3.2.2 Jésus l'unique Fils de Dieu (v.7-10)

I) Au second mouvement (v.7-8), les *topoi* de la nuée (νεφέλη) et de la voix (φωνή) confèrent une atmosphère épiphanique à la scène. Après avoir bénéficié d'une révélation visuelle (v.2c.4a), les disciples (αὐτοῖς, cf. v.7a) sont les destinataires d'une parole de Dieu leur confirmant l'identité du Jésus marcieen (v.7b) : Il est Fils de Dieu. Cette révélation confirme sur le plan de la parole ce que la Transfiguration affirme sur le plan visuel. La spécificité du v.7b ne réside pas dans la divulgation d'un nouvel élément concernant l'identité du Jésus marcieen (axe vertical), mais dans la volonté d'en accentuer verbalement la spécificité historique absolue (axe horizontal). (1) Élie et Moïse ne sont plus mentionnés. De plus, l'introduction du v.7b désigne très précisément (οὗτός ἐστιν) le Jésus marcieen comme Fils de Dieu. Le v.8 signale que seul Jésus est là avec les disciples (οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν) afin de lever toute ambiguïté : Seul Jésus est Fils de Dieu. (2) Si cette déclaration s'inspire de la scène du baptême (1,9-11), elle contient néanmoins deux particularités. Premièrement, elle s'adresse aux trois disciples qui bénéficient ainsi d'une information exclusive sur l'identité de leur maître. Secondement, Dieu le père s'efface au profit du Jésus marcieen le fils : ἐν σοὶ εὐδόκησα (1,11) devient ἀκούετε αὐτοῦ (v.7b)¹. Le Jésus marcieen représente donc entièrement Dieu. Il s'ensuit que le Jésus marcieen, unique révélateur de Dieu (axe vertical), occupe une place cardinale dans l'histoire (axe horizontal).

II) Le troisième mouvement (v.9-10), clôturant cet épisode en signalant la descente de la montagne (καταβαίνόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους v.9), précise le contexte dans lequel cette révélation (axe vertical) doit être comprise : suite à la Résurrection du Fils de l'Homme. L'annulation de la consigne de silence concernant la révélation de l'identité du Jésus marcieen suite à l'événement de la Résurrection est un procédé littéraire liant inextricablement la révélation à la Passion², dans la mesure où, selon 8,31, la Résurrection du Fils de l'Homme implique nécessairement le passage par la croix³. Les trois disciples obéissent (καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν), mais ne comprennent pas. Le verbe διαστέλλομαι (cf. 5,43 ; 8,16) ajouté à leur embarras (συζητοῦντες) le démontre. Même si la Résurrection suppose la mort à la croix, la focalisation sur la Résurrection participe à la réflexion théologique déployée dans l'évangile, à savoir que la Résurrection n'annule pas la croix.

¹ Cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 180.

² Cf. Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 218-219.

³ Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 340. Notons qu'au v.10 la Résurrection du Fils de l'Homme est déterminée par le terme λόγος. Or, dans l'évangile, ce terme caractérise la mort et la Résurrection (cf. nos exégèses de Mc 4,1-34 ; 8,27-33).

« Ce que signifie l'incompréhension des disciples face à l'annonce de la Résurrection, c'est que, si cette annonce est le corollaire indispensable de l'annonce de la mort, ce n'est pas comme un *happy end*, une solution à l'échec de la mort. Cela, les disciples auraient, à la rigueur, pu le comprendre. Or, pour Marc, la Résurrection du Fils de l'homme vient signifier qu'il se révèle pleinement dans la mort »¹.

5.3.2.3 Christologie de la Bible hébraïque (v.11-13)

Après avoir explicité dans quel cadre la révélation de l'identité de Jésus doit être comprise (axe vertical, v.9-10), le quatrième mouvement traite de ses implications dans le cadre du messianisme juif (axe horizontal, v.11-13). La question des trois disciples (ὅτι interrogatif² v.11b), reprenant expressément une interrogation des scribes qui se base sur Mt 3,22-23LXX³, conteste la messianité de Jésus. Selon cette prophétie, Élie doit venir avant le Messie. La réponse de Jésus s'articule en trois temps. (1) Au v.12a, Jésus souscrit d'abord à cette prophétie, mais laisse entendre qu'il y ajoutera sa propre perspective (μέν)⁴. Certes, Élie vient effectivement d'abord (Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον). Mais en ajoutant *rétablissant tout* (ἀποκαθιστάνει πάντα), Jésus rend d'une part explicite l'intertextualité avec Mt et en expose d'autre part la problématique inhérente : la primauté d'Élie marque la venue du Royaume, le commencement d'un processus de « “restauration” générale du monde selon l'ordre primitivement voulu par Dieu »⁵. (2) Le Jésus marcen opère ensuite un recadrage christologique de cette prophétie vétérotestamentaire (v.12b). Usant d'une formulation rappelant 8,31⁶, Jésus pondère le messianisme scripturaire des scribes par une interprétation christologique de la Bible hébraïque postulant la nécessité (ἵνα) du destin tragique du Fils de l'Homme. Ainsi, l'affirmation scripturaire de la venue d'Élie

¹ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 181.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « *Marcian Usage* », p. 63.

³ L'intertextualité avec le texte de MtLXX se fait explicitement grâce au verbe ἀποκαθιστάω (v.12a) // Mt 3,24LXX.

⁴ Selon Marcus, la construction μὲν... καί suggère une opposition (Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 98).

⁵ Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 538. Relevons que dans l'évangile, le verbe ἀποκαθιστάω (3,5 et 8,25), exprimant des guérisons effectuées par le Jésus marcen, possède une connotation eschatologique.

⁶ Δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι (8,31) // καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ (v.12b). Relevons deux changements majeurs : (1) δεῖ (8,31) // πῶς γέγραπται (v.12b) ; (2) ἀποδοκιμασθῆναι (8,31) // ἐξουδενηθῇ (v.12b). Légasse considère que le remplacement de δεῖ par γέγραπται nécessite l'usage du verbe ἐξουδενέω qui renvoie à des passages de la Bible hébraïque (cf. Ps 21,7LXX ; Ps88,39LXX ; Ps 118,22LXX) (Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 538-539). Cependant, aucun de ces textes ne parle d'un Fils de l'Homme. Selon Marcus, la référence à l'Écriture, sans autre précision, n'indique pas un texte précis, mais une conclusion exégétique (Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 96). En ce sens, πῶς γέγραπται témoigne d'une position herméneutique selon laquelle la Bible hébraïque en général indique que la mort de Jésus est conforme à la volonté de Dieu (cf. 1 Co 15,3-5). Cette dernière proposition nous semble pertinente.

s'oppose à une exégèse christologique de la Bible hébraïque (v.12b), car le tragique de la mort du Jésus invalide *de facto* l'hypothèse d'un *rétablissement* préalable. Du point de vue herméneutique, le phénomène de citation vétérotestamentaire pour appréhender la trajectoire du Jésus marcieen (v.12a) se voit pondéré par le processus d'auto-citation du Jésus marcieen (v.12b *via* 8,31) qui découle d'une interprétation christologique de la Bible hébraïque. La parole de Jésus, expression d'une exégèse christologique de l'Écriture, acquiert un statut d'autorité supplantant la Bible hébraïque conformément à ce qu'annonce le v.7b : ἀκούετε αὐτοῦ. (3) Enfin, suite à l'exposition de ces deux contradictions qui traduisent une interrogation quant à la démarche interprétative à adopter (v.12a.b)¹, cette tension se résout au v.13 comme l'indique tant l'introduction (ἀλλὰ λέγω ὑμῖν) que la conclusion (καθὼς γέγραπται)² : la parole du Jésus marcieen, c'est-à-dire l'herméneutique christologique de l'Écriture, conduit à une reconfiguration du messianisme juif. « Since Jesus is a suffering Messiah, his forerunner must be a suffering Elijah »³. Or, selon l'évangile, le précurseur souffrant du Jésus marcieen est Jean Baptiste. Il connaît effectivement le même destin que Jésus⁴. L'usage du verbe θέλω établit clairement un rapprochement intratextuel avec 6,19.22.25. Au début de l'évangile (1,2-3.6), Jean est typologisé selon des attributs habituellement destinés à Élie⁵. En conclusion, Élie est bien venu en premier en la personne de Jean, mais c'est la parole de Jésus marcieen qu'il faut dorénavant écouter pour le comprendre (v.7b).

5.3.2.4 Bilan de l'exégèse

La Transfiguration éclaire une double problématique : l'identité du Jésus marcieen et sa fonction dans l'histoire. Or, selon le récit, Jésus est le révélateur de Dieu – accomplissant l'eschatologie et manifestant la gloire de Dieu, cf. 8,38-9,1 – et se donne à connaître dans la Passion et la Résurrection. Ce statut lui accorde une place cardinale dans l'histoire, supplantant des figures comme Élie et Moïse. Le Jésus marcieen n'est pas une figure supplémentaire dans le judaïsme, mais il est Le révélateur définitif de Dieu dans l'histoire, celui qui amène le Royaume.

¹ Cf. Marcus concernant l'usage des contradictions scripturaires comme technique argumentative dans le Judaïsme ancien (Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 100-107).

² Καθὼς γέγραπται se présente comme la conclusion des deux prémisses scripturaires contradictoires exprimées précédemment (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 107).

³ Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 106.

⁴ Cf. Mc 6,17-29 et les commentaires qui s'y rapportent dans notre exégèse de Mc 6,7-13.30-32.

⁵ Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 72-82.

5.3.3. Rédaction marcienne

D'origine traditionnelle (la typologie mosaïque, le verbe μεταμορφώω)¹, le v.2 contient de nombreuses traces de rédaction : le καί de parataxe² ; παραλαμβάνω (cf. 4,36 ; 5,40 ; 7,4 ; 10,32 ; 14,33) ; la réduplication³ κατ' ἰδίαν (cf. 4,34 ; 6,31.32 ; 7,33 ; 9,28 ; 13,3) μόνους (cf. 4,10). La redondance ἔμπροσθεν αὐτῶν est probablement également rédactionnelle. Le v.3a est traditionnel, à l'exception du καί de coordination⁴. En revanche, en raison de sa redondance, le v.3b est rédactionnel⁵. La construction οἱα... οὕτως (cf. 13,9) et l'expression ἐπὶ τῆς γῆς (cf. 2,10 ; 4,1.26.31 ; 6,47 ; 8,6 ; 9,20 ; 14,35) sont marciennes. Le v.4a est traditionnel, mais le v.4b est rédactionnel selon les indications du καί de parataxe⁶ et la construction verbale ἦσαν συλλαλοῦντες⁷. Le v.5a est rédactionnel. Le καί de parataxe⁸ et la construction ἀποκριθεὶς... λέγει⁹ appartiennent au style de l'évangéliste. Le v.6 est rédactionnel¹⁰. Une tournure identique au v.6a se trouve en 14,40. Les γάρ explicatifs¹¹ ; les verbes ἔχω¹², φοβέομαι (cf. 4,41 ; 5,15.33 ; 6,50 ; 16,8) ainsi que ἐγένετο (cf. v.7) sont des marcanismes. Au v.7, la réduplication καὶ ἐγένετο¹³ et l'impératif ἀκούετε αὐτοῦ¹⁴ (cf. 4,3) sont marciens. Le v.8 est rédactionnel : le καί de parataxe¹⁵ ; les verbes περιβλέπω (cf. 3,5.34 ; 5,32 ; 10,23 ; 11,11) et ὁράω¹⁶ ; la double négative οὐδέτι οὐδένα¹⁷ et la redondance μόνον μεθ' ἑαυτῶν¹⁸ et ἀλλὰ¹⁹ proviennent de la main de l'évangéliste. Le v.9 est également majoritairement rédactionnel : La correspondance

¹ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 55-56.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 56 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 85-87.90-94.

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 90-92.

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 63.

¹⁰ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 56 ; Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, p. 112-113.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-127.

¹² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 99-103.

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

¹⁴ Deux arguments nous en convainquent. (1) La tradition parallèle en 2 P 1,17 ne comprend pas cet impératif. (2) La rédaction s'attelle à rendre la parole de Jésus paradigmatique (cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 56).

¹⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁶ Cf. George D. Kilpatrick, « Verbs of Seeing », p. 179-181.

¹⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 87-89.

¹⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89.

¹⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 107-108.

entre le v.9a et le v.2b¹ ; le καί de parataxe² ; l'usage d'un génitif absolu en introduction (καταβαινόντων)³ ; διαστέλλομαι (cf. 5,43 ; 7,36 ; 8,15)⁴ ; ἵνα⁵ ; ὁράω⁶ ; ἐκ νεκρῶν (cf. 6,14 ; 12,25 ; 14,14) le signalent. La Résurrection du Fils de l'Homme n'est pas propre à l'évangéliste. Il s'agit soit d'une tradition incorporée à cet endroit du texte, soit d'une création de l'évangéliste⁷. Le v.10 est rédactionnel. Le καί de parataxe⁸ ; l'usage de λόγος⁹ ; πρὸς ἑαυτοὺς¹⁰ ; συζητέω¹¹ et la reprise au discours direct du v.10 (τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι)¹² sont marciens. Le v.11a est rédactionnel. Le καί de parataxe¹³ ; ἐπερωτάω¹⁴ ; λέγων récitatif¹⁵ et le ὅτι¹⁶ interrogatif l'indiquent. Le v.11b est traditionnel. Le v.12bc est rédactionnel. Le καί de parataxe¹⁷ ; γέγραπται¹⁸ ; ἵνα¹⁹ ; πολλά²⁰ et la reduplication πάθη καὶ ἐξουδενηθῇ²¹ sont de l'évangéliste. Le v.13 est rédactionnel : ἀλλά²² ; λέγω ὅτι²³ ; les καί de parataxe²⁴ ; θέλω comme auxiliaire²⁵ ; γέγραπται²⁶ appartiennent à la rédaction de l'évangile.

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 131-133.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-67.

⁴ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 62.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

⁶ Cf. George D. Kilpatrick, « Verbs of Seeing », p. 179-181. Cf. aussi Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁷ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 62.

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁹ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 62 ; George D. Kilpatrick, « Mark i 45 and the Meaning of λόγος », p. 151-152.

¹⁰ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 108-110.

¹¹ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344.

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 126-131.

¹³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁴ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

¹⁵ Cf. George D. Kilpatrick, « Recitative λέγων », p. 175-177. Cf. aussi E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-74.100.

¹⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 63-65.

¹⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁸ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 63.

¹⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

²⁰ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 70-72.

²¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

²² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 107-108 ; George D. Kilpatrick, « Particles », p. 183.

²³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-79.

²⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

²⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 97-99.

²⁶ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 63.

5.3.3.1 Bilan de la rédaction

L'évangéliste s'attelle à accentuer le fait que les disciples sont les uniques bénéficiaires de cette révélation (κατ' ἰδίαν μόνους v.2b ; ἔμπροσθεν αὐτῶν v.2c ; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ v.5a) et à signaler qu'ils n'en comprennent pas la signification (v.10). Concernant le Jésus marcier, la rédaction clarifie sa place dans la piété juive. Selon notre terminologie, tant l'axe horizontal que l'axe vertical constituent le centre d'intérêt de l'évangéliste. En mentionnant que Jésus s'entretient avec Élie et Moïse (v.4b), en affirmant l'inadéquation du geste de Pierre – et donc des trois disciples – (v.6) et en désignant le Jésus marcier comme unique représentant de Dieu (v.8), l'évangéliste accorde à la christologie un statut critériologique, reléguant par la même les figures d'Élie et de Moïse au second rang. La rédaction des v.12bc.13 en témoigne : l'herméneutique vétérotestamentaire de l'évangéliste est exclusivement christologique. La rédaction s'emploie aussi à lier inextricablement révélation identitaire de Jésus et Passion (v.9.10) *via* un réseau intratextuel, afin de problématiser la christologie.

5.4. Les disciples dans deux dialogues

Le rapprochement entre 9,14-29 et 10,17-31 ne tient pas seulement au fait que ces deux dialogues concrétisent deux des leçons sur la suivance (respectivement 8,34-9,2 et 9,33-39), mais provient d'une similarité narrative : dans les deux cas, le dialogue entre le Jésus marcier et les disciples représente l'ultime développement d'une discussion entre Jésus et une tierce personne. Ce procédé narratif dévoile une exigence pédagogique : enseigner aux disciples à partir d'un cas concret.

5.4.1. Absence de Jésus et impuissance des disciples (Mc 9,14-29)

5.4.1.1 Liminaire

I) La clarification concernant l'identité et la fonction du Jésus marcier dans l'histoire (v.2-13) conduit à la question du pouvoir des disciples. La liaison entre les deux épisodes s'effectue grâce à ἐλθόντες et εἶδον (v.14) se référant à Jésus, Pierre, Jacques et Jean.

II) Si l'existence de doublets, tant scéniques que linguistiques¹, d'une incohérence narrative¹ et de genres littéraires hétérogènes² présage une histoire de la rédac-

¹ Sur un plan narratif, signalons : l'enfant est mené deux fois vers Jésus (v.17.20) ; un double dialogue entre Jésus et le père (v.16-19.21-24) ; le père formule à deux reprises sa demande

tion relativement complexe, le récit acquiert son unité narrative, structurellement, par l'encadrement des disciples (v.14-18.28-29). Cette technique du *sandwich*³ permet la mise en réseau des trois thématiques : le pouvoir (v.14-18) la foi (v.19-27) et la prière (v.28-29).

III) La singularité de la péricope ne tient cependant pas uniquement à sa variété scénique (controverses, miracles, dialogue, catéchèse), mais à l'intérêt de la foule et des scribes pour les disciples, fait unique dans l'évangile, et à la mention de sept figures littéraires distinctes⁴.

5.4.1.2 Exégèse (v.14-29)

5.4.1.2.1. L'impuissance des disciples (v.14-18)

I) Suite à la Transfiguration, Jésus, Pierre, Jacques et Jean voient (εἶδον) les disciples discuter avec la foule et les scribes. Le verbe συζητέω, repris par Jésus au v.16 (cf. 1,27 ; 8,11 ; 9,10 ; 12,28), augure de l'existence d'une controverse entre la foule – avec les scribes – et les disciples. La présence des scribes, opposants déclarés à Jésus dans l'évangile, tend d'ailleurs à soutenir cette lecture. L'intervention du Jésus marcieu au v.16 transforme toutefois cette opposition en débat triangulaire. (1) La foule, par l'intermédiaire d'un porte-parole (v.17a), lui expose l'objet de la polémique (v.17b.18) : l'incapacité des disciples à chasser l'esprit de l'enfant. Or, en caractérisant le père d'abord par son appartenance à la foule (εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου v.17a), c'est-à-dire en le déterminant par rapport à une entité en controverse avec les disciples (v.14), en précisant que le Jésus marcieu répond à la foule (ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς v.19a), et en reliant explicitement la demande de la foule au problème qui l'oppose aux disciples (τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς v.16), il apparaît clairement que le sujet n'est pas la possession de l'enfant, mais plus spécifiquement l'incapacité des disciples (καὶ οὐκ ἴσχυσαν v.18c). Si le père demande à Jésus de guérir⁵ son fils, c'est parce que les

d'intervention (v.17-18.21-22) et la double mention de la venue de la foule (v.15.25). Sur un plan linguistique, signalons de nombreuses répétitions : ἐπερωτάω (v.16.21.28) ; δύνομαι (v.22.23.28.29) ; ὁράω (v.14.15.20.25) ; εὐθύς (v.15.20.24) ; ὄχλος (v.14.15.17.25) ; ἄλλαλον (v.17.25) ; πνεῦμα (v.17.20.25) ; ἄπιστος, ἀπιστία (v.19.23.24) ; φέρω (v.17.19.20) ; ἀφρίζω (v.18.20) ; συζητέω (v.14.16) ; λέγω (v. 19.21.23.24.25.26) (cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 111).

¹ Le cri du père au v.24 entre en tension avec la mention subite de la foule au v.25.

² Les v.14-19 s'apparentent à un récit de controverse ; les v.20.25.27 rassemblent des motifs chers aux récits d'exorcisme ; les v.23-24 forment un dialogue et les 28-29 une catéchèse (cf. Élian Cuvillier, *L'évangile selon Marc*, p. 185).

³ Cf. James R. Edwards, « Markan Sandwiches », p. 193-216.

⁴ Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 113 : « This is the only story in which all of the seven characters who comprise the potential *dramatis personae* of a gospel miracle story [...] are involved ».

⁵ Dans l'évangile, le verbe ἔρχομαι peut impliquer la guérison comme l'atteste 1,32.

disciples ont d'abord échoué. Jésus y répond *via* un dialogue sur la foi appuyé par un miracle (v.19b-27). (2) Dans un second temps, ce sont les disciples qui interrogent Jésus sur le même sujet : pourquoi n'avons-nous pas pu (ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτόν v.28) ? Jésus y répond en parlant de la prière. En l'absence de Jésus, la question de la limite du pouvoir des disciples se pose.

II) Au v.15, la vue du Jésus marcieu provoque la peur (ἐκθαμβέομαι), mais attire la foule. Cette surprenante réaction s'explique considérant les occurrences de ce verbe (cf. 14,33 et 16,5.6). Expriment soit la peur de Jésus devant sa mort, soit la peur des femmes à la vue du jeune homme au tombeau qui annonce la Résurrection de Jésus, ce verbe désigne deux faces du même événement : la Passion et la Résurrection. Cette lecture se confirme aux v.26-27. Lors de l'exorcisme l'enfant semble être mort (νεκρός v.26) et toutes les personnes présentes le déclarent mort (ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν v.26). Mais Jésus le fait se lever (Ἰησοῦς... ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη v.27). Littérairement, l'association des verbes ἀποθνήσκω (cf. 5,35.39 ; 15,44), ἐγείρω (cf. 5,41 ; 14,28 ; 16,6) et ἀνίστημι (cf. 5,42 ; 8,31 ; 9,31 ; 10,34) renvoie certes à la guérison de la fille de Jaïros (avec κρατέω, cf. 5,41) mais préfigure surtout la mort et la Résurrection du Jésus marcieu. Cette intratextualité permet d'établir le point de fuite à partir duquel le Jésus marcieu doit être interprété : le kérygme¹.

5.4.1.2.2. Le recadrage christologique (v.19-27)

Jésus s'adresse à l'ensemble des protagonistes (αὐτοῖς)², c'est-à-dire à la foule – et les scribes ? – et aux disciples. Puis, par deux lamentations rhétoriques (cf. Dt 32,20), le Jésus marcieu recadre le problème de l'incapacité des disciples à chasser l'esprit de l'enfant en posant le paradigme de la foi (ὦ γενεὰ ἄπιστος v.19). Il s'agit d'un double recadrage de la problématique. (1) En s'adressant, sans distinction, à toutes les personnes présentes, le Jésus marcieu n'accorde pas un statut particulier aux disciples. Ces derniers ne peuvent pas se prévaloir d'un savoir particulier concernant les exorcismes. (2) L'unique problème, c'est la foi, pas la gravité de la possession, d'ailleurs très accentuée par le récit (v.17.b.18.20-22a)³. Le dialogue entre le Jésus marcieu et le père (v.22b-24) le démontre clairement. Le père exprime un doute

¹ Cf. également Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 187-188.

² Αὐτοῖς se réfère directement aux disciples du v.18. L'intervention des disciples du v.28 (ὅτι ἡμεῖς) implique leur présence lors des v.19-27. Cependant, en raison du dialogue qui s'amorce avec le père (v.21), porte-parole de la foule, et du lien linguistique entre la lamentation de Jésus ὦ γενεὰ ἄπιστος (v.19) et la confiance du père βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ (v.24), la foule est comprise dans αὐτοῖς.

³ L'enfant, possédé d'un esprit muet (v.17b), ne s'exprime pas. C'est la raison pour laquelle les manifestations de son mal ont trait à la bouche (cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 347).

(ἀλλ' εἴ τι δύνη v.22b) que Jésus souligne (τὸ εἰ δύνη v.23a) et problématise (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι v.23b). Faisons deux remarques à ce propos. (1) *Stricto sensu* πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι ne désigne aucun objet à la foi. Mais dans l'évangile, seul Dieu possède le pouvoir de tout faire (cf. 10,27 ; 14,36). « Omnipotence (πάντα δυνατὰ) is strictly a divine attribute and faith is simply the means by which the believer gains a share in the impinging rule of God »². (2) Τῷ πιστεύοντι s'applique-t-il au père ou à Jésus ? Désigne-t-il le père, dont la foi est réclamée, ou Jésus, qui opérera le miracle car il possède une telle foi ? La réponse du père semble valider la première possibilité (v.24) et le miracle de Jésus la seconde (v.25-27). L'ambiguïté doit être maintenue, la première lecture n'invalidant pas la seconde : le père doit avoir la foi pour que sa demande se réalise et le Jésus marcieen, possédant la foi, peut opérer le miracle. En conclusion, théologiquement, si seul Dieu infère la réalité, par la foi le croyant peut acquérir ces prérogatives. Reste à déterminer ce que doit être la foi d'un croyant. La confession du père y répond. La foi (πιστεύω) est une double confession : reconnaissance du Jésus marcieen dans sa mort et sa Résurrection et reconnaissance de son incrédulité (μου τῇ ἀπιστίᾳ). La première est christologique, la seconde anthropologique. Si la foi est présentée comme une décision (πιστεύω) elle n'est jamais définitive, mais toujours à reformuler comme l'indique la transition de βοήθησον (v.22) à βοήθει (v.24)³.

Le paradigme de la foi, tel qu'il est posé par Jésus, invite à une double reconfiguration de la question de l'impuissance des disciples : le Jésus marcieen ne traite pas de l'impuissance des disciples, mais de la foi en général. (1) En ne se focalisant plus sur les disciples, Jésus considère que chaque croyant peut accomplir cet exorcisme. (2) L'unique condition est la foi qui se manifeste par la reconnaissance d'un Jésus qui se dévoile à la croix (pôle christologique) et par l'aveu de sa propre incapacité à croire (pôle anthropologique).

5.4.1.2.3. La prière (v.28-29)

Le dernier tableau, qui se déroule dans l'intimité de la maison⁴, poursuit la réflexion. Les disciples posent la question de la raison de leur impuissance (ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό v.28) et Jésus y répond par l'exigence de la prière. Or, les thèmes de la puissance et de la prière sont traités en 14,35-36 au moment où la Passion se noue (14,35). La prière de Jésus implique la reconnaissance de

¹ Ici ce τό sert à introduire la citation Εἰ δύνη prononcée par le père (v.22b), cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Gospel*, p. 116 note 3.

² Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Gospel*, p. 120.

³ D'un aoriste temporel à un présent duratif.

⁴ Cf. excursus dans notre exégèse de Mc 1,29-31.

l'omnipotence de Dieu (πάντα δυνατά σοι 14,36, cf. v.23) et la soumission à sa volonté (ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί συ 14,36). Si théologiquement, la prière exprime la reconnaissance de l'action de Dieu dans le destin du Jésus marcien, anthropologiquement, elle manifeste l'acceptation de ses limites. Elle articule ainsi deux pôles. La reconnaissance d'un Dieu proche qui se soucie de l'homme et la conscience de sa finitude, l'acceptation de la fragilité de son existence. L'acte de la prière dénote également la volonté de se dire en confiance devant Dieu.

5.4.1.2.4. Bilan de l'exégèse

En l'absence du Jésus marcien, une controverse oppose les disciples à la foule et aux scribes : pourquoi les disciples ne parviennent-ils pas à exorciser un enfant ? Comment expliquer cette impuissance ? La réponse de Jésus s'effectue selon trois axes. (1) Par sa réponse, le Jésus marcien démontre que les termes du débat ne sont pas appropriés car les disciples ne possèdent aucun pouvoir particulier qui les distinguerait des croyants. (2) La puissance du croyant provient de sa foi, comprise comme reconnaissance de l'identité paradoxale de Jésus (pôle christologique) et confession de son incapacité à croire (pôle anthropologique) (3) et se manifeste de manière paradigmatique dans la prière, c'est-à-dire dans une volonté de se dire en toute lucidité devant Dieu.

5.4.1.3 Rédaction marcienne

Le v.14 est rédactionnel. Le καί de parataxe¹ ; l'usage d'un verbe à l'impersonnel pluriel suivi du singulier (ἐλθόντες... εἶδον)² ; la mention des disciples, de la foule et des scribes (πρὸς τοὺς μαθητάς... ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦ καὶ γραμματεῖς)³ et les verbes ὁράω⁴ et συνζητέω (cf. 1,27 ; 8,11 ; 9,10.16 ; 12,28) sont des marcanismes. Le v.15a est retravaillé par l'évangéliste au vu de καὶ εὐθύς⁵ et des verbes ὁράω et ἐκθαμβέομαι (cf. 14,33 et 15,5.6). Le v.16 est rédactionnel comme l'attestent les correspondances avec le v.14⁶ et les verbes ἐπεροτάω et συνζητέω. Le v.17a est rédactionnel : le verbe ἀποκρίνομαι⁷ et l'expression εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου⁸ sont

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107-115.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 47-50.

⁴ Cf. George D. Kilpatrick, « Verbs of Seeing », p. 179-180.

⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 91-96.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 115-119.

⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 397 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 133-136.

⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 110-111.

de l'évangéliste. L'abondance des καί de parataxe¹ présage d'un arrangement de l'évangéliste. Les v.17b-19 sont traditionnels. Le v.20 est traditionnel, bien que retouché par l'évangéliste, selon le verbe ὁράω² et l'abondance de verbes au participe et de καί de parataxe³. Au v.21, l'introduction aux deux discours καὶ ἐπηρώτησεν... ὁ δὲ εἶπεν⁴ et la réponse du père (ἐκ παιδιόθεν) semblent marciennes. Les v.22-24 sont traditionnels. Le v.25 comprend de nombreuses traces de rédaction : les verbes ἐπιτιμάω (cf. 1,25 ; 3,12 ; 4,39 ; 8,30.32.33 ; 10,13.48) et ἐπιτάσσω (cf. 1,27 ; 6,27.39) ; τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον⁵ ; ἄλλalos (cf. 7,37) ; κωφός (cf. 7,32.37) ; ἔξελθε ἐξ et εἰσελθὲς εἰς⁶ sont de l'évangéliste. Le v.26ac est rédactionnel : l'usage du double participe καὶ κράξας⁷ καὶ πολλὰ⁸ σπαράξας (cf. 1,26) ; la répétition du v.26c⁹ composée de ὥστε suivi de l'infinitif (λέγειν)¹⁰ et du verbe ἀποθνήσκω (cf. 5,35.39 ; 15,44) sont des marcanismes. Au v.27, la reduplication (ἡγείρεν αὐτόν) καὶ ἀνέστη¹¹ est marcienne. Les v.28-29 sont rédactionnels¹² : εἰσελθόντοςΝ.. εἰς¹³ ; εἰς οἶκον et κατ' ἰδίαν¹⁴ ; ἐπερωτάω¹⁵ ; la question au génitif absolu¹⁶ avec ὅτι interrogatif¹⁷ et ἐκβάλλω¹⁸ ; τὸ γένος (cf. 7,26) ; la double négative ἐν οὐδενὶ... εἰ μὴ¹⁹ δύνamai (cf. 9,28) et ἔξέρχομαι²⁰ sont des marcanismes.

5.4.1.3.1. Bilan de la rédaction

La rédaction s'exerce prioritairement sur l'introduction, la réalisation du miracle et le dialogue final. L'évangéliste signale que la controverse naît en l'absence de Jésus (v.14) et élabore l'amorce du débat triangulaire (v.15a.16-17a). La mention de la

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. George D. Kilpatrick, « Verbs of Seeing », p. 179-180.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁴ Cf. George D. Kilpatrick, « Recitative λέγων », p. 175-177.

⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 173.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.77-82.90-94.

⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 228.

⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 172-173.

⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

¹⁰ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 176.

¹¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

¹² Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 66-72.

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.

¹⁴ Cf. 4,34 ; 7,33 ; 9,2 ; 13,3. Cf. également Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

¹⁵ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343. Cf. également Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 133-136.

¹⁶ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-67.

¹⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 63-65.

¹⁸ Cf. 1,12.34.39.43 ; 3,15.22.23 ; 5,40 ; 6,13 ; 7,26 ; 9,18.28.38.47 ; 11,15 ; 12,8.

¹⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89.

²⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 340.

foule aux v.17a.25 (cf. également v.26c) participe à la volonté de ne pas traiter un cas particulier, mais un problème général. Du point de vue théologique, l'évangéliste s'emploie surtout à *kérygmatiser* la christologie par une intratextualité avec la Passion et à la Résurrection (v.15a.26c.27b.29).

5.4.2. Le prix de la grâce (Mc 10,23-31)

5.4.2.1 Liminaire

I) En qualifiant le dialogue avec l'homme riche par la thématique du Royaume (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται v.23), le Jésus marcieen reprend la thématique du Royaume des v.13-16 (ὅς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν v.16).

II) La structure de la péricope comprend deux dialogues. Le premier met en scène Jésus et l'homme riche (v.17-22) et le second Jésus et les disciples (v.23-27). Ces deux dialogues sont toutefois liés : le second est un commentaire didactique du premier¹. Le texte enchaîne ensuite avec une instruction de Jésus aux disciples *via* Pierre (v.28-30) et une sentence finale (v.31). Nous nous focalisons sur le mouvement concernant directement les disciples. Mais nous tiendrons évidemment compte des v.17-22.

5.4.2.2 Exégèse

5.4.2.2.1. La suivance abroge la Loi (v.17-27)

I) La génuflexion de l'homme riche (v.17), n'introduit pas une demande miraculeuse (cf. 1,40 et 5,22) mais une question d'ordre existentiel : que faire pour avoir la vie éternelle (τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω v.17) ? Sa requête trahit certes une inquiétude, mais elle dévoile surtout que cet homme pieux doute de la fonction sotériologique des commandements². En effet, même s'il les observe (Διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου v.20), il ne se montre pas rasséréné. Le Jésus marcieen ne doute d'ailleurs pas de son respect de la Loi. Au

¹ Outre le fait que le v.23 se réfère explicitement à la scène précédente, ἐμβλέψας (v.21.27) et περιβλεψάμενος (v.23) accentuent cette dépendance.

² La citation des commandements est approximative (cf. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 87 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 612-613). Sa spécificité est de placer le précepte concernant le père et la mère à la fin. Cela dénote indéniablement une dépréciation de la figure parentale spécifiquement dans sa fonction de transmission des valeurs. Deux arguments en attestent. (1) En indiquant qu'il respecte les commandements depuis sa jeunesse (ἐκ νεότητός μου), le v.20 désigne implicitement la responsabilité des parents dans la transmission des commandements et de leur respect (cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 386). (2) Nous considérons que les récits de controverse et 7,1-23 démontrent clairement que pour l'évangile, le Jésus marcieen marque une rupture brutale avec le passé (cf. notre exégèse de Mc 7,1-23). (3) L'évangile semble généralement critique envers la famille (cf. 3,31-35).

contraire, en se mettant à l'aimer (ἠγάπησεν αὐτόν v.21a), il légitime sa démarche de défiance envers les vertus sotériologiques de la Loi. D'ailleurs, les propos de Jésus qui suivent le corroborent : malgré sa soumission à la Loi, il manque (ὑστερέω v.21b) quelque chose à l'homme riche. En d'autres termes, la Loi ne suffit pas pour avoir la vie éternelle, car il faut délaisser ce qui fonde son ancienne identité et suivre Jésus (cf. l'encadrement avec les verbes ὑπάγω et ἀκολουθέω qui définissent la suivance du Jésus marcieen)¹. Le salut réside donc dans la suivance, c'est-à-dire non dans une observance des traditions, mais dans une rupture existentielle que l'homme riche n'entreprend pas (v.22).

II) Le Jésus marcieen prend à témoin (περιβλεψάμενος) les disciples pour commenter l'épisode précédent (οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες commente le v.21). L'enchaînement narratif, scandé par l'incompréhension des disciples, permet une progression de l'argumentation et une clarification de la problématique de la sotériologie. Les propos du Jésus marcieen (v.23) établissent une égalité entre la suivance (ἀκολουθεῖ μοι v.21), comprise selon le dialogue précédent comme exigence pour la vie éternelle (v.17), et entrer dans le Royaume de Dieu (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται v.23). L'incompréhension des disciples du v.24a (θαμβέομαι, cf. 1,27 ; 10,32) incite le Jésus marcieen à prodiguer un éclaircissement (πάλιν ἀποκριθείς v.24a). Toutefois, l'introduction et l'hyperbole n'amènent aucune explication supplémentaire (v.24-25)². Les disciples ne comprennent toujours pas (ἐκπλήσσομαι v.26, cf. 1,22, 6,2 ; 7,37 ; 11,18) et expriment leur désarroi (λέγοντες πρὸς ἑαυτούς v.26). Outre l'incompréhension, l'intérêt de leur manifestation réside dans l'établissement d'une troisième correspondance complétée par Jésus : avoir la vie éternelle (v.17), c'est suivre le Jésus marcieen (v.21), c'est entrer dans le Royaume de Dieu (v.23), c'est être sauvé (σώζω v.26), c'est-à-dire, selon la déclaration finale de Jésus, être sauvé par Dieu (πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ v.27b)³. Ce dialogue didactique arrive à la conclusion suivante : la suivance du Jésus marcieen, c'est la manifestation du don du salut donné par Dieu (cf. également le v.28).

5.4.2.2.2. Pierre, la suivance et le salut (v.28-31)

Dans son intervention Pierre, paradigme des disciples (ἡμεῖς v.28), se réfère à la suivance des disciples (Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι

¹ Cf. notre exégèse de Mc 1,16-20.

² Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται (v.23b) est presque identique à πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν (v.24b). La seconde mention n'évoque plus le problème de la richesse, mais il est inséré dans la métaphore du v.25 (ἢ πλούσιον...).

³ La remarque de Jésus au v.18 (τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός) préfigure la conclusion du v.27 : Dieu seul dispense le salut.

v.28) pour synthétiser et exemplifier les propos de Jésus. Pour paraphraser : qu'en est-il du salut des disciples qui suivent Jésus ? Par une hyperbole (λάβη ἑκατονταπλασίονα) le Jésus marcier confirme que sa suivance (ἐνεκεν ἑμοῦ καὶ ἐνεκεν τοῦ εὐαγγελίου v.29) est sotériologique (καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον v.30). Cependant, la mention des persécutions en guise de récompense (μετὰ διωγμῶν v.30) et la finale sur l'inversion des valeurs (v.31) est une mise en garde : le chemin de la suivance est difficile et nul ne peut prétendre le mériter, car sa logique est d'un autre ordre.

5.4.2.2.3. Bilan de l'exégèse

La Loi est débarrassée de ses prérogatives sotériologiques. Selon le texte, le salut ne peut être obtenu que par la suivance du Jésus marcier. En langage théologique, la sotériologie est uniquement fonction de la christologie. Au couple Loi-salut, l'évangile y substitue Jésus marcier-salut. La suivance/le salut n'est cependant pas un bien que l'on possède, mais une démarche toujours à entreprendre qui comporte un certain nombre de risques dont des persécutions.

5.4.2.3 Rédaction marcienne

Le v.23a est rédactionnel : le καὶ de parataxe¹ ; περιβλέπω (cf. 3,5.34 ; 5,32 ; 9,8 ; 11,11)² et la tournure οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ³ sont des marcianismes. Au v.23b, εἰς... εἰσελεύσονται est certainement dû à une retouche de l'évangéliste⁴. Le v.24 est rédactionnel. Οἱ μαθηταί⁵ ; θαμβέομαι (cf. 1,27 ; 10,32) ; πάλιν⁶ et le participe ἀποκριθεὶς (cf. 10,51 ; 12,35 ; 15,2) sont des marcianismes. Le v.24b est créé par l'évangéliste à partir du *logion* du v.23b⁷. Le v.25 est traditionnel. La main de l'évangéliste se perçoit peut-être dans la composition διὰ... διελεῖν... εἰς... εἰσελεῖν⁸. Le v.26 est rédactionnel. Περισσῶς (cf. 15,14) ; ἐκπλήσομαι (cf. 1,22, 6,2 ; 7,37 ; 11,18) suivi de λέγων⁹ ; πρὸς ἑαυτοῦς et σώζω¹⁰ sont de l'évangéliste. Le v.27

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. également Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 47-48.82-89.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 47-48.82-89.

⁶ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 96-99 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

⁷ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 111

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.77-82.

⁹ Cf. George D. Kilpatrick, « Recitative λέγων », p. 175-177.

¹⁰ Cf. 3,4 ; 5,23.28.34 ; 6,56 ; 8,35 ; 10,52 ; 13,13.20 ; 15,30.31.

est traditionnel. Le v.28 est rédactionnel, comme l'indique ἤρξατο λέγειν¹ et la combinaison entre ἀφίημι et ἀκολουθέω² se référant à Pierre (cf. 1,18). L'introduction du v.29a est rédactionnelle : ἔφη (cf. 9,38 ; 12,24) ; ἀμὴν λέγω ὑμῖν³ ; οὐδεὶς ἐστὶν ὃς (cf. 9,39)⁴ en témoignent. Les 29b-31 sont traditionnels, à l'exception, peut-être de la précision ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου (v.30b)⁵.

5.4.2.3.1. Bilan de la rédaction

L'évangéliste compose le dialogue avec les disciples (v.23a.24a.26.28) – et instaure Pierre comme paradigme des disciples – dans l'optique de christologiser la question de la sotériologie en renforçant la correspondance entre le Royaume (v.24b), le salut (v.26c) et la suivance (v.28). Cette accentuation a comme conséquence de ne plus reconnaître à la Loi une fonction sotériologique.

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-81 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 50-52.

³ Cf. 3,28 ; 8,12 ; 9,1.41 ; 10,15 ; 11,23 ; 12,43 ; 13,30 ; 14,9.18.25.30.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89.

⁵ Concernant εὐαγγέλιον, cf. 1,1.14.15 ; 8,35 ; 13,10 ; 14,9.

6. Les disciples à l'aune de la Passion

Le chapitre 11 marque l'entrée de Jésus à Jérusalem, c'est-à-dire dans le temps de la Passion¹. La section composée des chapitres 11-12 se distingue par ses indications topographiques du Temple (τὸ ἱερόν²) et la présentation du Jésus maricien comme enseignant³. Cette partie conte d'une part l'ambiguïté du succès de Jésus – l'entrée triomphale à Jérusalem et l'autorité avec laquelle il parle et agit au Temple confirment son autorité pourtant toujours incomprise – et d'autre part, le refus des élites juives à percevoir l'œuvre du Fils de Dieu, même si certains épisodes révèlent une certaine lueur d'espoir⁴.

Ces deux chapitres conduisent au dénouement, la Passion. Israël est en proie à commettre sa plus grande erreur : refuser de reconnaître l'identité du Jésus maricien et ainsi s'exposer au jugement divin. C'est la raison pour laquelle la topographie du Temple est fondamentale : « Der Weg Jesu endet im Tempel. Der Jerusalemer Tempel, der von hier ab erwähnt wird, wird bei Markus stets negativ qualifiziert. Der

¹ Concernant la topographie de l'évangile et sa signification, cf. Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 181-190, particulièrement p. 188-189.

² Les occurrences de τὸ ἱερόν sont 11,11.15.16.27 ; 12,35 ; 13,1.3 ; 14,49. La dernière occurrence ne saurait toutefois être assimilée aux autres. « Dans tous les cas le mot sert à situer le lieu où se trouve Jésus dans le cours du récit, sauf 14,49 où, lors de son arrestation, Jésus parle du Temple pour s'étonner qu'on vienne l'arrêter de nuit et pas dans le Temple [...]. On laissera de côté cette dernière occurrence, qui ne désigne pas le lieu effectif où se trouve Jésus au moment où il parle, parce qu'elle n'est pas prise en charge par le narrateur mais constitutive du discours direct mis dans la bouche de Jésus » (Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 188). Relevons, toutefois, que dans sa compréhension de l'organisation du texte, Brandt considère que les chapitres 11-13 forment une unité littéraire, compte tenu du fait que la première occurrence, en 11,11, intègre *de facto* l'ensemble de la péricope qui débute en 11,1 et que la dernière mention, en 13,3, intègre *de facto* tout le chapitre 13 (cf. Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 188-189). Nous ne partageons pas ce point de vue. (1) Par son genre littéraire (discours), le chapitre 13 se distingue explicitement des ch.11-12. (2) 13,1-4 sont des versets de transition. Si 11,11 marque l'entrée dans le Temple (εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν), 13,1 en signale le départ (ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ) et 13,3 la prise de distance définitive (καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ). 13,1-3 est une transition vers les v.5-37 (cf. la structuration de Bas van Iersel, *Marké*, p. 346-348).

³ Cf. 11,17.18 ; 12,14.19.32.35.38. La tentative d'organiser les chapitres 11-12 en fonction des jours échoue (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 658).

⁴ Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 253 : « there are signs of hope : a scribe is not far from the Kingdom ; a widow gives everything she has to God ; and there are hints, in dramatic incident and parable, that Gentiles will come to worship God and will inherit what Israel throws away ».

Tempel ist der Ort, an dem sich das Gericht über das alte Gottesvolk zu erkennen geben wird »¹.

6.1. Mission des disciples et critique du triomphe (Mc 11,1-11)

6.1.1. Liminaire

I) Comme l'a clairement démontré Catchpole, l'entrée de Jésus à Jérusalem concorde, sur de nombreux éléments linguistiques, avec celui de l'aveugle Bartimée (10,46-52)². (1) Τὴν ὁδὸν se trouve en 10,46 et 11,8³. (2) Le titre de David est apposé à Jésus en 10,47-48 et 11,8. (3) Τὸ ἱμάτιον se lit en 10,50 et 11,7-8. (4) La thématique du salut apparaît en 10,52 et 11,9. (5) Celle de la suivance (ἀκολουθέω) en 10,52 et 11,9. « Consequently it appears that the Markan plan to link 11: 1-10 with 10:46-52 in much the same way as 8: 27-30 is linked with 8: 22-26. The 'triumphal' entry, therefore, matches the confession and has to do with the disclosure of Jesus' identity and status »⁴.

II) Il existe, en outre, un autre lien intratextuel : 14,12-16⁵. Dans ces péripécies, la prescience et les paroles du Jésus marciens sont accomplies par les disciples qui s'acquittent idéalement de leur fonction.

III) Selon l'analyse comparative de Catchpole, les *topoi* structurant le récit appartiennent au genre littéraire de la marche triomphale⁶. Cela présuppose la reconnaissance du statut de héros de la personne acclamée – ce genre littéraire n'est

¹ Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 120.

² David R. Catchpole, « The "triumphal" entry », p. 319.

³ Nous ne considérons pas l'expression théologique ἐν τῇ ὁδῷ de 10,52 (cf. Pierre-Yves Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, p. 187-188).

⁴ David R. Catchpole, « The "triumphal" entry », p. 319.

⁵ Comparaison établie par Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 536. (1) ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (11,1) // ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (14,13) ; (2) καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην (11,2) // καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν (14,13) ; (3) καὶ... εὐρήσετε... εἴπατε (11,2-3) // καὶ ἀπαντήσιν... εἴπατε (14,13) ; (4) ὁ κύριος (11,3) // ὁ διδάσκαλος (14,14) ; (5) καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον (11,4) // καὶ ἐξῆλθον... καὶ εὗρον (14,16) ; (6) καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ... (11,6) // καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ... (14,16) (cf. aussi E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 95).

⁶ David R. Catchpole, « The "triumphal" entry », p. 319-322, discute brièvement les textes parallèles dans la tradition juive et souligne les cinq caractéristiques suivantes : « (a) A victory already achieved and a status already recognised for the central person. (b) A formal and ceremonial entry. (c) Greetings and/or acclamations together with invocations of God. (d) Entry to the city climaxed by entry to Temple, if the city in question has one. (e) Cultic activity, either positive (e.g. offering of sacrifice), or negative (e.g. expulsion of objectionable persons and the cleansing away of uncleanness) » p. 321.

jamais perçu comme la célébration préparatoire d'une victoire future – et implique la question de la pureté du Temple (11,11.15-19).

6.1.2. Exégèse

6.1.2.1 Une scène de mission idéale et le Jésus marcier comme messie eschatologique (v.1-7)

I) Jésus et ses disciples¹ s'approchent (ἐγγίζω) de Jérusalem. Selon la logique théologique de la topographie de la narration, ils s'approchent du dénouement : la Passion. D'ailleurs, dans l'évangile, il existe un lien intrinsèque entre Jérusalem et le Temple, comme en témoigne le v.11 (εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν). Le cumul des autres indications topographiques, incohérentes géographiquement², évoque, théologiquement, les nouveaux lieux dans lesquelles l'action se déroule dorénavant. Béthanie annonce l'onction de Jésus (14,3-9), le mont des Oliviers préfigure les derniers entretiens avec les disciples (13,3-37 et 14,26-31) et Bethphagé le Temple³. Cette nouvelle configuration de l'espace marque une nouvelle étape du récit⁴.

II) Conformément aux scènes paradigmatiques de l'établissement des Douze, Jésus envoie (ἀποστέλλω, cf. 3,14 ; 6,7) en émissaire deux disciples (δύο, cf. 6,7). Ces accords littéraires n'invitent pas seulement à prouver la cohérence interne de l'évangile, mais à postuler une grille interprétative : lire 11,1-11 comme la concrétisation de la fonction du disciple. La prescience⁵ – déjà manifestée dans les trois annonces de la Passion – signifie que les disciples n'accomplissent leur mission qu'en respectant scrupuleusement les paroles du Jésus marcier. Il en résulte une double conséquence théologique. Anthropologiquement, la réalisation de la mission du disciple suppose le strict respect de la volonté exprimée par Jésus. Christologiquement, le fondement de la condition du disciple réside dans la personne du Jésus marcier auquel ils rendent d'ailleurs témoignage (ὁ κύριος). En faisant immédiatement succé-

¹ En lien avec 10,46, le pluriel pourrait comprendre, en plus de Jésus et de ses disciples, la foule (ὄχλου ἱκανοῦ). Il semble cependant permis d'en douter (contre Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 430). (1) Habituellement, dans les sommaires, l'emploi de la troisième personne du pluriel sans autre précision se rapporte à Jésus et aux disciples. (2) Le v.1b mentionne les disciples τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, et le v.11, clôturant notre péricope, les Douze δώδεκα.

² La critique textuelle et la réception du texte montrent que ces indications sont rapidement perçues comme problématiques (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 661-662).

³ Nous considérons que Βηθφαγή, la maison des figes, préfigure l'épisode du σικκῆ qui symbolise clairement le Temple (cf. exégèse de Mc 11,12-14.20-26.).

⁴ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 228 : « Auparavant c'était la maison, la barque, la synagogue, les champs, le chemin et les villages de Galilée. Désormais, tout se passe entre Jérusalem, Béthanie et le Temple ». Nous nous inspirons fortement de son exégèse pour ce verset.

⁵ Prescience qui se marque par les phrases suivantes : εὐρήσετε πῶλον δεδεμένον ; ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν ; καὶ ἂν τις ὑμῖν εἴπῃ, τί ποιεῖτε τοῦτο.

der un devoir (v.3-4) par son exacte réalisation (v.5-7a)¹, le récit décrit une scène idéale.

III) Il semble légitime de s'interroger sur l'objet convoité par Jésus : πῶλος. Le texte y invite au moins pour trois raisons². (1) Dans l'évangile, la prescience de Jésus s'exerce sur des événements possédant une signification essentielle, comme l'illustrent les trois annonces de la Passion et de la Résurrection ainsi que la préparation du repas pascal. (2) En précisant, au v.2, que cet ânon n'a jamais été monté (οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν), le texte entend signifier que cette caractéristique fait sens. (3) Jésus, Seigneur des disciples³, déclare en avoir besoin (ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει). L'ânon remplit donc un rôle précis. Une allusion à Za 9,9-10LXX est l'hypothèse la plus solide⁴. Un faisceau de cinq indices exégétiques la soutient. (1) Considérant que le terme πῶλος est rarement usité, un rapprochement avec Za 9,9LXX s'avère pertinent. (2) Dans Za, il s'agit d'un πῶλος νεός. Ce concept se traduit, dans notre péricope, par la glose ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν⁵. (3) Za 9,9LXX se réfère à un roi entrant triomphalement dans Jérusalem sur un ânon. L'entrée à Jérusalem (v.1.11) et les acclamations de la foule (v.8-10) concordent⁶. (4) Selon Za 14,4LXX, l'instauration du règne se remarquera lorsque le Seigneur posera ses pieds sur le Mont des Oliviers⁷. Ce lieu théologique se lit au v.1⁸. (5) Enfin, notons que la Passion de l'évangile fourmille d'allusions à Za 9-14⁹ et que, tant la réception matthéenne que la tradition johannique établissent explicitement le lien

¹ Relevons les correspondances entre le v.4 et le v.2b : ἀπῆλθον répond à ὑπάγετε ; εὐρον πῶλον δεδεμένον à εὐρήσετε πῶλον δεδεμένον. Relevons, aussi au v.6a : οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

² Cf. David R. Catchpole, « The "triumphal" entry », p. 323.

³ Il s'agit clairement du titre christologique κύριος et non du substantif *propriétaire*. Les occurrences de κύριος (cf. 1,3 ; 2,28 ; 11,3 ; 12,36-37) créent un entrelacement entre Jésus et κύριος (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 664-665 ; Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 37-39). Attribué à Jésus, ce titre s'applique aussi à Dieu au v.9. Il dénote donc une christologie haute.

⁴ Contre les propositions de Bas van Iersel, *Mark*, p. 352 ; John D. M. Derrett, « Law in the New Testament : The Palm Sunday Colt », p. 241-258.

⁵ Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 663 : « en précisant que l'animal ne doit pas encore avoir été monté [...] elle [la glose] gauchit le sens de l'adjectif [νεός], pour obéir à la règle selon laquelle un animal ou un objet ne doit pas avoir servi si l'on veut honorer la personne à laquelle il est destiné » (cf. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 116 ; Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 158 note 17 ; Denis E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, p. 291).

⁶ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 158 note 17.

⁷ L'idée de la venue du Messie au Mont des Oliviers est aussi transmise par Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XX,6.

⁸ Cf. Denis E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, p. 291.

⁹ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 153-164 « The eschatological orientation of Zechariah 9-14 in the Old Testament and the later Jewish exegesis also seems to apply to Mark's use of the chapters [...] », p. 164.

avec Za 9,9. Par conséquent, nous considérons que cette allusion vétérotestamentaire sert à désigner Jésus comme le messie eschatologique (cf. v.7b-10).

En conclusion, le premier mouvement de ce récit (v. 1.7a) évoque une double problématique. D'une part, il dépeint une scène idéale de la mission des disciples. C'est par le respect et l'accomplissant de la volonté du Jésus marcieen (ὑπάγετε ; εὐρήσατε ; λύσατε ; φέρετε ; εἴπατε ; καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ, Τί ποιεῖτε τοῦτο εἴπατε, ὁ κύριος) que les disciples remplissent leur fonction (fondement christologique de la mission). D'autre part, le Jésus marcieen est présenté comme le messie eschatologique.

6.1.2.2 Le messie eschatologique (v.8-11)

I) Le Seigneur eschatologique s'apprête à entrer dans Jérusalem. L'accueil est triomphal, mais Jésus en est plus le spectateur que l'acteur. Il paraît étranger à cette subite effervescence. Une foule (πολλοί ; ἄλλοι) enthousiaste le presse¹ et l'accueille en roi en disposant sur son chemin manteaux (τὰ ἱμάτια αὐτῶν²) et feuilles (στιβάδας³) en signe de déférence.

II) Les v.9-10 forment un chiasme⁴ (Ὡσαννά/Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος... Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη/Ὡσαννά)⁵. Dans le contexte littéraire, cette salutation est une confession christologique. La désignation de Jésus en tant que ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου⁶, associé, dans un second temps, à l'avènement du Royaume (ἡ ἐρχομένη βασιλεία), concorde non seulement avec l'image traditionnelle du messie eschatologique, mais aussi avec celle que suggère l'ensemble de l'évangile⁷. Néanmoins, la définition du Royaume en tant que βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ trahit une attente populaire contestée par l'évangile. (1) Le verset conclusif le laisse

¹ Catchpole relève l'apparition des verbes προάγω et ἀκολουθέω chez Flavius Josèphe, *Guerres juives*, I,673 ; Id., *Antiquités juives*, VII,40 (David R. Catchpole, « The "triumphal" entry », p. 325).

² En 4 R 9,13LXX, le fait de jeter son manteau (ἱμάτιον) au sol pour en faire un tapis en l'honneur Jéhu signale sa proclamation en tant que roi. Ici aussi ce *topos* s'associe à une déclaration de Jésus comme roi.

³ Ce *topos* appartient au rituel d'acclamation de l'entrée triomphale de Simon en 1 M 13,51 (cf. David R. Catchpole, « The "triumphal" entry », p. 325).

⁴ Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 433.

⁵ Le v.9b s'inspire du Ps 117,25-26LXX, même si le cri *bosanna* provient du texte hébreu (Ps 118,25). Le v.10b rappelle Jb 16,19 et Ps 148,1. Au sujet de la signification originelle de ces formulations, cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 434 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 668-669 ; Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 259.

⁶ Ici, le κύριος c'est Dieu, comme l'atteste la désignation périphrastique de Dieu au v.10b : Ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις.

⁷ Cf. notre exégèse de Mc 8,34-9,1 (cf. aussi Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 259-260).

entendre implicitement (cf. ci-dessous, pt. III). (2) En 12,35-37 Jésus refuse le titre de Fils de David¹ comme équivalent au titre de Fils de Dieu.

III) « Jesus arrival in the temple seems something of an anticlimax »². Le narrateur mentionne, de manière lapidaire, la réaction de Jésus. Il entre au Temple conformément au déroulement du Triomphe. Mais le texte de préciser qu'il regarde autour de lui (περιβλέπω). Ce verbe se lit aussi en 3,5.34 ; 5,32 ; 10,23³. Ce mouvement, généralement suivi d'un discours de Jésus⁴, dénote indéniablement « un geste empreint de majesté et d'autorité »⁵, mais il marque également une défiance, un certain désappointement par rapport à cette effervescence. (1) Les différentes occurrences de ce verbe tendent à le prouver⁶. Ce geste clôt, d'une certaine manière, un événement infructueux et signe la transition à un discours souverain. (2) L'expression ὁψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας⁷ présage, du point de vue littéraire, la Passion. En effet, le substantif ὥρα se lit essentiellement à l'approche de la mort et en manifeste la dimension eschatologique⁸. Or, à la fin du v.11, Jésus se rend en Béthanie (εἰς Βηθανίαν), lieu préfigurant concrètement sa mort (14,3-9). Le v.11 désigne-t-il la Passion pour signaler la fragilité de ce triomphe ? (3) Selon Cuvillier, l'entrée au Temple devrait logiquement avoir lieu entre le v.7 et le v.8. En déconnectant l'entrée au temple du triomphe, le texte indique-t-il que cette acclamation est prématurée ?⁹ Certes, la foule acclame le Jésus marcen, mais elle ne le fera plus devant la laideur de sa mort.

6.1.2.3 Bilan de l'exégèse

La singularité de cette péricope réside dans son traitement de deux thématiques apparemment distinctes, mais organiquement jointes dans l'évangile. Alors que les v.1-7a démontrent que le statut du disciple se réalise dans le respect de la parole

¹ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 137-145, montre le traitement du titre Fils de David dans l'évangile. En 10,47-48, un individu l'interpelle avec ce titre. En 11,9-10, il s'agit d'une foule. Mais en 12,35-37, Jésus refuse catégoriquement ce titre.

² Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 260.

³ Ce verbe se lit aussi en 9,8, mais avec Pierre, Jacques et Jean comme sujet.

⁴ Cf. James R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, p. 100.

⁵ Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 671.

⁶ En 3,5, περιβλέπω s'associe expressément à un reproche (περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς). En 3,34 il traduit une désapprobation à l'égard de la foule. En 5,32 il indique une réprimande silencieuse à l'égard des disciples et une volonté d'en connaître davantage (cf. notre exégèse de Mc 5,37.43). En 10,23, le vocable marque une désillusion suite à la réaction de la personne riche.

⁷ Le vocable ὁψία s'emploie dans la formule ὁψίας γενομένης (1,32 ; 4,35 ; 6,47 ; 14,17 ; 15,42). Notons que le substantif ὄψέ est utilisé à deux reprises (11,19 ; 13,35).

⁸ En 6,35 ; 13,11 ; 15,25 il n'y a pas de rapport direct avec la Passion. En revanche, en 13,32 ; 14,35.37.41 ; 15,33.34, il traduit la dimension eschatologique de la mort de Jésus.

⁹ Cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 229.

du Jésus marcien, les v.7b-11 s'essaient à définir l'identité dudit Jésus. En ce sens, le texte suggère (v.11) que la scène de triomphe ne rend pas totalement compte de la christologie. Le Jésus marcien est bien le messie eschatologique, mais la question est de comprendre quel événement permet de l'affirmer.

6.1.3. Rédaction marcienne

Le v.1 est rédactionnel : le καί de parataxe¹ ; l'usage d'un verbe impersonnel au pluriel suivi d'un verbe au singulier (καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν... ἀποστέλλει) ; le cumul d'indications topographiques dans un sommaire (εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγή καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν²) ; et le rapprochement avec 14,13 en témoignent. Le v.2 est rédactionnel³. L'association de ὑπάγω⁴ à l'impératif et d'un dérivé du verbe πορεύομαι⁵ est courant dans l'évangile⁶ ; εὐθύς⁷ ; φέρω⁸ ; la double négative ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν⁹ ; et les accords avec 14,13 (καὶ λέγει αὐτοῖς ; Ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην) le prouvent. Le v.3a est traditionnel. Certains doutes subsistent concernant le v.3bc. Des parallélismes avec 14,13 (εἰπάτε, Ὁ κύριος¹⁰) ; χρεία (cf. 2,17.25 ; 14,63) ; εὐθύς¹¹ et πάλιν¹² le laissent supposer¹³. De plus, la formulation du v.3c rappelle le v.1. Le v.4 est traditionnel, excepté le parallélisme avec 14,16 (καὶ

¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-97.

³ Pour une appréciation complète du vocabulaire de ce verset, cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 453.

⁴ Le verbe ὑπάγω est un marcanisme (cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344).

⁵ Le verbe εἰσπορεύομαι est considéré comme un marcanisme (cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343). La combinaison de ce verbe avec la préposition εἰς renforce ce sentiment (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75).

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 116-117.

⁷ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 84-86 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340-341.343., E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136.

⁸ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340-341.343-345 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 91 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 13-15. La combinaison de deux impératifs λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε appartient au style de l'évangéliste.

⁹ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 158 note 17 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 87-89 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 46.

¹⁰ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 93-97.

¹¹ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 84-86 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340-341.343 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136.

¹² Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

¹³ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340-341.343-345 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

ἀπῆλθον καὶ εὔρον) et la double localisation πρὸς θύραν ἕξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδίου¹. Les v.5-8 sont largement traditionnels, si ce n'est le parallélisme avec 14,16 (καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ...). Le v.9 est traditionnel. Le verbe ἀκολουθέω n'est pas utilisé dans un sens propre à l'évangéliste². En revanche, le double participe (οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες) provient de la rédaction³. Le v.10 est traditionnel. Enfin, le v.11 est entièrement de la main de l'évangéliste⁴. L'utilisation de verbes avec participes correspondants (εἰσῆλθεν εἰς... εἰς... ἕξῃθεν εἰς...)⁵; la tournure impersonnelle⁶; la double localisation⁷; τὸ ἱερόν (cf. 11,15.16.27; 12,35, 13,1.3; 14,49) et περιβλεψάμενος (cf. 3,34; 5,32; 9,8; 10,23)⁸ sont des marcanismes. Enfin, la mention de l'heure et des Douze pourrait appartenir à la rédaction.

6.1.3.1 Bilan de la rédaction

Si les interventions de l'évangéliste se concentrent essentiellement dans l'introduction et la conclusion, elles transforment la scène du triomphe en récit de mission idéal des disciples (v.1-2.3bc) et nuancent la signification de ce triomphe populaire (v.11) en évoquant en filigrane l'horizon de la Passion. Elles s'intéressent donc au statut des disciples et à la problématisation de la christologie. L'évangéliste souligne également l'intertextualité avec Za (v.2c) dans le but de renforcer la fonction eschatologique de Jésus.

6.2. Critique du Temple (Mc 11,12-14.20-25)

6.2.1. Liminaire

La singularité de cette histoire n'est plus à souligner. Dans l'évangile, il s'agit de l'unique miracle ayant lieu à Jérusalem. Parmi les récits de miracles néotestamentaires, c'est l'un des rares *Normenwunder*⁹ (cf. Ac 5,1-11). La clef d'interprétation de cette malédiction se trouve dans la thématique du Temple. Quatre indices permettent

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 454.

² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 50-52.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 82-84.

⁴ Cf. William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 45.

⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.77-82.

⁶ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107-115.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

⁸ Cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 181-182; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 122.

⁹ Cf. Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, p. 114-120. Relevons, néanmoins, que ce *Normenwunder* s'effectue au détriment d'un objet.

de soutenir cette thèse. (1) Selon le genre littéraire du Triomphe (1,1-11), le récit se clôt par une entrée au Temple et un acte symbolique, positif ou négatif¹. Étant donné l'entrée au Temple au v.11, il semble pertinent de postuler que l'épisode du figuier représente l'acte symbolique y faisant suite. (2) La similitude entre le v.11 (καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερὸν) et le v.15 (καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν) raccorde inextricablement les deux textes². Cet indice exégétique renforce l'idée que le figuier stérile est significatif pour le Temple. (3) La construction en *sandwich*³ des v.12-26 attribuée à l'événement de la purification du Temple (v.15-19) une fonction interprétative du récit cadre : « establishing a mutually interpretative relationship between the dovetailed episodes and bringing the discussion on faith into connection with the whole complex »⁴. (4) Enfin, l'autre occurrence du figuier dans l'évangile, explicitement utilisée dans un sens métaphorique (ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν 13,28), introduit un dialogue entre Jésus et ses disciples concernant l'avenir du Temple (13,1-2)⁵.

C'est donc au prisme d'une critique du Temple que nous lisons le récit de la malédiction du figuier. Cette hypothèse suppose que l'acte de Jésus possède une signification prophétique⁶. D'ailleurs, tant la composition marcienne que le motif du figuier⁷ donnent à penser que cet épisode revêt une signification symbolique.

6.2.2. Exégèse

6.2.2.1 Le figuier sans fruits (v.12-13)

I) Τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας (v.12) rattache les v.12-14 au v.15, car ce départ de Béthanie conduit au Temple de Jérusalem (καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν v.15). De même, le second passage de Jésus et des disciples devant le figuier (v.20-26) se déroule à la sortie de Jérusalem (ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως v.19). Les v.15-19 sont ainsi reliés au v.20-26. Enfin, le v.27 conclut l'épisode par un retour au Temple de Jérusalem (καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ). La narration de l'épisode du figuier se voit donc encadrée par des références au Temple pour en circonscrire

¹ Cf. David R. Catchpole, « The “triumphal” entry », p. 319-322.

² Cf. William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 45.

³ Cf. James R. Edwards, « Markan Sandwiches », p. 193-216.

⁴ Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 160

⁵ Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 439.

⁶ Nous faisons référence aux actes des prophètes tels qu'ils sont décrits dans Samuel Amsler, *Les actes des prophètes*.

⁷ Cf. William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 128-193 ; Heinz Giesen, « Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage ? », p. 95-111.

l'interprétation¹. La fréquence de marques temporelles inhabituelles dans l'évangile (v.11.12.19.20)² confère une unité littéraire à cette composition.

II) Comment interpréter la faim de Jésus ? S'agit-il d'une métaphore³, d'une allusion à Mi 7,1⁴ ? Ces rapprochements ne sont soutenus par aucun indice textuel. L'usage métaphorique de σικῆ n'implique pas que tous les vocables de la péricope soient compris dans un sens symbolique. Du point de vue narratif, le verbe πεινᾶω permet le déclenchement de l'action car les v.13-14 ne disent pas pourquoi Jésus désire s'approcher d'un figuier. Cette notice (v.12) donne une explication au déplacement de Jésus (v.13-14). Malgré la présence des Douze (ἐξεληθόντων renvoie au v.11), l'action se focalise sur Jésus et le figuier. Du point de vue théologique, cela témoigne d'une tension entre la christologie et le Temple⁵.

III) L'exposition de l'action en trois temps (ἰδὼν... ἦλθεν... ἐλθὼν) ponctue trois évaluations successives du figuier et évoque l'histoire d'une désillusion, celle de la rencontre entre Jésus et Israël. Nous rendons compte de cette lecture, en abordant (1) le motif du figuier comme métaphore du Temple et (2) l'enchaînement narratif. (1) Le travail vétérotestamentaire de Telford démontre que le *topos* du figuier – spécialement dans les livres prophétiques – sert à exprimer tant l'idée de bénédiction que de malédiction au temps eschatologique⁶. Si la présence de fruits et la floraison de l'arbre manifestent la grâce de YHWH⁷, sa stérilité et son dessèchement marquent le jugement de Dieu contre son peuple ou ses ennemis⁸. Deux arguments permettent d'affirmer que notre péricope s'inscrit dans cette tradition. Premièrement, comme le relève Telford au sujet de l'usage du figuier comme signe de malédiction : « very often the reason given for God's wrathful visitation is cultic aberration on the part of Israël, her condemnation for a *corrupt Temple cultus and sacrificial system* »⁹. Le contexte narratif dans lequel notre péricope s'insère – la critique du Temple – valide cette

¹ Cf. aussi Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 266-267.

² Notons ὥσπας ἤδη οὐσης τῆς ὥρας (v.11) ; τῇ ἐπαύριον (v.12) ; ὅψε ἐγένετο (v.19) ; πρωί (v.20).

³ Cf. Heinz Giesen, « Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage ? », p. 103-104. Son interprétation de 2,25 n'est guère convaincante. De plus, même si la faim avait une connotation symbolique dans cette controverse, cela ne signifie pas *de facto* que cela vaut pour toutes les occurrences dans l'évangile. Si le verbe πεινᾶω possède parfois un sens métaphorique dans le corpus néotestamentaire (cf. Mt 5,6 et Lc 6,21), cet évangile ne s'y prête guère.

⁴ Cf. Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 267.

⁵ Cf. Heinz Giesen, « Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage ? », p. 104.

⁶ Cf. William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 128-175.

⁷ Cela se confirme en 4,1-20 ; 12,1-12. Cf. notre exégèse de Mc 4,1-34 ; Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 161.

⁸ Concernant le figuier comme symbole du jugement, cf. Jr 8,13 ; És 28,3-4 ; Mi 7,1 ; Jl 1,7.12 ; Os 9,10.15-16.

⁹ William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 162.

lecture. Secondement, au v.13 le vocable *καιρός* n'est pas sans intérêt. Dans le réseau de signification de l'évangile, cet épithète se note en 1,15 ; 10,30 ; 12,2 ; 13,33. Excepté en 10,30, il qualifie le temps eschatologique¹. Par conséquent, les v.13-14 réunissent trois motifs appartenant à la tradition du figuier comme symbole du jugement eschatologique : absence de fruits et dessèchement de l'arbre ; critique du Temple ; temps eschatologique (*καιρός*). (2) La vision, prémisse de l'action, convient au comportement du Jésus marcen². Voyant de loin (*μακρόθεν*)³ un figuier ayant des feuilles (*ἔχουσιν φύλλα*), Jésus s'en approche dans l'espoir (*εἰ ἄρα*)⁴ d'y trouver quelque chose (*τί*), c'est-à-dire selon la logique des v.12.14 (à *πεινά* répond *μηδὲς καρπὸν φάγοι*) des figues. Mais il n'y a que des feuilles (*οὐδὲν εὔρεν εἰ μὴ φύλλα*). La glose explicative du v.13c donne lieu à de nombreuses interprétations⁵. Osons, à titre heuristique, une proposition. Si dans l'évangile, le *καιρός* caractérise la dimension eschatologique du ministère du Jésus marcen (1,15), la précision du v.13c opère une critique des prérogatives eschatologiques du Temple (figuier). Malgré les apparences, le Temple (figuier) n'a aucune fonction eschatologique.

6.2.2.2 La parole de malédiction (v.14)

Jésus clôt le récit par une parole prophétique (v.14) se concrétisant, dans un second temps, en une manifestation visible (v.20). Cette parole/acte⁶, héritière de la tradition vétérotestamentaire⁷ et interprétée comme une malédiction par Pierre (v.21), préfigure le jugement du Temple (v.15-19 ainsi que 13,2 ; 15,38)⁸. Ce signe qui pré-

¹ Cf. Heinz Giesen, « Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage ? », p. 105.

² Cf. notre exégèse de Mc 1,16-20.

³ Les autres occurrences de *μακρόθεν* sont 5,4 ; 8,3 ; 14,54 ; 15,40. À l'exception de 8,3, cet éloignement géographique signale une prise de distance critique. Dans notre cas, le front polémique du v.13 s'articule autour de la dichotomie éloignement *versus* proximité. Le texte s'ingénie à signaler le déplacement de Jésus (*ἦλθεν... ἐλθὼν*) dans l'optique d'opposer la fécondité apparente du figuier – de loin, les feuilles du figuier laissent présager la présence de fruits – au constat de sa fertilité. L'éloignement ne dénote donc pas une polémique à l'égard du figuier, mais permet le déclenchement de la narration.

⁴ *Εἰ* renforcé par *ἄρα* signale une véritable attente (cf. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 375 ; § 440).

⁵ Nous ne pouvons discuter toutes les propositions. Pour un panorama critique succinct mais complet, cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 677-678.

⁶ Cette parole du v.14 devient un signe visible au v.20. Nous ne distinguons pas, à dessein, les deux étapes (cf. Guy Wagner, « La figuier stérile et la destruction du Temple, Marc 11/1-4 et 20-26 »). Il s'agit en fait des v.11-14.

⁷ Cf. Samuel Amsler, *Les actes des prophètes*.

⁸ Cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 161 : « In the temple-cleansing scene, he enacts the same message publicly before the religious authorities. In Mark's presentation, Jesus' action in the temple is not merely a cleansing preparatory to its restoration, as anticipated in Old Testament-Jewish tradition, but a definitive disqualification of its legitimacy ». Cf. aussi William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 93.103.261.

sage un événement à venir - εἰς τὸν αἰῶνα n'a aucune connotation eschatologique dans l'évangile¹ – relaie une parole qui se trouve en crise.

La mention finale des disciples (καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) permet de les intégrer dans cette problématique, comme en témoigne la deuxième partie de la péricope (v.20-26).

6.2.2.3 Pierre interprète la parole/acte de Jésus (v.20-21)

La parole de Jésus s'offre comme signe visible (εἶδον) aux disciples (v.19). Par l'anamnèse des paroles du Jésus marcieen (ἀναμνησκω)², Pierre, paradigme des disciples³, interprète l'événement du figuier desséché. Ce processus, révélateur de la réflexion théologique du christianisme primitif⁴, démontre que cet arbre, en tant que tel, ne signifie rien, mais qu'interprété à la lumière de la parole du Jésus marcieen (v.14), il acquiert une dimension théologique. Le texte invite ainsi à mettre en articulation la problématique du statut du Temple avec la parole/acte du Jésus marcieen. L'anamnèse accorde à la parole du Jésus marcieen un statut critériologique à l'égard du Temple. En langage théologique, la christologie remplace le Temple. En outre, le processus herméneutique décrit par le texte atteste que lorsque Pierre (les disciples) interprète un événement en se fondant sur la christologie, il ne se méprend pas⁵. Au contraire, il fait preuve d'un « profound sense of the portentousness of what he sees »⁶. La condition du disciple nécessite donc la lecture du monde sous l'angle de la christologie.

6.2.2.4 La foi en Dieu et le Temple (v.22-26)

Ces *logia* (v.22-25) rattachés les uns aux autres grâce à la thématique de la foi, effectuent un recadrage théologique. Introduits par un ordre à l'impératif⁷ (ἐχετε

¹ Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 443 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 246 note 47.

² Nous constatons le même phénomène avec Pierre en 14,72.

³ Pierre s'adresse à Jésus (καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ v.21), mais Jésus leur répond (καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς).

⁴ À ce sujet Hans Weder, « Le souvenir évangélique : Réflexions néotestamentaires sur la présence du passé ».

⁵ Aucun indice textuel ne permet d'affirmer que Jésus infirme l'interprétation de Pierre (cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 443). Il s'agit de l'un des rares épisodes dans lequel le disciple n'est pas démenti par Jésus.

⁶ Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 164.

⁷ Nous retenons la solution de Nestlé-Aland²⁷. La variante conditionnelle ne s'accorde pas avec le style de l'évangile. Elle est probablement influencée par Lc 17,6 (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 693 note 16).

πίστιν θεοῦ au v.22)¹ postulant la primauté de la foi en Dieu, ils cristallisent l'essence, le fondement et le but de la vie croyante². Cette spécification théologique nécessite une redéfinition du statut du croyant s'exprimant, au v.23, par l'emploi d'une formulation proverbiale³ accordant aux disciples des prérogatives ordinairement réservées à Dieu. L'histoire de la tradition vétérotestamentaire nous apprend non seulement que le déplacement des montagnes⁴ est uniquement dévolu à Dieu⁵, mais que ce *topos* caractérise les temps eschatologiques⁶. Ainsi, en insérant ce motif dans le cadre d'une réflexion sur la condition du croyant, le *logion* souligne d'une part que rien n'est impossible à celui qui croit (cf. 9,23), d'autre part qu'il n'est plus soumis aux lois mondaines, mais à celles du règne eschatologique⁷. Cette double détermination soustrait ainsi l'existence croyante des contraintes mondaines en lui substituant la proximité de Dieu par la foi (v.22). Par conséquent, au Temple, comme intermédiaire entre Dieu et les hommes, succède la foi en Dieu (v.22). Une condition doit toutefois être satisfaite, exprimée d'abord par la négative puis par l'affirmative :

¹ Il s'agit de l'unique occurrence, dans le corpus néotestamentaire, où θεός est le génitif objectif de πίστις (cf. John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 329 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 693-394 ; Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 165 ; Rudolf Schnackenburg, *L'évangile selon Marc II*, p. 151-152).

² Cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 165.

³ Cela se remarque en raison de l'introduction solennelle ἀμὴν λέγω ὑμῖν, de référents indéterminés ὅς et d'une métaphore vive (cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 165).

⁴ Τὸ ὄρος τοῦτο désigne-t-il un lieu spécifique ? Le contexte argumentatif précédent et l'utilisation de la métonymie *cette montagne* incitent parfois à postuler à une référence au Temple – même si, du point de vue grammatical, le τοῦτο se référerait plutôt au Mont des Oliviers. « The Temple, known to the Jewish people as “the mountain of the house” or “this mountain” was not to be elevated, as expected, but cast down » (William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 95-119, ici p. 119. Cf. aussi Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 168-169). Néanmoins, trois arguments invalident cette hypothèse (1) En Mt 17,20 ; Lc 17,6 ; 1 Co 13,2, n'insèrent pas ce *logion* dans un contexte ayant trait à une critique du Temple. C'est donc la rédaction marcienne qui crée ce lien. (2) Dans l'évangile, la condamnation du Temple ne dépend pas de la foi des croyants, mais de la mort à la croix de Jésus (cf. 15,38). (3) Dans le corpus néotestamentaire, ὄρος ne qualifie jamais le Temple. Cette métaphore n'appartient pas au christianisme primitif. La critique du Temple s'opère indirectement à travers la redéfinition du statut du croyant grâce aux termes de πίστις et πιστεύω.

⁵ Ex 19,18 ; Jb 9,5 ; Ps 68,8 ; 90,2 ; 97,5 ; 114,4-7 ; 144,5 ; Jr 4,24 ; És 64,2 ; Ez 38,20 ; Mi 1,4 ; Na 1,5 ; Za 14,4.

⁶ Ps 6,2.6 ; És 40,4 ; 49,11 ; 54,10 ; 64,1-3 ; Ez 38,20 ; Mi 1,4 ; Ha 3,6 ; Za 14,1-4 ; Jude 16,15LXX ; Si 16,19 ; Ba 5,7 (cf. William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, p. 95-119).

⁷ Cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 166-167 : « In miracle stories, faith permits the reception of divine power ; here faith enables the believers to dispose of that power, to exercise with respect to the mountain not just a prayer of petition but an authoritative word of power. [...]. It is not an invitation to a state of placid reliance on God but to active participation in his kingly dominion ».

Ne pas douter en son cœur (μὴ διακριθῇ¹ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ), c'est-à-dire croire à l'exaucement de ce que l'on demande².

Le v.24, introduit par le relatif διὰ et empruntant une structure similaire au v.23 – ἀμὴν λέγω ὑμῖν... πιστεύη ὅτι... ἔσται αὐτῷ (v.23), correspond διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν...πιστεῦετε ὅτι...ἔσται ὑμῖν (v.24) –, s'attelle moins à déployer les conséquences du verset précédent, malgré διὰ qu'à déterminer concrètement la manière dont la foi peut s'épancher³. La prière est cet acte par lequel le croyant s'approche de Dieu. En conclusion, la foi en Dieu (v.22), définie comme confiance en la possibilité de l'impossible et communion avec Dieu (v.23), trouve son lieu d'expression dans la prière (v.24).

« The πιστεῦειν ὅτι clauses in vv 23-4 underscore the concrete character of wonder-working and petitionary faith in Mark's conception. Essentially expressions of active trust in God (πίστις θεοῦ), such faith demands rational assent, not to general theological propositions but to a specific convictions concerning the concrete situations in which faith is exercised ».⁴

En ne précisant pas l'objet des demandes, le texte insinue-t-il que rien de contraire à la volonté de Dieu ne saurait en découler⁵, ou laisse-t-il entendre que cette activité échappe aux préceptes mondains ? En tous les cas, ce rapport implique, au plan anthropologique (καί), la pratique du pardon envers les autres hommes (v.25). Présupposant une connaissance du Notre Père⁶, ce verset pousse à pratiquer le pardon (ἀφίετε) comme illustration du pardon de Dieu⁷, ces deux actions se trouvant dans une articulation dialectique.

6.2.2.5 Bilan de l'exégèse

Considérant que l'anamnèse des paroles du Jésus marcieen justifie l'invalidation du Temple dans sa fonction de régulation du système de croyances, le texte propose la prière pratiquée indépendamment de la fréquentation du Temple comme nouvel espace dans lequel le croyant peut se dire devant Dieu. Le système cultuel est remplacé par un régime relationnel fondé par la christologie (v.21).

¹ Sur le verbe, cf. Mt 21,21 ; Ac 10,20 ; Rm 4,20 ; Jc 1,6 ; 2,4.

² L'aoriste proleptique ἐλάβετε démontre parfaitement que la certitude de l'exaucement précède la demande (καὶ ἔσται ὑμῖν au passif divin).

³ Le lien entre la foi et la prière s'exprime aussi en 1,35.39 ; 6,41.43 ; 6,46.48 ; 14,32 et aussi en 9,18-19.28-29 (cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 170).

⁴ Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 171.

⁵ Cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 171.

⁶ Il existe deux parallèles avec Mt 6,14-15 : (1) ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, une phrase étrangère au style marcieen ; (2) le vocable παράπτωμα.

⁷ Dans ce contexte, ἵνα n'est ni causal ni consécutif.

6.2.3. Rédaction marcienne¹

Le v.12 est rédactionnel². L'usage d'un verbe au pluriel impersonnel suivi d'un verbe au singulier (ἐξελθόντων... ἐπέινασεν)³ ; ἔρχομαι à l'impersonnel⁴ ; la double évocation du lieu (εἰς Βηθανίαν; ἀπὸ Βηθανίας)⁵, ainsi que l'enchaînement de tournures apparentées (εἰσῆλθεν εἰς... ἐξῆλθεν εἰς... ἐξελθόντων... ἀπο v.11-12)⁶ sont des indices de rédaction. Le v.13ab contient des traces de rédaction, mais il est d'origine traditionnelle. L'expression ἀπὸ μακρόθεν associée à καὶ ἰδὼν se lit en 5,6⁷ ; le verbe ἔχω⁸ ; la répétition d'un couple de verbes (ἦλθεν... εὐρήσει et ἐλθὼν... εὔρειν)⁹ ; l'usage d'une phrase négative suivie par εἰ μὴ et οὐδὲν εὔρειν εἰ μὴ φύλλα¹⁰ appartiennent aux habitudes de l'évangéliste. Sinon, le v.13c, introduit par un γάρ explicatif, est probablement entièrement de la main de l'évangéliste¹¹. Le v.14ac est rédactionnel¹² : la redondance de participe comme introduction (ἀποκριθεὶς εἶπεν) ; la mention, en apposition, des disciples en préparation des v.20-25 (καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ)¹³ en sont la démonstration¹⁴. Le v.20 est rédactionnel. L'emploi d'un verbe au pluriel impersonnel suivi d'un verbe au singulier (παραπορευόμενοι... εἶδον)¹⁵ et le vocabulaire – παραπορεύμαι¹⁶; πρωί¹; ξηραίνω (cf. 4,6 ; 5,29 ; 9,18) et

¹ La composition en *sandwich* de cet épisode provient probablement de la rédaction. À un stade pré-marcien, la malédiction du figuier (v.12-14) est un récit de miracle indépendant (cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 91-92 ; Denis E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, p. 298). Bultmann, Gnllka, Roloff et Schlosser défendent l'hypothèse d'un rassemblement pré-marcien, en une ou deux étapes (cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 24 ; Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 133 ; Jurgen Roloff, *Kerygma*, p. 166-169 ; Jacques Schlosser, « Mc 11,25 : Tradition et rédaction »).

² Cf. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 122.

³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 112.

⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

⁶ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75-76.

⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 99-104.

⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 89.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 102.126-135 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 460.

¹² Concernant le v.14b, la double négative μηκέτι... μηδεὶς pourrait provenir de l'évangéliste (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 87-89).

¹³ Non seulement le verbe ἀκούω est marcien (cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 136), mais son utilisation à l'imparfait est caractéristique (cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 460).

¹⁴ Cf. 3,33 ; 6,37 ; 7,28 ; 8,28.29 ; 9,5.19 ; 10,3.24.51 ; 11,22.33 ; 12,26.35 ; 14,48 ; 15,2.12 (cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 63).

¹⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

¹⁶ Cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 92-93

ῥιζα ne sont pas inconnus de l'évangéliste (cf. 4,6) – sont marciens. La reprise, au v.21, de la narration du v.20 mais au discours direct², la parenté entre la formule introductive et 14,72 (καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος) sont des indices de rédaction. La formule introductive du v.22 (καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς) est aussi rédactionnelle³. Les v.22b-25 sont essentiellement traditionnels. Il n'est cependant pas impossible que l'évangéliste ait ajouté l'opposition du v.23 μὴ διακριθῇ... ἀλλὰ πιστεύῃ⁴.

6.2.3.1 Bilan de la rédaction

Si la rédaction s'emploie à ajouter la figure des disciples dans le récit (v.14c.20.21.22a), elle participe également à relativiser l'importance du Temple comme régulateur du système de croyance. Tant par la composition en *sandwich* – ainsi que la portée polémique des propos des v.21 – que l'ajout du v.13c tendent à le démontrer.

¹ Cf. 1,35 ; 13,35 ; 15,1 ; 16,2 (cf. Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 134).

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 115-119.

³ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 63.

⁴ Cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 183 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

7. Les disciples et la Passion

Nous décomposons l'analyse de la figure des disciples dans la troisième partie de l'évangile en quatre ensembles littéraires :

I) 14,17-31, construit selon la technique du *sandwich*, est introduit par les pré-paratifs au dernier repas (v.12-16)¹. L'unité de temps – assurée par καὶ ὀψίας γενομένης (v.17), καὶ ἐσθιόντων (v.22) et καὶ ὑμνήσαντες (v.26) qui inscrivent les différentes péripécies dans un même cadre temporel – et le verbe ἐσθίω (v.12.14.18.22) confèrent une cohérence à cette composition. L'institution de l'eucharistie (v.22-25), centre de gravité de cet ensemble, est précédée de l'annonce de la trahison par l'un des disciples (v.17-21) et suivie de la faillite prophétisée du groupe des Douze – et, plus spécifiquement, le reniement de Pierre (v.26-31). La corrélation entre les v.17-21 et les v.26-31 s'avère tant thématique – la stigmatisation de l'échec des disciples – que linguistique – la concordance entre le v.18 (καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων) et le v.22 (καὶ ἐσθιόντων)², ainsi que celle entre le v.18 et le v.25 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι). Ces deux péripécies cadres doivent donc être interprétées à la lumière de la scène eucharistique v.22-25.

II) 14,32-42 se déroule dans un autre cadre spatial (καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανὶ au v.32) et se focalise, en plus du Jésus marcie, sur trois personnages représentatifs des disciples, à savoir Pierre, Jacques et Jean.

III) L'échec définitif des disciples, prédit en 14,26-31, esquissé en filigrane au v.50 (καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες), est décrit en 14,54.66-72 grâce à la paradigmatization de la figure de Pierre. Littérairement, 14,53.55-65 et 14,54.66-72 sont agencés en miroir grâce, entre autres, à l'incise de la mention de Pierre lors de la comparution de Jésus chez le Grand Prêtre (v.54) à l'introduction du v.66 (καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ) qui implique une action parallèle.

IV) Quant à 16,1-8, unique récit post-pascal de l'évangile, il se déroule après le sabbat (καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου au v.1).

¹ Cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 277-278.

² Cf. Vernon K. Robbins, « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », p. 29 : « Such repetition of a phrase or clause to add a scene is a common feature of Markan composition called “the Markan insertion technique.” Mk inserted a scene about Jesus' betrayer (14 :18-21) into a story about a special meal Jesus ate with his disciples (14 :22-25) ».

Ces différents tableaux configurent une double problématique, pilier de l'évangile : L'échec du Jésus mar cien et celui des disciples.

7.1. Le lieu de la Pâque et la fonction des disciples (Mc 14,12-16)

7.1.1. Liminaire

I) Concernant le genre littéraire, la juxtaposition des motifs de la prescience de Jésus et des disciples comme acteurs de la parole de Jésus¹ légitime un rapprochement avec 11,1-11. De plus, de nombreux accords linguistiques² soutiennent cette démarche.

II) *Stricto sensu*, les disciples désirent savoir dans quel lieu (ποῦ au v.12) ils doivent préparer la Pâque. Ce récit dénote une réflexion étiologique.

III) Si les disciples se comprennent comme les serviteurs de Jésus, ce dernier les convie au repas à ses côtés (μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω v.14 ; καὶ ἐκεῖ ἐτοιμάσατε ἡμῖν v.15). Cette association communautaire lors des festivités pascales tend à installer les disciples comme représentants du Jésus mar cien.

7.1.2. Exégèse

7.1.2.1 La question du lieu du dernier repas pascal de Jésus (v.12)

Du point de vue temporel, les indications chronologiques s'avèrent contradictoires (τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουσιν)³. Mais théologiquement, le v.12a s'ingénie à situer l'action à Pâque. Grammatically, il semble en effet pertinent de postuler que le verbe θύω, à l'impersonnel imparfait, définit τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων. De plus, les nombreuses doubles indications de temps dans l'évangile⁴, parfois hétérogènes, incitent à les interpréter sur un plan théologique. En ce sens, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουσιν manifeste une nécessité théologique pour la compréhension de la péricope : l'action se passe à Pâque, c'est-à-dire au temps du

¹ Cf. Vernon K. Robbins, « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », p. 22-24.

² Concernant ces accords linguistiques cf. Vincent Taylor, *The Gospel According To St. Mark*, p. 536 ; notre exégèse de Mc 11,1-11.

³ Cette introduction reprend celle du v.1. Historiquement, le premier jour des Azyms est le 14 Nisan, alors que l'immolation des agneaux se passe le 15 Nisan (cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 88 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 856-857 ; Urs Sommer, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums*, p. 53-54).

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

sacrifice pascal en présage du tragique destin de Jésus. Cette lecture reçoit une double confirmation du texte. (1) Εἰς τὴν πόλιν (v.13.16), métonymie pour Jérusalem, caractérise dans l'évangile la ville de la mort de Jésus. (2) Le v.16c (καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα), ne se référant qu'à Pâque, forme une inclusion avec le v.12a.

La question des disciples, s'en remettant à l'autorité de Jésus, suscite deux commentaires. (1) L'interrogation porte sur le lieu (ποῦ) dans laquelle se prépare la Pâque. (2) Relevons l'association entre Jésus et la Pâque (ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα). Les disciples ne s'y incluent pas. Ils se conçoivent uniquement comme les préparateurs du repas pris par Jésus. L'aspect communautaire de la Pâque n'est à ce moment précis pas encore prépondérant.

Ces deux points introductifs dessinent les deux axes interprétatifs conditionnant l'ensemble de la péricope.

7.1.2.2 Du dernier repas pascal de Jésus au repas communautaire (v.13-16)

I) Conformément à ce que nous avons déjà relevé en 11,1-11, l'association entre ἀποστέλλω (3,14 et 6,7) et δύο (6,7) crée un lien intratextuel avec les deux périopes ayant trait à la mission (3,13-19 et 6,7b-13). Nous en déduisons que cette péricope réfléchit à la problématique de la fonction des disciples dans une perspective qu'il convient de spécifier.

II) L'intérêt de ce passage ne réside pas dans le détail des instructions elles-mêmes¹, mais dans la démonstration de la prescience de Jésus, c'est-à-dire dans sa capacité, malgré son absence, à maîtriser les événements (cf. 11,1-11). Or, le déroulement des faits énoncés aux v.13-15 se réalise au v.16 (καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς). La parole de Jésus se concrétise pleinement *via* les disciples.

III) Εἰς τὴν πόλιν se réfère à Jérusalem, lieu de la Passion de Jésus dans cet évangile².

IV) Les v.13-15 se focalisent sur la question du lieu, comme en témoignent, d'une part, la densité du réseau des verbes de mouvement (ὑπάγετε ; ἀπαντήσε ;

¹ Pixner et Riesner, se basant sur ces quelques éléments textuels, estiment que cette péricope provient du milieu essénien de Jérusalem. Ils avancent les arguments suivants. (1) Il est contraire aux habitudes juives qu'un homme porte une cruche d'eau excepté dans les milieux esséniens réfractaires à la présence des femmes. (2) La précision οἰκοδεσπότης du v.14 témoigne du fait avéré qu'il n'est pas aisé pour un non essénien de pénétrer dans un quartier essénien (cette thèse présuppose évidemment que les disciples de Jésus sont esséniens). (3) Les esséniens sont réputés pour leur sens de l'hospitalité (cf. Bargil Pixner et Rainer Riesner, *Wege des Messias und Städten der Urkirche*, p. 219-221). Sans nier la pertinence de cette analyse, nous considérons que dans l'économie de l'évangile ce récit remplit une autre fonction.

² Cf. notre exégèse de Mc 8,27-33.

ἀκολουθήσατε¹ ; εἰσέλθῃ) et d'autre part, les adverbess de lieu (ὅπου à deux reprises ; ποῦ ; ἐκεῖ). Ce problème spatial semble d'autant plus fondamental, que Jésus parle de sa salle (τὸ κατάλυμά μου au v.14). La pratique du repas pascal dans une salle (κατάλυμα) est ainsi légitimée par le Jésus marcien.

V) Si les disciples se contentent d'abord d'un rôle préparatoire – seul Jésus doit manger le repas pascal (ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα au v.12) –, Jésus les intègre pour en faire un repas communautaire. Au v.14 il les associe à sa personne (τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω) et au v.15 il n'opère plus de distinction entre lui et les disciples (καὶ ἐκεῖ ἐτοιμάσατε ἡμῖν). Cette *institution* communautaire constitue donc l'aboutissement narratif d'un processus allant du tandem constitutif *Jésus-Pâque* (v.12), auquel s'ajoutent les disciples (v.14), à une acception collective (v.15). L'accréditation des disciples au repas provient donc de Jésus. Plus précisément, c'est par la médiation de la parole de Jésus que ce repas acquiert une signification communautaire. D'ailleurs, en justifiant par la christologie le repas pascal, le caractère juif de cette festività disparaît au profit d'une coloration résolument chrétienne².

7.1.2.3 Bilan de l'exégèse

En écho à 11,1-11, les disciples sont présentés comme les exécutants de la parole du Jésus marcien. Anthropologiquement, la condition du croyant dépend de la christologie confessée dans le cadre de la Passion. La question du lieu dans lequel se déroule le repas pascal scande cette péricope. L'intérêt accordé à cette thématique dénote une préoccupation étiologique : justifier par la christologie, c'est-à-dire par la parole du Jésus marcien, le repas pascal d'une communauté. La prédominance de la figure de Jésus et le processus d'intégration des disciples dans un texte évoquant la Pâque témoigne d'une christologisation de cette fête juive par une communauté chrétienne.

« Only here in Mark [...] is the Supper identified with the Passover meal. [...] Whereas Mark apparently thinks of the Lord's Supper as replacing the Passover, there is nothing in the account of the Supper itself that demands it to be understood as a Passover meal»³.

¹ Dans ce contexte narratif, le verbe ἀκολουθέω ne possède pas de signification théologique. Deux arguments appuient cette thèse. (1) Immédiatement flanqué de εἰσέλθῃ, il acquiert une connotation clairement physique. (2) Il ne s'agit pas de *suivre* Jésus, mais un homme (ἄνθρωπος).

² Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 859.

³ Hugh Anderson, *The Gospel of Mark*, p. 308.

7.1.3. Rédaction marcienne

Le v.12 est rédactionnel. L'ajout d'une seconde mention temporelle comme détermination de la première (ὅτε τὸ πάσχα ἔθουν)¹ ; l'utilisation d'une tournure verbale à l'impersonnel pluriel (ἔθουν)² ; le verbe après le nom (τὸ πάσχα ἔθουν)³ ; l'insertion de la figure des disciples comme protagonistes (λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ)⁴ ; le singulier après un impersonnel pluriel (λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἐτοιμάσωμεν)⁵ ; θέλω⁶ et ἐτοιμάζω (cf. 1,3 ; 10,40 ; 14,15 ; 15,1) sont des marcianismes. Le v.13a est probablement rédactionnel. Le style et les similitudes avec 11,1-2 (ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὑπάγετε εἰς τὴν... καὶ... εἰπατε...)⁷ ; le καὶ de parataxe⁸ ; ὑπάγω⁹ ; le motif des deux disciples (δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ)¹⁰ ; la composition au présent historique (ἀποστέλλει... λέγει)¹¹ témoignent de l'intervention de l'évangéliste. Le v.13b est plutôt traditionnel. Le verbe ἀκολουθέω, par exemple, n'est pas utilisé dans un sens typiquement marcien, mais certaines similitudes avec 11,2-3 laissent planer un doute. Les v.14-15 sont majoritairement traditionnels¹². Il est néanmoins probable que μετὰ τῶν μαθητῶν μου du v.14 et que le verbe ἐτοιμάζω sont rédactionnels¹³. Notons aussi la reprise de εἰπατε (cf. 11,3). Enfin, le v.16 est rédactionnel : la construction identique en 11,4-6 (καὶ ἐξῆλθον... καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν... καὶ)¹⁴ et l'usage de nombreux marcianismes (καί¹⁵ ; ἦλθον¹⁶ ; εἰς τὴν πόλιν ; ἡτοίμασαν¹⁷ τὸ πάσχα) tendent à le prouver.

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 536.

² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 4-12.

³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 126-130.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 42-45.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 143.

⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 536.

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁹ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 116.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 108-110 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 53-62.

¹¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 57-58.

¹² Cf. les arguments avancés par Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 89-91.

¹³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 47-48.

¹⁴ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 536.

¹⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁶ Concernant ἦλθον comme marcianisme, cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

¹⁷ Ce verbe apparaît à deux reprises dans la péricope (v.12.15).

7.1.3.1 Bilan de la rédaction

L'évangéliste procède par encadrement rédactionnel de la tradition. Produisant une intratextualité avec un récit de vocation et de mission (v.13a) et montrant les disciples comme des acteurs de la parole du Jésus marcieen (v.12b.16) associés aux festivités pascals (v.14c), il reconfigure une tradition étiologique en récit sur la condition du croyant. La question du lieu reste importante, mais elle est assujettie à un autre impératif : les disciples, adoubés par le Jésus marcieen, ont la fonction de le pérenniser dans le monde.

7.2. La trahison d'un proche (Mc 14,17-21)

7.2.1. Liminaire

I) Loin de se focaliser sur le personnage de Judas, cette péricope, ne contenant d'ailleurs aucune référence explicite au repas pascal¹, tente de répondre à une question : comment expliquer la trahison par l'un des Douze, un proche du Jésus marcieen ? Le v.21 y répond par une double réflexion, la première théologique, la seconde anthropologique.

II) La construction de ce récit laisse même entendre que l'ensemble du groupe des Douze peut trahir Jésus.

7.2.2. Exégèse

7.2.2.1 L'horizon de la menace pour Jésus et les Douze (v.17)

L'introduction (v.17) ne s'attarde ni sur le déroulement ni sur la signification du repas pascal – poursuivant ainsi le processus de christologisation des festivités pascals – mais délivre deux informations, (1) l'une temporelle, (2) l'autre concernant la mention des protagonistes. (1) Certes, la scène se déroule ὀψίας γενομένης en accord avec la coutume juive². Mais dans l'économie de l'évangile cette expression pré-sage l'émergence d'une menace pour Jésus³. (2) Enfin, la notification de la présence des Douze signale une focalisation de la problématique sur cette figure.

¹ La tradition contenue dans cette péricope n'appartient pas, originellement, au cadre du repas pascal (cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 284-285).

² Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 565.

³ Il s'agit de 1,32 ; 4,35 ; 6,47 ; 15,42. Notons que cette conclusion n'est pas valable pour 1,32.

7.2.2.2 La problématique de la trahison par l'un des Douze (v.18-21)

I) Alors que Jésus et les Douze prennent le repas (ἐσθιόντων) selon la coutume gréco-romaine (ἀνακειμένων), Jésus annonce la trahison par l'un d'eux. Cette déclamation, introduite par une formule solennelle signalant l'importance de la leçon (ἀμήν λέγω ὑμῖν), témoigne de la prescience de Jésus mais surtout du problème de la félonie d'un proche.

II) À deux reprises (3,19 ; 14,10-11), le narrateur utilise le verbe παραδίδωμι afin d'imputer la responsabilité de la mort du Jésus marcieen à Judas. Lors des deux annonces de la Passion, Jésus emploie le verbe παραδίδωμι pour rendre coupable de sa mort l'ensemble du genre humain – παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων 9,31 et παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν... παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν 10,33¹. Au v.18, l'emploi de ce verbe crée une allusion au chant du serviteur souffrant d'És 53,6.12², invitant ainsi à *deshistoriciser* l'événement pour lui attribuer une signification paradigmaticque³ : être livré, c'est la rançon du juste. Au v.18, le verbe παραδίδωμι renvoie donc à la christologie du juste souffrant.

III) La thématique des Douze (εἰς ἕξ ὑμῶν.. ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ v.18) embrasse le verbe παραδίδωμι. La spécificité de la trahison évoquée par Jésus (v.18) est qu'elle provient du cercle intime de Jésus, de l'un des Douze. Le recours à une expression employée dans un psaume du juste souffrant trompé par un proche (Ps 40,10LXX ὁ ἐσθίων ἄρτους μου)⁴ – cette référence au texte vétérotestamentaire prolonge la christologie du juste souffrant du v.18 – soutient cette thèse. Le v.20 accentue d'ailleurs les propos du v.18b en se focalisant sur le motif de la proximité du félon. Εἰς τῶν δώδεκα (v.20) se réfère à εἰς ἕξ ὑμῶν (v.18b) et ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον (v.20) à με ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ (v.18b). Cette reprise

¹ Pour une exégèse complète de ces passages, cf. nos exégèses de Mc 9,30-32 ; 10,32-34.

² L'hypothèse d'une référence à És 53 s'appuie (1) sur la création de ce lien explicite en 10,33-34, et (2) sur les très nombreuses allusions au texte d'Ésaïe qui se trouvent en 14,10-11.18.21.24.41-42.44.61.65 ; 15,1.5.6-15.39 (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 188-189).

³ Relevons que ce verbe s'applique aussi à Jean (1,14) et à l'ensemble des croyants (13,9.11-12). Dans l'évangile, il manifeste, de manière générale, la condition du croyant.

⁴ Quatre arguments soutiennent la thèse de l'intertextualité. (1) Cette allusion au Ps dans le texte marcieen devient une référence explicite dans l'évangile johannique en 13,18. Comme nous présumons une indépendance entre les deux traditions, cela signifie que ce rapport appartient à la tradition pré-marcienne. (2) La multitude d'allusions et de citations de psaumes du juste souffrant dans la Passion marcienne renforce nettement la possibilité d'un emprunt au v.18 (cf. l'énumération de Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 174-175). (3) Lc 22,21 semble garantir l'existence d'une ancienne tradition. (4) La reprise du v.18b au v.20, commenté dans une perspective théologique au v.21 par l'expression καθὼς γέγραπται, renforce l'idée de cette intertextualité.

« intensifies the first, Mark stresses the gravity of the betrayal in the context of that very meal that celebrates freedom from slavery and the unity of the community »¹. La formulation du v.20 comprend donc, à l'instar du v.18, une double mention pléonastique. 'Ο ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον, écho à l'allusion au Ps 40,10LXX (v.18b), prolonge l'image de la communauté de table afin de souligner le caractère scandaleux de la trahison provenant de εἰς τῶν δώδεκα. Nous interprétons dans le même sens μετ' ἐμοῦ (v.20). En effet, comment expliquer la trahison par quelqu'un qui est *avec Jésus* ?

IV) Si les v.17-18.20 traitent de la trahison par l'un des Douze, le v.19 tente, subrepticement, d'élargir la thématique. La réaction des Douze (v.19) s'opère en deux temps. D'abord la tristesse (λυπέομαι)² qui démontre que les Douze comprennent bien les propos tenus par Jésus et présage de leur incapacité à infléchir les événements qui se préparent. Ensuite, ils interrogent Jésus sur l'identité de celui qui livrera Jésus. Même si la formulation implique un démenti (μήτι), le fait de poser cette question résonne comme l'aveu d'un doute général à peine voilé³. Certes, selon Jésus un seul le trahit, mais tous les personnages du groupe réagissent (καὶ λέγειν αὐτῷ εἰς κατὰ εἰς) et divulguent, implicitement, qu'ils se sentent tous capables de commettre un tel acte. Le syndrome de la déloyauté a atteint l'ensemble des Douze. La répétition de l'intitulé des Douze (οἱ δώδεκα au v.17.20) ajoutée au fait que l'identité du traître n'est pas dévoilée, tendent à confirmer cette lecture⁴.

V) La thématique de ces versets n'est donc pas la trahison par Judas – ce personnage n'est d'ailleurs pas évoqué – mais, plus généralement, celle d'un intime. L'élection et l'enseignement dont bénéficient les disciples ne les préservent pas de la félonie. Devant ce terrible constat, le v.21 ébauche une double explication (ὅτι). Le v.21a, résolument théologique, signale que la destinée de Jésus se trouve en accord avec la volonté de Dieu (καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ)⁵. En déployant, furtivement, une christologie du juste souffrant (παραδίδωμι et ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ v.18) et désignant sa mort⁶ comme conforme à la Bible hébraïque au v.21a (καθὼς γέγραπται

¹ John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 394.

² Dans l'autre occurrence marcienne, 10,22, le verbe λυπέομαι implique d'une part une parfaite compréhension des enjeux et d'autre part, une incapacité à correspondre aux exigences de la suivance.

³ Cf. Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 336.

⁴ Cf. Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 280.

⁵ Cf. à ce sujet l'expression voisine en 8,31 (ὅτι δεῖ). Les formulations sont d'ailleurs presque identiques, car elles combinent la dimension eschatologique de la vie de Jésus avec le titre de Fils de l'Homme : ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου et 8,31 et ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

⁶ Si le verbe ὑπάγω évoque la mort de Jésus dans une perspective théologique, le verbe παραδίδωμι la caractérise dans une perspective anthropologique. La comparaison entre le v.21a et le v.21b est

περὶ αὐτοῦ), Jésus confère à son destin une valeur eschatologique¹. En d'autres termes, la vie du Jésus mar cien doit être interprétée sur un plan théologique. Le v.21bc (introduit par δε) n'abolit toutefois pas la part de la responsabilité humaine dans la mort de Jésus. La malédiction (οὐαί)² et la sévérité du jugement dont est l'objet le traître impliquent effectivement une pleine reconnaissance de la liberté humaine sur un plan anthropologique³.

Le v.21 explore la signification de la mort de Jésus sur deux plans complémentaires, mais nécessaires pour appréhender les enjeux théologiques et anthropologiques du ministère terrestre de Jésus.

7.2.2.3 Bilan de l'exégèse

Cette péricope tente de répondre à la douloureuse problématique de la trahison par un membre des Douze (v.17b.18b.20). En proposant une explication théologique et en gardant le principe de responsabilité humaine, le v.21 désire articuler deux points de vue distincts sur le même événement, l'un ne pouvant remplacer la pertinence de l'autre. Selon l'évangile, le fait que le destin tragique de Jésus possède une dimension théologique n'absout pas la responsabilité humaine. Cependant, loin de stigmatiser une personne, cette péricope laisse entendre qu'en chacun des Douze sommeille un traître (v.19). Judas n'est effectivement pas le seul des Douze à échouer. La fuite de l'ensemble du groupe (14,50) et le reniement de la figure paradigmatique Pierre (14,54.66-72) en sont la démonstration.

éloquente à cet égard. Alors que le v.21a se préoccupe du destin de Jésus en rapport avec la bible hébraïque, c'est-à-dire avec la volonté de Dieu, le v.21b traite de ce thème en lien avec la trahison des Douze. Les verbes ὑπαγω et παραδίδωμι se distinguent par leur sujet. Cette hypothèse se confirme par la lecture de 8,31 (/ / 14,21a) qui traite de la mort de Jésus d'un point de vue théologique. De plus, « Das Wort, das im vierten Evangelium den Heimgang des Sohnes zum Vater bezeichnet (Joh 7,33 ; 8,14.21 u.ö.), blickt hier nur auf das Todesgeschick, macht dieses aber zu einem aktiv übernommenen. Darin liegt die Besonderheit dieser Todesprofetie » (Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, p. 238).

¹ Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 173 : « Although Mark introduces none of the allusions and citations to the Psalms of the Righteous Sufferer with a citations formula, at this point he comes close to doing so, for the juxtapositions of 14:18 and 14:21 implies that Jesus is going to his death as it has been written concerning him in the psalm that predicts his betrayal ».

² Ce vocable exprime les malheurs ou les châtements dans la LXX.

³ Une expression similaire se lit en 1 Hén 38,2.

7.2.3. Rédaction marcienne

Le v.17 est rédactionnel¹. L'expression au génitif absolu ὀψίας γενομένης² ; la mention des Douze (ou des disciples) suite à un verbe au singulier (ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα)³ et le verbe marcien ἔρχεται⁴ le laissent penser. Le style littéraire du v.18a est marcien : deux verbes à l'impersonnel pluriel suivis d'un verbe au singulier (καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν)⁵. Le verbe ἀνάκειμαι provient certainement de la tradition, mais καὶ ἐσθιόντων correspond aux habitudes rédactionnelles de l'évangéliste⁶. (1) Cela crée une double transition, d'abord une continuité thématique avec la péricope précédente et facilite ensuite le passage au v.22⁷. Or, cette disposition des péripécopes est due au travail de l'évangéliste. (2) La reduplication synonymique, καὶ ἐσθιόντων comme précision de καὶ ἀνακειμένων est typiquement marcienne⁸. (3) Καὶ ἐσθιόντων prépare à l'allusion vétérotestamentaire de Jésus (ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ) appartenant à la tradition (Jn 13,18). L'évangéliste a donc retravaillé une tradition. L'introduction du v.18b est rédactionnelle. La formulation solennelle ἀμὴν λέγω (ὑμῖν) ὅτι se lit en 3,28 ; 9,1.13.41 ; 11,23 ; 12,43 ; 13,30⁹. De plus, ὅτι récitatif précédé de λέγω (ou d'un synonyme) est une tournure habituelle¹⁰. Le reste du v.18b est traditionnel. Le v.19a comporte des traces de rédaction. La phraséologie en asyndète¹¹ et ἄρχομαι suivi d'un infinitif¹² sont propres à l'évangéliste. Au v.20, ἐμβάπτω et τὸ τρίβλιον sont traditionnels. La rédaction marcienne se limite à εἰς τῶν δώδεκα comme le démontre un rapprochement avec 14,10.43¹³ et la désignation des Douze dans le v.17, verset rédactionnel. Enfin, le v.21

¹ Vernon K. Robbins, « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », p. 30 estime que le v.17 est rédactionnel car il facilite une transition entre deux péripécopes hétérogènes.

² Cette expression se note en 1,32 ; 4,35 ; 6,47 ; 15,42. Concernant l'emploi du génitif absolu dans l'évangile, cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-66.

³ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 42-45. Concernant la mention des Douze, cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 95 ; Urs Sommer, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums*, p. 65.

⁴ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

⁵ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 95 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 82-84 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁶ Cf. Vernon K. Robbins, « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », p. 31.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 74.

¹⁰ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

¹¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 49-50.

¹² Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 95-96 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-81 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48.

¹³ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 83.

est d'une composition traditionnelle : ὅτι comme introduction et l'opposition μὲν... δὲ sont inhabituels¹. L'usage christologique de ὑπάγω et l'oracle de malédiction introduit par οὐαὶ sont étrangers à l'évangile². L'intervention rédactionnelle de l'évangéliste se limite à καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, selon le modèle de 1,2. Non seulement l'ajout d'une proposition explicative correspond au style marcie³, mais répond à la volonté de rendre la mort de Jésus conforme à la volonté divine (cf. 8,31).

7.2.3.1 Bilan de la rédaction

Outre les modifications facilitant l'insertion de l'épisode dans son contexte narratif, la rédaction répond à deux impératifs. (1) La double mention des Douze (v.17b.20) et la solennité de la prise de parole de Jésus (v.18a) démontrent que l'évangéliste désire souligner que la trahison dont est victime le Jésus marcie provient de l'un de ses proches. Mieux, en n'indiquant pas le nom de Judas et en jouant avec une certaine ambiguïté (v.19a), il insinue que l'ensemble du groupe des Douze est susceptible de commettre cet acte. Ces insertions rédactionnelles élargissent la problématique de la trahison, probablement initialement focalisée sur un seul personnage par la tradition (v.21b). (2) De plus, en insistant sur la conformité du destin de Jésus à la volonté divine (v.21a), l'évangéliste signifie que c'est par sa mort que le Jésus marcie acquiert une dimension théologique.

7.3. Le Ressuscité et les disciples (Mc 14,22-25)

7.3.1. Liminaire

I) Une comparaison avec 1 Co 11,23-26 et Jn 6,51c-58 nous invite à postuler que cette péricope n'appartient pas, originellement, à la narration de la Passion, mais constitue une tradition d'étiologie cultuelle indépendante⁴. Notons que Paul (1 Co 11,23-25) possède une version indépendante de celle de Mc, que Mt (Mt 26,26-29) reprend celle de Mc et que Lc (Lc 22,15-20) semble faire une synthèse de celle de Paul et de Mc⁵. Il existe donc deux traditions indépendantes : celle de Paul et celle de Mc.

¹ Cf. George D. Kilpatrick, « Particles », p. 181.184 concernant μὲν... δὲ.

² Cf. les arguments avancés par Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 97-98.

³ Cf. Vernon K. Robbins, « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », p. 31-32.

⁴ Cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 298 ; Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, p. 418-419.

⁵ Cf. Jacques Dupont, « “Ceci est mon corps”, “Ceci est mon sang” », p. 1028 ; Joseph A. Fitzmyer, *Luke (X-XXIV)*, p. 1386-1387.

II) En résonance avec les deux récits de multiplication des pains (6,34-44 et 8,1-10), l'établissement de l'eucharistie reprend la thématique de la fonction des disciples mais dans une perspective plus christologique.

7.3.2. Exégèse

7.3.2.1 L'eucharistie : les disciples comme médiateurs du Jésus marcieu (v.22-24)

I) Notons, en guise de préambule, que ce récit renvoie aux deux multiplications des pains (6,41 et 8,6-7)¹. Ce jeu d'intratextualité crée un réseau de significations. Dans les deux miracles de don, la séquence eucharistique définit les disciples comme intermédiaires entre le Jésus marcieu et la foule. Cette spécification de leur fonction ne dit toutefois rien de l'identité du Jésus qu'ils représentent. Cette péripécie, renvoyant à cette problématique, y répond.

II) Le motif du repas (καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν) donne lieu à une troisième scène : l'établissement de l'eucharistie. « Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν [...] serves to identify the events that follows as part of a meal that is already underway »². Jésus accomplit deux gestes (ἐκλασεν καὶ ἔδωκεν), auxquels il adjoint un commentaire (εἶπεν) après avoir procédé à deux actions préliminaires (λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας) exprimées par deux participes³. En d'autres termes, la prise du pain et sa bénédiction se présentent comme un prélude aux trois moments clefs scandant ces versets : la fraction du pain (ἐκλασεν), sa transmission (ἔδωκεν) ainsi que le commentaire que Jésus y adjoint (εἶπεν)⁴.

Le rituel juif du repas⁵ subit donc une réinterprétation, dans la mesure où la parole de Jésus (λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) se substitue à la prière traditionnelle, uniquement évoquée comme préliminaire (εὐλογήσας). Le processus de christologisation de la tradition juive du repas pascal se confirme. Suite à la fraction du pain, le texte accentue sa transmission aux disciples (ἔδωκεν est appuyé par l'impératif λάβετε) et le commentaire de Jésus. À ce propos, comme le note van

¹ Cf. nos exégèses de Mc 6,34-44 ; 8,1-10.

² Barry D. Smith, « The More Original Form of the Words of Institution », p. 170.

³ Cf. Jacques Dupont, « “Ceci est mon corps”, “Ceci est mon sang” », p. 1029.

⁴ Cela mérite notre attention, car la réception de ce texte montre quelques variantes significatives. « Matthieu et Luc ont également les trois verbes, mais ils établissent une subordination en plaçant l'un des trois au participe » (Jacques Dupont, « “Ceci est mon corps”, “Ceci est mon sang” », p. 1029).

⁵ Cf. Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, p. 340 ; John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 395.

Iersel¹, les variantes de τοῦτό ἐστιν dans l'économie de l'évangile (ὁ ἐστιν et οὗτοι εἰσιν) veulent dire *signifier* (cf. 3,17 ; 4,15-20 ; 5,41 ; 7,2 ; 11,34 ; 12,42). Une autre formulation relativement proche (οὗτος ἐστιν) signale l'identité de Jésus (cf. 1,27 ; 4,41 ; 6,3 ; 9,7 ; 12,7). Conséquemment, τοῦτό ἐστιν peut se traduire par *cela signifie, cela symbolise*. Enfin, τὸ σῶμα ne peut être compris sans τὸ αἷμα du v.24. « Les deux désignent tout l'homme. Dans le contexte de la Passion, il s'agit du corps qui va être mis à mort et du sang qui sera répandu »². Ces deux termes appréhendent donc le Jésus marcieen dans son humanité, dans sa condition terrestre, mais surtout dans sa mort comme en témoignent d'une part les occurrences de τὸ σῶμα³, et d'autre part le τὸ ἐκχυννόμενον du v.24⁴. Ainsi, cette reconfiguration du rite opère un double déplacement. (1) Concernant la fonction des disciples, elle accentue la notion de la transmission de Jésus aux Douze (ἔδωκεν et λάβετε) et, christologiquement, (2) elle substitue les paroles du Jésus marcieen pointant la Passion aux louanges traditionnelles adressées à Dieu. Pour le dire autrement, les Douze doivent pérenniser le Jésus marcieen qui se donne à connaître par sa mort.

III) L'enchaînement des v.23-24 laisse apparaître une construction similaire au v.22. Deux participes mentionnent les préliminaires au second rituel (λαβὼν et εὐχαριστήσας)⁵. Le texte se focalise à nouveau sur la transmission (ἔδωκεν), l'obéissance des Douze qui boivent (ἐπιον) le contenu de la coupe (ποτήριον est une métonymie) que Jésus leur offre et l'interprétation de Jésus (εἶπεν). Cette scansion accentue la passation à l'ensemble de la communauté des Douze qui boit dans la coupe (ἐξ αὐτοῦ πάντες). Enfin, les paroles de Jésus explicitant le sens du rite pointent sa mort violente (τὸ αἷμα... τὸ ἐκχυννόμενον) comme révélateur de son identité christologique (τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης)⁶ comme offre de salut (ὑπὲρ πολλῶν), c'est-à-dire ses conséquences sotériologiques⁷.

¹ Bas van Iersel, *Mark*, p. 424.

² Jacques Dupont, « “Ceci est mon corps”, “Ceci est mon sang” », p. 1030.

³ Cf. 14,8 ; 15,43 qui lient explicitement le corps de Jésus à sa mort.

⁴ Cf. pt. III ci-dessous.

⁵ Ce verbe est un synonyme de εὐλογήσας (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 869).

⁶ Τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης est une allusion à Za 9,11. Cette thèse, défendue par Marcus, s'impose considérant le nombre important d'allusions à Za 9-14 dans Mc 14,22-28 (14,24 // Za 9,11 ; 14,25 // Za 14,4,9 ; 14,26 // Za 14,4 ; 14,27 // Za 13,7 ; 14,28 // Za 14,4 ; 13,8-9). Non seulement la teneur eschatologique des propos de Za 9-14 ne fait aucun doute, mais le targum et la tradition rabbinique les comprennent également ainsi (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 157-159).

⁷ Τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν fait allusion à És 53,12 et aux implications communautaires du sacrifice (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 163).

7.3.2.2 Du Jésus terrestre au Ressuscité (v.25)

La continuité entre les v.22-24 et le v.25 s'effectue, linguistiquement, grâce au verbe πίνω (v.23.25) et, thématiquement, par la problématique de la relation entre les Douze et Jésus. Si le premier mouvement (v.22-24) se préoccupe du problème de la transmission des responsabilités de Jésus aux Douze et désigne la mort de Jésus maricien comme nouvel espace dans lequel se dit son identité, le v.25 se focalise uniquement sur la personne de Jésus, plus spécifiquement sur la question du statut qu'implique la disparition du Jésus terrestre pour la période post-pascale. En effet, suite à une introduction solennelle (cf. v.18), la déclaration crée une tension entre le moment présent, caractérisé par l'imminence de la séparation d'avec les Douze qui se traduit par l'abandon des contingences mondaines (οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου)¹, et d'un futur proche caractérisé par l'établissement du Royaume et la possibilité d'une nouvelle quiétude évoquée par des motifs eschatologiques² – τῆς ἡμέρας ἐκείνης et ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ sont des allusions à l'eschatologie de Za 14,4.9³ et καινός est un vocable eschatologique dans l'évangile⁴. La tournure périphrastique du v.25a n'évoque pas la problématique de la mort de Jésus, mais celle de son départ, de son absence et donc du nouveau statut christologique qu'elle implique. Ensuite, au v.25b, en affirmant qu'il boira à nouveau dans le nouvel *éon*, il postule une continuité, une pérennité entre le Terrestre et le post-pascal dans la mesure où il est en mesure d'accomplir des actes identiques (πίνω). Ce verset ne spéculé donc pas sur les temps de la fin⁵, mais donne à penser l'identité du Ressuscité. Le terme καινός confirme partiellement cette thèse. Son emploi en 2,21-22 sert précisément à clarifier le passage du terrestre au Ressuscité⁶. Le fruit de la vigne du v.25 redit 2,22. Ainsi, ce *logion* affirme la continuité entre le Terrestre et l'absent de la période post-pascale dans le cadre d'un récit instaurant les disciples comme héritiers du Jésus terrestre (v.22-24).

¹ L'expression οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου n'est pas une déclaration d'abstinence, mais plutôt l'aveu que l'imminence de la Passion ne lui permet plus de partager d'autres repas avec les siens.

² Cf. Hugh Anderson, *The Gospel of Mark*, p. 314-315.

³ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 156-157.

⁴ Cf. notre exégèse de Mc 2,18-22.

⁵ La question des τῆς ἡμέρας ἐκείνης, déjà traitée en 13,17.19.20.24.32, reste en suspens.

⁶ Il existe encore une autre référence, 1,27, mais Jésus n'en est pas l'auteur.

7.3.2.3 Bilan de l'exégèse

Le texte n'oppose pas le repas eucharistique au repas eschatologique¹, mais emprunte de ses motifs pour régler le problème de la permanence de Jésus dans le monde. Du point de vue théologique, c'est parce qu'il y a continuité entre le Jésus terrestre et le Jésus de la période post-pascale que les disciples reçoivent comme fonction de rappeler au monde que Dieu se manifeste dans la mort de Jésus. Pour le dire autrement, le fait que la mort ne soit pas le dernier acte de la vie de Jésus et que le Terrestre est le Ressuscité, justifie la proclamation du kérygme par les disciples.

7.3.3. Rédaction marcienne

Au v.22a, καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν est rédactionnel. Le καί de parataxe² et la tournure à l'impersonnel pluriel suivi du singulier sont des marcianismes³. De plus, καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν, faisant doublet avec le v.18, permet l'inclusion de cette péripécie eucharistique dans la narration marcienne⁴. Le double participe (λαβὼν... εὐλογήσας) témoigne d'une composition marcienne⁵. La phrase ἔδωκεν αὐτοῖς, absente chez Paul, appartient très probablement à la rédaction marcienne⁶. Le v.23 semble l'attester. Seul la version marcienne mentionne que Jésus donne la coupe (ἔδωκεν αὐτοῖς) et que les Douze y boivent (ἐπιον⁷ ἐξ αὐτοῦ πάντες⁸). Ces éléments du v.23 sont donc aussi rédactionnels. Les références vétérotestamentaires du v.24 appartiennent à la tradition au vu du réseau d'allusions entre les v.24-28⁹. Les deux marcianismes du v.25 sont la double négation οὐκέτι οὐ μή¹⁰ et la double clause

¹ Contre Jacques Dupont, « “Ceci est mon corps”, “Ceci est mon sang” », p. 1040 : « Chez Marc (et chez Matthieu), la sentence du v.25 crée une antithèse différente : elle oppose le repas eucharistique au repas eschatologique ».

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107-109 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 47-48 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁴ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 101 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 97-101 ; Vernon K. Robbins, « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », p. 37 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 543.

⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 82-84.

⁶ Nous avançons trois arguments. (1) L'importance du verbe δίδωμι dans les deux versets préparatoires, à savoir 6,41 et 8,6 (cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 101). (2) La mention marcienne du geste complémentaire (λάβετε) constitue un autre indice (cf. Vernon K. Robbins, « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », p. 37). (3) Seule la version marcienne précise, au v.23, que Jésus donne la coupe (ἔδωκεν αὐτοῖς).

⁷ La reduplication du verbe πίνω appartient au style marcien (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82).

⁸ Cf. Jacques Dupont, « “Ceci est mon corps”, “Ceci est mon sang” », p. 1029.

⁹ Cf. les arguments de Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 103-105 ; Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 157-164.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 87-89.

temporelle τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν¹. Nous serions cependant tentés d'y ajouter καινός, redondance typiquement marcienne de βασιλεία τοῦ θεοῦ. Le *logion* est toutefois traditionnel².

7.3.3.1 Bilan de la rédaction

Au-delà du raccordement de cet épisode à la narration (v.22a), l'évangéliste appuie la dimension de la transmission qui se joue entre Jésus et l'ensemble des disciples (v.22.23) afin de souligner ce qui constitue le fondement de l'identité du disciple : le Jésus marcien qui se donne par la mort.

7.4. L'annonce de l'échec de tous les disciples (Mc 14,26-31)

7.4.1. Liminaire

I) Dans le prolongement de 14,17-21, péricope à laquelle 14,26-31 fait écho, Jésus annonce l'échec de *tous* les disciples.

II) Pierre tente de se distinguer de ce *tous*, mais tant Jésus que les autres disciples lui refusent cette particularité.

7.4.2. Exégèse

7.4.2.1 La Passion s'approche (v.26)

L'introduction du v.26 fournit deux explications, (1) l'une temporelle, (2) l'autre théologique. (1) L'intrigue se déroule ὑμνήσαντες³, c'est-à-dire après le chant des hymnes termine le repas pascal, alors que l'assemblée se rend au mont des Oliviers (ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν). Ce tableau, ultime épisode du repas eucharistique (ὑμνήσαντες), préfigure l'arrivée à Gethsémani (ἐξῆλθον du v.26 augure καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον v.32). Ce verset clôture le repas pascal et prépare la transition du v.32. (2) Les protagonistes ne sont toutefois plus dans la salle d'une maison

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

² Le v.25 est à l'origine un *logion* indépendant. Il ne présuppose pas les v.22-24 et rompt avec le contexte narratif. Il se rattache probablement à ces versets à un stade pré-marcien grâce au mot crochet πίνω (cf. Jürgen Becker, *Jesu von Nazaret*, p. 418-421 ; Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 105-106 ; Jacques Dupont, «“Ceci est mon corps”, “Ceci est mon sang”», p. 1040 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 543.547).

³ Le verbe ὑμνέω est le terme technique grec désignant le chant du petit Hallel à la fin de la fête pascalle (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 873). Relevons aussi que le chant est une pratique coutumière des premières communautés chrétiennes (cf. Ac 16,25 ; He 2,12 qui utilisent aussi ὑμνέω ; sinon, cf. 1 Co 14,26 ; Col 3,16 ; Ep 5,19).

(v.14-15), mais dehors (ἐξῆλθον) pour aller au mont des Oliviers. Selon le réseau d'interprétations théologiques de la géographie marcienne, le mont des Oliviers est associé à Jérusalem et au Temple (13,2-4) c'est-à-dire à l'horizon de la Passion¹. Cette indication topographique déploie également une allusion intertextuelle à Za 14,4 – en parfaite continuité avec le verset précédent (v.25) –, prophétie décrivant la victoire eschatologique de Dieu contre les ennemis d'Israël le jour où il pose ses pieds sur le mont des Oliviers². Le moment de la Passion s'approche.

7.4.2.2 L'échec de tous les disciples et la nouvelle promesse (v.27-31)

I) Les v.27-31c forment une inclusion grâce à l'adverbe πάντες (cf. aussi v.29). Ce vocable structure l'intrigue de la péricope, comme le démontre une attention au déploiement narratif. Jésus annonce la faillite et l'abandon (σκανδαλίζομαι)³ de *tous* (v.27a). Cette annonce est toutefois atténuée par la possibilité d'une nouvelle rencontre (v.28). Pierre, ne réagissant qu'à la première partie du discours de Jésus (v.27)⁴, tente de se distancer de ce *tous* – notons l'opposition εἰ καὶ πάντες... ἀλλ' οὐκ ἐγὼ au v.29. Jésus lui annonce alors solennellement son reniement (ἀμὴν λέγω σοι v.30)⁵ pour lui signifier qu'il appartient bien à ce *tous*. Enfin, même si Pierre n'accorde strictement⁶ aucun crédit à la prescience de Jésus (v.31ab) et persiste à croire qu'il se distingue du groupe, *tous* rejoignent Pierre dans son déni (ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον v.31c). Deux conclusions s'imposent. (1) Pierre échoue à vouloir se différencier des Douze. Premièrement, Jésus lui annonce sa chute (v.30), à l'instar de *tous* (v.27). Secondement, ses compagnons, en adhérant à son discours, se déclarent solidaires de son destin (v.31c). En d'autres termes, tant le Jésus marcien que les autres disciples déniaient lui accorder un statut spécifique. Pierre est donc bien le paradigme du disciple. (2) En accentuant l'échec de *tous*, le texte brouille quelque peu la différen-

¹ Cf. notre exégèse de Mc 11,1-11.

² Les nombreuses références intertextuelles à Za qui se trouvent dans 14,24-28, ajoutées au fait que le mont des Oliviers n'a qu'une autre occurrence dans le corpus vétérotestamentaire (2 S 15,30) renforcent indéniablement cette thèse (cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 156 qui précise aussi : « Although Yahweh is the subject here, Josephus and the rabbinic traditions provide evidence that the passage was read as a reference to the advent of the Messiah »).

³ Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 575 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc I*, p. 278 note 28 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 260.

⁴ En 8,31-32 Pierre se focalise aussi sur l'annonce de la Passion négligeant la promesse de la Résurrection.

⁵ Il s'agit de l'unique formulation en amen adressée à un *tu* (cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 533).

⁶ L'adverbe ἐκπερισσῶς exprime l'outrecuidance d'un Pierre qui ne cède pas ; l'imparfait itératif ἐλάλει démontre que Pierre répète sa protestation du v.29 (cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 533).

ciation entre la trahison du personnage de Judas et la fuite des disciples. La construction en *sandwich* des v.17-31 incite à ce rapprochement, car à l'annonce de la trahison de l'un des Douze (v.17-21) correspond l'annonce de la faillite de *tous* (v.26-31). Tous échouent, sans distinction. La dissimilitude réside uniquement dans la réplique de Jésus. S'il sanctionne sévèrement par une malédiction l'acte du traître (v.21), il offre la possibilité d'une nouvelle rencontre au reste du groupe (v.28).

II) Le discours de Jésus des v.27-28 comprend deux interfaces interdépendantes reliées par ἀλλά. La citation (ὅτι γέγραπται) d'un texte de la Bible hébraïque, en l'occurrence Za 13,7, se présente comme la réponse théologique à la problématique de la faillite des disciples, problématique posée de manière programmatique par la protase ὅτι πάντες σκανδαλισθήσονται.

Dans le contexte de l'évangile, la citation de Za établit un lien théologique entre la mort de Jésus¹ et la dispersion (fuite) des disciples. L'analogie, déjà esquissée en 6,34, de Jésus à un berger et des disciples à des brebis correspond moins à des critères poétiques qu'à la volonté de relier le *fatum* de Jésus et l'échec des disciples dans une perspective théologique. En ce sens, la référence explicite à la volonté de Dieu *via* la référence à la Bible hébraïque (ὅτι γέγραπται) et la transformation du πατάξον² de la LXX en πατάξω – intronisant ainsi Dieu comme acteur principal de l'action³ –, permet d'appréhender le double événement de la fin tragique de Jésus et de la dissémination des disciples (διασκορπίζω est un *passivum divinum* au futur). Ces deux destins sont donc liés du point de vue événementiel – le décès honteux de Jésus précipite la fuite des disciples –, mais aussi du point de vue théologique, car leur échec respectif, au prisme de la volonté de Dieu, s'avère significatif, révélateur de leur nature⁴ : c'est dans la mort que la véritable nature du Jésus marcieen se manifeste et c'est précisément cela que l'homme ne peut pas, du point de vue anthropologique, comprendre. L'incapacité de l'homme à suivre Jésus à la croix n'est donc pas dénoncée (cf. v.28), mais considérée comme révélatrice de la condition humaine.

¹ Πατάσσω n'implique pas forcément le décès, mais dans le contexte de l'évangile (suite aux trois annonces de la Passion notamment), il doit être compris en ce sens.

² La LXX a deux leçons pour Za 13,7 : Πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκπάσατε τὰ πρόβατα ἐπὶ τὸν πατάξον τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα. L'évangéliste adapte librement la deuxième version (cf. Ernest Best, *The Temptation and the Passion*, p. 157).

³ Dieu est clairement le sujet de l'action (cf. de Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 162). (1) La formulation ὅτι γέγραπται le laisse entendre. (2) Un rapprochement entre les v.27-28 et les trois annonces de la Passion et de la Résurrection s'impose. Or, dans ces trois passages, Dieu est l'un des acteurs du sort de Jésus (cf. nos exégèses de Mc 8,27-33 ; 9,30-32 ; 10,32-34). (3) Dieu est un acteur explicite dans l'ensemble de la Passion marcienne ; la péricope suivante en témoigne (contre Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 534).

⁴ Cf. aussi Élián Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 282.

III) Si le fiasco des Douze est fonction du destin de Jésus au v.27, la possibilité d'une nouvelle suivance (προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν) est fonction de la Résurrection de Jésus effectuée par Dieu¹. La mort de Jésus et la faillite des disciples clôturent certes l'évangile, mais ils ne sont pas le dernier mot de Dieu à ce sujet. Προάγω, motif encore emprunté à Za 13,7² « s'accorde bien avec l'image du berger, mais aussi avec celle des disciples marchant à la suite Jésus »³. Ce verbe crée, en outre, un parallèle entre le Jésus terrestre précédant les disciples sur le chemin de la Passion (10,32-34) et le Ressuscité précédant les disciples en Galilée, c'est-à-dire sur le lieu de son ministère terrestre. Ainsi, théologiquement, le mimétisme entre le Jésus post-pascal et le Jésus terrestre est présenté comme la réponse de Dieu à l'échec de ceux qui ont suivi le Terrestre. Pour le dire autrement, Dieu leur offre une nouvelle possibilité *via* le Ressuscité.

7.4.2.3 Bilan de l'exégèse

La faillite de *tous* les disciples est réaffirmée. L'échec de Pierre, paradigme des disciples, incarne à cet égard la défaillance de tout le groupe (cf. 14,54.66-72). Dans cette péricope, la trahison de Judas n'est pas de nature différente de la fuite des disciples. Ces deux réactions sanctionnent deux échecs même si la trahison est plus dramatique. La débâcle et la mort de Jésus révèle à chacun de ces acteurs leur vraie nature face à Dieu. Mais la promesse d'une nouvelle rencontre avec le Ressuscité, identique au terrestre, accorde une nouvelle possibilité de suivance, toujours à reprendre.

7.4.3. Rédaction marcienne

Le v.26 est remanié par l'évangéliste. Le verbe ὑμνέω est traditionnel. L'indication topographique du mont des Oliviers comme perpétuation du réseau intertextuel (*via* Za) du v.25 est aussi traditionnelle⁴. Cependant, le καί de parataxe⁵ ; la succession d'un verbe à l'impersonnel pluriel et d'un autre au singulier⁶ (ὑμνήσαντες ἐξῆλθον... λέγει) et ἔρχομαι⁷ sont des éléments de rédaction. Le v.27ab

¹ Ἐγερθῆναι est un *passivum divinum* à l'aoriste, synonyme de ἀνίστημι. Sur ces deux vocables, cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 576-577.

² Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 155-157.

³ Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 532.

⁴ Contre Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 110-111.

⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 47-48 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

⁷ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

possède des traits rédactionnels : la tournure stéréotypée καὶ λέγει ; λέγω avec ὅτι¹ ; la phrase πάντες σκανδαλισθήσεσθε (v.27bα) et ὅτι γέγραπται² sont marciens. Le discours du v.27c est néanmoins traditionnel. Le vocabulaire³ et l'intertextualité avec Za⁴ le démontrent. Le v.28 est rédactionnel : ἀλλὰ adversatif⁵ ; ἐγείρω⁶ ; la mention de la Galilée⁷ ; la structuration identique à celle de 16,7⁸ (Ἰησοῦς... ἠγέρθη... ἀλλά...) ⁹ et la théologie qui s'en dégage sont marciens. Le renforcement de l'opposition au v.29 (ἀλλὰ) pourrait provenir de l'évangéliste¹⁰, mais le verset semble traditionnel. Le v.30 est traditionnel. L'évangéliste a peut-être ajouté un σὺ de réduplication¹¹ ainsi qu'une précision temporelle ταύτη τῇ νυκτι¹². En revanche, le v.31 est certainement rédactionnel au vu de la concordance entre une remarque particulière (ὁ δὲ... ἐλάλει) et une générale (ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον)¹³ ; du vocabulaire – ἐκπερισσῶς de l'adjectif περισσός¹⁴ ; λαλέω¹⁵ ; δεῖ¹⁶ ; la préposition συν dans συναποθνήσκω¹⁷ ; ὡσαύτως¹⁸ ; λέγω – et de la double négative οὐ μή¹⁹.

7.4.3.1 Bilan de la rédaction

La rédaction appuie la réflexion théologique sur la nature humaine. Selon l'évangéliste, tous (πάντες v.27bα.31) les disciples défont, sans exception. L'ajout du v.31 témoigne d'un pessimisme anthropologique concernant la suivance. En soulignant l'accord avec la Bible hébraïque (v.27bβ) et en prolongeant l'intertextualité avec Za pour évoquer le futur des Douze (v.28), l'évangéliste interprète cet échec

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 73-77. Concernant le ὅτι récitatif chez Mc, cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

² Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 97.

³ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 111.

⁴ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 157.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 107-108.

⁶ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343

⁷ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 135-136.

⁹ Sur cette question consulter, cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 199-203 ; Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 112-113.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality*, p. 90-94 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 107-108.

¹¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 85-87.

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 96-97.

¹⁴ Cf. (6,51) ; 10,26 ; 15,14.

¹⁵ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 78 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 133-136.

¹⁶ Cf. 8,31 ; 9,11 ; 13,7.10.14.

¹⁷ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 115.

¹⁸ Cf. 12,21 ; 14,31

¹⁹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 87-89.

dans une optique théologique et maintient la possibilité d'une nouvelle rencontre. Si l'incapacité à comprendre le kérygme n'est pas accidentelle, mais contingente à la nature humaine, le devoir du disciple est de toujours reprendre cette question à son compte.

7.5. La Passion et l'eschatologie (Mc 14,32-42)

7.5.1. Liminaire

I) De nombreux liens intratextuels invitent à lire l'épisode de Gethsémani à la lumière du second grand discours de Jésus au chapitre 13 : en s'assoupissant, Pierre, Jacques et Jean manquent le moment eschatologique : la livraison de Jésus aux mains des pécheurs.

II) Le fait que les v.35-36 accentuent l'humanité du Jésus marcieen au moment où le drame de la Passion se noue, mérite attention.

7.5.2. Exégèse (v.32-42)

I) Le déroulement de l'intrigue est circonscrit dans un lieu spécifique du mont des Oliviers, Gethsémani (Γεθσημανί). Le texte propose une triple segmentation de l'espace¹. Jésus accorde d'abord aux disciples un espace dans lequel ils doivent rester assis (καθίζω) pendant qu'il prie (ὥδε ἕως² προσεύξωμαι v.32). Jésus emmène ensuite Pierre, Jacques et Jean dans un deuxième endroit (v.33). Là, il leur fait part de son angoisse à l'approche de la mort (περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου v.34a) et les enjoint d'y demeurer et d'y veiller (μείνατε ὥδε καὶ γρηγορεῖτε v.34b), puis d'y veiller et d'y prier (γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε v.38) afin de se prémunir de la tentation. Enfin, Jésus se rend seul dans un troisième lieu pour y prier et demander à être épargné d'une mort apparaissant dorénavant comme inéluctable (ἵνα εἰ δυνατὸν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα v.35)³. Ce fractionnement spatial ne signifie toutefois pas qu'il existe un cloisonnement entre ces trois lieux distincts. Par trois fois, Jésus effectue un aller et retour entre l'endroit dans lequel se trouvent ses trois acolytes et le lieu dans lequel il s'adonne à la prière (v.37-42). Il établit donc un lien entre le monde des disciples et celui dans lequel il expérimente la proximité de Dieu (Αββα ὁ πατήρ au v.37). En outre, comme le relève Chambord-Bois, si l'organisation

¹ Selon les observations de Pierre Chambard-Bois, « L'heure de Fils de l'Homme », p. 54.

² La conjonction temporelle ἕως signifie *pendant que*, comme en 6,45 (cf. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 455.3).

³ Jésus s'éloigne pour prier seul en 1,35 et 6,46.

spatiale est spécifique à cette péricope, la temporalité est aussi inhabituelle, car « il nous est dit que tout se passe au moment de l'heure décisive »¹. Selon les termes de Focant, le temps qualitatif remplace le temps matériel². Plus explicitement, outre la fragmentation spatiale, le concept de ἡ ὥρα (v.35.41) encadre et structure les pérégrinations de Jésus entre le lieu de prière et le lieu dans lequel veillent les disciples. Commentons plus spécifiquement cette configuration tripartite.

II) Confinés dans un espace, les disciples reçoivent une recommandation de Jésus : rester assis pendant qu'il prie. Le v.32 les insère dans le récit, mais leur attribue une fonction passive. La mention de la figure des disciples permet en fait de se focaliser sur trois de ses personnages représentatifs, Pierre, Jacques et Jean.

III) L'accentuation sur ces trois membres du groupe constitue le premier des sept indices raccordant l'épisode de Gethsémani au second grand discours de Jésus au chapitre 13, adressé à Pierre, Jacques, Jean et André (13,3). Ainsi, excepté André, les protagonistes sont les mêmes³. (2) Jésus prononce son discours du chapitre 13 au mont des Oliviers (13,3). Parallèlement, le καὶ ἔρχονται du v.32 doit être lu comme la fin du trajet débutant en 14,26 (ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν). Selon l'évangile, Gethsémani se situe donc au mont des Oliviers. (3) Le discours eschatologique de Jésus du chapitre 13 traite de la question du πότε et du τὸ σημεῖον de la fin. La problématique du *quand*, abordée dans les v.32-37, s'explicité par le substantif ἡ ὥρα (13,32)⁴. Or, ce vocable structure (14,35.41) et constitue le dénouement (ἦλθεν ἡ ὥρα) de l'épisode de Gethsémani⁵. (4) 13,11 et 14,41 associent étroitement ἡ ὥρα avec le verbe παραδίδωμι. (5) Si Jésus affirme que personne ne connaît le moment de l'eschaton (ἡ ὥρα en 13,32), il demande cependant à ses interlocuteurs de veiller (γρηγορέω 13,33.35.37). Nous retrouvons de nombreuses occurrences de ce verbe dans l'épisode de Gethsémani (14,34.37.38)⁶. De plus, selon Cuvillier « le triple aller-

¹ Pierre Chambard-Bois, « L'heure de Fils de l'Homme », p. 54.

² Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 536.

³ Ces trois personnages sont mentionnés avec André en 1,16-20.29-31 ; 13,3-37 et sans André en 5,37-43 ; 9,2-8.

⁴ Cf. notre exégèse de Mc 13.

⁵ Le substantif ἡ ὥρα apparaît en 6,35 ; 11,11 ; 13,11.32 ; 14,35.37.41 ; 15,25.33.34. La plupart des occurrences se trouve dans la troisième section de l'évangile, c'est-à-dire à l'aune de la Passion. Plus précisément, en 6,35 et 11,11 dans une expression déterminant le moment d'une journée ; en 14,37 il exprime une durée de temps. Dans ces trois cas, il exprime donc un temps matériel. En 13,11.32 ; 14,35.41, il s'applique à un temps qualitatif, un événement (en 13,11, ces circonstances concernent Pierre, Jacques, Jean et André). Enfin, en 13,11.32 et 14,35.41 ; 15,25.33.34, ce vocable désigne un instant bien déterminé.

⁶ Cette hypothèse est étayée par le fait que le verbe γρηγορέω ne possède que ces 6 occurrences dans l'évangile.

retour évoque la triple invitation à *veiller* faite en 13,33-37 »¹. (6) 13,32-37 veiller implique de ne pas dormir (καθεύδω en 13,36), ce à quoi cèdent néanmoins Pierre, Jacques et Jean en 14,37.40². (7) Enfin, le verbe παρέρχομαι, excepté 6,48, se trouve uniquement en 13,30.31 et 14,35.36. Subséquemment, nous interprétons cette péricope en lien étroit avec le second grand discours de Jésus du chapitre 13.

Au v.34a, Pierre, Jacques et Jean bénéficient de l'unique confession intime de Jésus (περίλυπος ἐστίν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου), confession qui, empruntant une tournure psalmique (par l'association de περίλυπος et de ἡ ψυχὴ)³ et un superlatif (ἕως θανάτου)⁴, exprime une profonde angoisse. La cause n'en est pas dévoilée⁵. Suivent deux impératifs (μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε) créant une légère tension. Si le premier terme implique nécessairement une distanciation d'avec la personne de Jésus, le second les invite à une attention accrue face à l'imminence eschatologique⁶.

La question qui se pose est la suivante : quelle fonction remplit la consigne de *veiller* dans l'épisode de Gethsémani ? Si la prière n'est qu'un artifice littéraire justifiant une triple pérégrination de Jésus⁷, ces trois aller-retour (καὶ ἔρχεται v.37, καὶ πάλιν ἐλθὼν v.40 et καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον v.41) servent à démasquer l'incapacité dont font preuve Pierre, Jacques et Jean à comprendre l'importance de ce qui se joue au moment où Jésus est livré aux mains des pécheurs (v.41-42), instant de l'accomplissement eschatologique. En effet, aux v.37-38, après les (αὐτοὺς) avoir trouvé endormis, Jésus reproche à Pierre – figure paradigmatique du groupe restreint, comme en témoigne le γρηγορεῖτε du v.38 faisant suite à l'interpellation de Simon au

¹ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 286.

² Notons la ressemblance des formulations suivantes : μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρη ὑμᾶς καθεύδοντας (13,36) // καὶ ἔρχεται καὶ εὕρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας (14,37a) // καὶ πάλιν ἐλθὼν εὕρεν αὐτοὺς καθεύδοντας (14,40a).

³ Περίλυπος se trouve dans le refrain du Ps 42,5.11 ; 43,5 accolé à ἡ ψυχὴ ἵνα τί περίλυπος εἶ. Au vu de la rareté de l'attestation de περίλυπος dans la LXX et dans la littérature de cette époque, cette association est indéniablement une allusion psalmique (cf. références de Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 173 note 70).

⁴ Cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 885-886.

⁵ Le commentaire du narrateur au v.33 ne dit rien de la cause de ce trouble. Le verbe ἐκθαμβέομαι usité en 9,15 et 16,5 exprime une profonde frayeur ; ἀδημονέω plutôt un désespoir (cf. Mt 26,37 et Ph 2,26).

⁶ En regard de 13,32-37, veiller désigne l'aptitude à saisir le moment de l'eschatologie. Ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἐστίν en 13,33 et γρηγορεῖτε οὖν· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται en 13,35, scandent l'illustration (13,33-37) de la problématique du ἥ ὥρα de 13,32. Théologiquement, Jésus leur suggère qu'un moment de l'histoire possède une portée eschatologique fondamentale et qu'il s'agit de veiller pour ne pas manquer cet événement.

⁷ L'absence d'indices textuels indiquant que les trois protagonistes ont soit la possibilité soit le devoir d'observer ou d'écouter le Jésus marcen qui, éloigné, prie (καὶ προελθὼν μικρόν au v.35), infirme l'hypothèse selon laquelle l'erreur des disciples réside dans leur désintérêt à l'égard de la prière de Jésus.

v.37 – son inaptitude à veiller (v.37c). Par deux impératifs synonymiques (v.38a)¹, il les enjoint à veiller, car succomber conduit irrémédiablement (ἵνα μὴ ἔλθῃτε) à la tentation (v.38b), à la manifestation de la faiblesse de sa condition humaine². Pour l'exprimer autrement, cette asthénie réside précisément dans le fait de ne pas veiller, c'est-à-dire, selon la terminologie du texte, à dormir. Les v.37-38 posent l'équivalence suivante : veiller *versus* dormir équivaut à veiller *versus* succomber à la tentation. Au v.40, la répétition de la scène (καὶ πάλιν ἐλθὼν εἶπεν αὐτοὺς καθεύδοντας) malgré les avertissements du v.38, souligne l'inaptitude de ces trois disciples. L'explication fournie (γάρ v.40), loin de nourrir une réflexion tautologique, illustre parfaitement la faiblesse anthropologique déjà mentionnée au v.38 (σὰρξ ἀσθενής), grâce à une allusion à la cécité³. La cause de leur sommeil n'est pas la fatigue, mais une inaptitude anthropologique à comprendre la signification du moment. Cela se confirme par le v.40c (οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ) qui, s'inspirant de la réaction de Pierre conséquemment à la Transfiguration (οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ 9,6), manifeste indubitablement l'incompréhension. Enfin, lors de son ultime apparition (v.41), Jésus les encourage à dormir⁴, mais il est trop tard. Les jeux sont faits (ἀπέχει)⁵. La seconde partie du verset, simplement juxtaposée à la première, en fournit l'explication. Il ne sert plus à rien de veiller car l'heure est venue. Le temps eschatologique est advenu (ἦλθεν ἡ ὥρα)⁶, car la Passion se matérialise, comme l'indique un rapprochement entre ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν et 9,31 ; 10,33. L'incohérence entre καθεύδετε du v.41 et ἐγείρεσθε ἄγωμεν du v.42 n'est qu'apparente. Le v.41 délivre une réflexion théologique articulant l'incompréhension de Pierre, Jacques et Jean devant la signification eschatologique du

¹ Ces deux verbes sont souvent associés (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 891) et semblent recouvrir des significations proches. *Stricto sensu*, la recommandation programmatique du v.34 demande uniquement de veiller. La prière représente plutôt la spécificité de l'activité de Jésus dans cette péricope (v.35.39). Nous considérons donc προσεύχεσθε comme une reduplication de γρηγορεῖτε.

² Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 541.

³ Le verbe καταβαρύνω, dérivé du verbe classique καταβαρέω, appliqué aux sens évoque l'incapacité. Dans notre cas, il s'agit d'une litote pour exprimer l'aveuglement, c'est-à-dire, dans le réseau de correspondance de l'évangile, l'incompréhension (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 892).

⁴ Nous comprenons καθεύδετε comme un impératif, pas un indicatif. (1) Dans cette péricope, Jésus utilise toujours un impératif pour les interpeller (v.32.34.38.42). (2) Τὸ λοιπόν s'accorde mieux avec un impératif.

⁵ Sur cette expression idiomatique, cf. Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 209-215 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 894-895 ; Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 588-589.

⁶ Cette dimension eschatologique est confirmée par ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἡγγικεν (v.42) comme résurgence de ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (cf. 1,15). Selon Werner H. Kelber, « The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples », p. 45 : « Not until 14,42 is the crucial term [ἡγγικεν] repeated, and now in reference to the imminent passion. The “coming” of the passion is thus correlated with the “coming” of the Kingdom, and Jesus’ being “delivered up” is given an eschatological perspective ».

destin de Jésus, alors que le v.42 assume la cohérence narrative. Le rassemblement des acteurs du groupe (ἐγείρεσθε ἄγωμεν) s'effectue en vue de son éclatement définitif (14,50) et la préparation de l'arrestation de Jésus (ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἡγγικεν) annonce l'intervention qui suit immédiatement (14,43-52).

IV) La thématique de la prière de Jésus, annoncée comme déterminante dans l'économie de la péricope (v.32), est d'abord bien développée (v.35-36), pour n'être ensuite que mentionnée (v.39), puis abandonnée. Elle s'efface au détriment de la problématique de l'incompréhension des disciples de Jésus à saisir les enjeux eschatologiques inhérents à la Passion. Toutefois, la présentation d'un Jésus effrayé au v.33 – ἐκθαμβέομαι signale l'excitation teintée de peur de la foule en 9,15 et la stupeur des femmes au tombeau en 16,5 ; ἀδμυνέω (Mt 26,37 ; Ph 2,26) désigne un trouble profond –, confiant à ses plus proches disciples son extrême désarroi (v.34), tempère l'image sublime d'une icône impassible souvent proposée dans l'évangile. La démonstration de son entière humanité, au moment où la Passion se noue (v.41-42), injecte dans la narration une précision d'ordre théologique. Jésus n'est pas un Socrate, un héros grec impassible, mais un homme dont la singularité ne tient pas à son caractère, mais uniquement au lien entretenu avec Dieu. Pour preuve, Jésus n'hésite pas à montrer son trouble par un geste ostentatoire¹ (ἐπιπτειν ἐπὶ τῆς γῆς). Tant le narrateur que Jésus disent que la perspective de la mort les effraie – le narrateur au v.35 (εἰ δυνατόν ἐστὶν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα) et Jésus au v.36 (παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ). Cette requête, condensé de préoccupations terrestres manifestant la fragilité humaine, ne brille ni par sa rhétorique ni par originalité. Mais, encadrée par le vocatif Ἀββᾶ² qui témoigne d'une relation de proximité confiante avec Dieu, et contenant une subordination explicite du destin de Jésus à la volonté de Dieu (ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σὺ au v.36b), elle indique que la spécificité de Jésus tient dans son rapport à Dieu. La répétition de ces mêmes paroles au v.39 souligne que cette prière ne reflète pas une réaction passagère, mais une vérité contingente.

7.5.2.1 Bilan de l'exégèse

En dormant, Pierre, Jacques et Jean, figures représentatives des disciples, ne tiennent pas compte de la mise en garde du Jésus marcen au chapitre 13. Ils ne comprennent donc pas que le moment de la fin (ἡ ὥρα), le dénouement eschatologique, prend forme à la Passion. En ce sens, leur assoupissement n'est que la traduction

¹ La gémuflexion n'est pas l'attitude habituelle de la prière. Elle témoigne d'un désarroi (cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 583).

² Cf. Joseph A. Fitzmyer, « Abba and Jesus' relation to God ».

littéraire de leur incompréhension. Sur un plan christologique, constatons l'insistance sur l'humanité de Jésus et sur son irréductibilité, sa spécificité : son lien avec Dieu.

7.5.3. Rédaction marcienne

Le v.32 comprend des éléments de rédaction et de tradition (la désignation du lieu et le discours). La construction comprenant un impersonnel futur suivi d'un verbe au singulier (καὶ ἔρχονται... καὶ λέγει)¹ ; l'impersonnel avec ἔρχομαι² ; le καὶ de parataxe³ et la désignation des disciples par la phrase καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ sont des marques de la rédaction marcienne⁴. Même si la tournure en apposition (οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανὶ) est souvent usitée par l'évangile⁵, χωρίον, Γεθσημανί et οὗ τὸ ὄνομα ne sont pas marciens⁶. Enfin, καθίζω, ὦδε et προσεύχομαι ne sont pas inhabituels dans l'évangile⁷, mais la phraséologie n'est pas typiquement marcienne. L'emploi de ἕως sans ἄν est incongru. Le v.33 est rédactionnel comme le montre l'introduction, par le narrateur, d'un discours direct⁸ ; παραλαμβάνω⁹ ; la sélection de trois personnages¹⁰ ; ἔρχομαι suivi de l'infinitif¹¹ ; ἐκθαμβέομαι¹² et l'association synonymique entre ἀδμονέω et ἐκθαμβέομαι¹³. La référence psalmique et le style du v.34a sont traditionnels¹⁴. L'évaluation du v.34b est plus difficile. Μένω n'est pas un marcianisme¹⁵. Γρηγορέω ne se lit qu'en 13,32-37. L'intratextualité entre cet épisode de Gethsémani et le chapitre 13 provient-elle uniquement de la

¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 107-115 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 39-42.

² Cette tournure apparaît 18 fois dans l'évangile, cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 112-113 ; Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 74-75.

³ Cf. Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 74.

⁴ Cf. Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 74-75.

⁵ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 107-108.

⁶ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 124 ; Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 75.

⁷ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 124 note 361.

⁸ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 75-76 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 122-124.

⁹ Ce verbe se trouve dans un contexte similaire en 5,40 et 9,2 et dans des versets rédactionnels comme 4,36 et 10,32.

¹⁰ Cf. la discussion de Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 76-79 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 110-112.

¹¹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79-81 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

¹² Ce verbe désigne une réaction typique des personnages de l'évangile en 9,15 et 16,5.6 (cf. Thomas Söding, « Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Gethsemani », p. 81).

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

¹⁴ Cf. Thomas Söding, « Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Gethsemani », p. 81.

¹⁵ Ce verbe se lit uniquement en 6,10.

rédaction¹ ? Kelber, par exemple, y voit la main de l'évangéliste², mais, du point de vue stylistique, seule la présence du double impératif (μείνατε... γρηγορείτε) provient de l'évangéliste³. La critique littéraire des v.35-36 est vivement discutée⁴. Il existe une tension entre εἰ δυνατόν du v.35 et πάντα δυνατά σοι du v.36. Toutefois, l'emploi d'un ἵνα non causal⁵ ; de εἰ δυνατόν ἐστίν⁶ et de ἡ ὥρα pour définir ποτήριον du v.36 représentent des indices suffisants pour parler d'une rédaction marcienne. En revanche, Αββα ὁ πατήρ, τὸ ποτήριον et la construction en ἀλλὰ... ἀλλὰ appartiennent à la tradition⁷. Le v.37a est rédactionnel : le καί de parataxe⁸ et le présent historique en sont la marque⁹. Le réseau intratextuel entre le v.37a, le v.40a *via* 13,36 renforce cette hypothèse. Le v.37b est traditionnel. La compréhension matérielle du substantif ἡ ὥρα et le verbe ἰσχύω ne sont pas marciens. Le v.38 ne comprend aucune trace de rédaction, excepté le double impératif d'introduction (γρηγορείτε καὶ προσεύχεσθε)¹⁰ relié par un καί de parataxe¹¹. Le γρηγορείτε du v.38, qui se trouve déjà au v.34, déploie le potentiel eschatologique de cette expression du v.37b et en élargit le cadre des personnes concernées. Le v.39 est rédactionnel. Καὶ πάλιν¹² ; λόγος¹³ ; la reduplication synonymique τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν¹⁴ ; l'évocation de la prière sans en préciser le contenu sont des traits marciens. Le v.40 est aussi rédactionnel : καὶ πάλιν ; la proximité avec le v.37a (ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας) ; la phraséologie comprenant soit ἦσαν avec un participe présent (ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι)¹⁵ ; le γάρ explicatif¹⁶ ; la mention de ὀφθαλμός (cf. 7,22 ; 8,18.25 ; 9,47 ; 12,11) et l'expression οὐκ ᾔδεισαν τί

¹ Cf. Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 83-84.

² Cf. Werner H. Kelber, « Mark 14 32-42 : Gethsemane. Passion Christology and Discipleship Failure », p. 175.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.

⁴ Cf. Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, p. 84-93 ; Werner H. Kelber, « Mark 14 32-42 », p. 175 ; Thomas Söding, « Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Gethsemani », p. 81.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 130-133.

⁶ Cf. Ernest Best, *Following Jesus*, p. 157.

⁷ Cf. Thomas Söding, « Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Gethsemani », p. 81 (cf. aussi Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 126-128).

⁸ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁹ Cf. Werner H. Kelber, « Mark 14 32-42 », p. 171-172.

¹⁰ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.

¹¹ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹² Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 130 note 409 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

¹³ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 130 note 409 ; George D. Kilpatrick, « Mark i 45 and the meaning of λόγος », p. 151-152.

¹⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-77.

¹⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 90-92.

¹⁶ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-128.

ἀποκριθῶσιν, soeur jumelle de 9,6¹, en sont les indices. Le v.41a est rédactionnel. Le καί de parataxe² ; le présent historique (ἔρχεται)³ ainsi que l'usage d'un vocabulaire typique de l'évangile constituent de sérieux indices⁴. Présupposant que la construction asyndétique provient du rédacteur⁵, il est vraisemblable que la tournure ἦλθεν ἡ ὥρα – en conformité avec le v.35b, rédactionnel, mais en tension avec le v.37b, traditionnel – et que παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν – synthèse des annonces de la Passion –, soient rédactionnels⁶. Il est très difficile de se prononcer sur le v.41b. Au v.42, ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἡγγικεν est probablement rédactionnel. Cette formulation est proche de 1,15. Stylistiquement, le verbe après le nom est marcien (ὁ παραδιδούς με ἡγγικεν)⁷.

7.5.3.1 Bilan de la rédaction

L'évangéliste conçoit le *crescendo* de l'aller-retour de Jésus afin d'insister sur le *topos* de l'incompréhension des disciples (v.39.40.41a) et crée l'intratextualité avec le chapitre 13 (v.33a.34.35b.37a.38.41cd.42b). Il procède ainsi à la démonstration de l'incapacité des disciples à saisir que la mort du Jésus marcien représente, sur un plan théologique, le moment de la réalisation eschatologique. Le travail de rédaction que l'évangéliste effectue sur l'ensemble du chapitre 13 et cette péricope procède d'une volonté d'eschatologiser la mort de Jésus. À l'interrogation de la communauté sur le moment de la fin, l'évangéliste répond qu'elle advient à la Passion. En outre, la rédaction insère les disciples dans la séquence et présente Pierre, Jacques et Jean comme leur représentant (v.32-33).

¹ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 131 ; Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, p. 150.

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

⁴ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 74-78.

⁶ Cf. Thomas Söding, « Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Gethsemani », p. 81.

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 126-130.

7.6. L'échec de tous les disciples (Mc 14,54.66-72)

7.6.1. Liminaire

Le reniement de Pierre n'est pas l'ultime étape de la défaillance d'un homme, mais se présente comme le paradigme de la faillite des disciples. Un rapprochement avec 8,34-9,1 et 14,53.55-65 étaye clairement cette thèse.

7.6.2. Exégèse (v.54.66-72)

I) Par une phrase laconique (καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες au v.50), le narrateur avertit que les disciples abandonnent Jésus lors de son arrestation. Cet épisode n'est toutefois pas l'ultime vicissitude des disciples, car le reniement de Pierre, scène très stylisée, ne raconte pas seulement la faillite d'un personnage désorienté, mais concrétise, de manière paradigmatique, l'incompréhension dont l'ensemble des disciples est sujet. L'ensemble des liens linguistiques avec le premier discours sur la suivance (8,34-9,1) et la mise en parallèle avec le destin de Jésus¹ l'attestent. Ce phénomène d'intratextualité représente l'un des principaux intérêts de cet épisode. Le plus évident est celui qui se joue avec 14,26-31, comme l'indique le v.72. Nous privilégions toutefois, dans notre analyse, deux autres processus d'intratextualité rendant parfaitement compte de la valeur paradigmatique du reniement de Pierre pour la condition du croyant.

II) Nous dénombrons quatre liens qui permettent de postuler que ces deux péricopes (8,34-9,1 et 14,54.66-72) se répondent. (1) La thèse principale du discours sur la suivance est clairement exprimée en 8,34², verset structuré grâce à l'encadrement du verbe ἀκολουθέω. Ce même verbe introduit le reniement de Pierre en 14,54³. (2) Selon 8,34, le reniement de sa propre personne (ἀπαρνέομαι)⁴, c'est-à-dire reconnaître Jésus comme source de sa propre identité, exprime l'essence de la condition du disciple. En écho, Pierre, dans un mouvement de gradation, renie (ἀρνέομαι)⁵ par trois fois tout rapport constitutif avec Jésus pour préserver sa vie, comme le dit 14,31. (3) Il est impossible d'ignorer un jeu de miroir thématique entre

¹ L'exégèse qui suit s'inspire de notre contribution : Cédric Fischer, « Pierre est mort, vive Pierre ! ».

² La structure argumentative de 8,34-9,1 est la suivante: le v.34 pose la thèse, commentée et explicitée par les v.35-38; 9,1 est un verset de transition. La particule γάρ (v.35.36.37.38) établit un lien d'explication entre les différentes traditions disparates.

³ Cf. les arguments de Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 930-931.

⁴ Ce verbe apparaît en 8,34 et 14,30.72 avec Jésus comme locuteur.

⁵ Ce verbe apparaît en 14,68.70 avec Pierre comme locuteur.

8,35-38 et 14,54.66-72. Pierre préfère effectivement sauver sa vie en faisant mine de ne pas connaître Jésus. Il se promeut ainsi comme paradigme de la faillite. (4) Marcus nous livre un argument indirect lorsqu'il démontre le jeu d'intratextualité entre 8,38-9,1; 13,26 et 14,62¹. En effet, étant donné que le procès de Jésus (14,53.55-65) est structurellement attaché au reniement de Pierre par l'incise de 14,54, le fait que 14,62 se réfère à 8,38-9,1 renforce la thèse selon laquelle le premier discours sur la suivance concerne le reniement de Pierre. Il serait même judicieux d'affirmer que ce discours annonce directement 14,53-72. Arrêtons-nous dorénavant sur les parallélismes entre le procès de Jésus et la faillite finale de Pierre.

III) Cinq indices, en plus de l'incise, nous invitent à voir un subtil jeu de correspondances et de renvois intentionnels². (1) Nous trouvons en 14,54.65 les deux uniques occurrences du substantif ὑπηρέτης. Pierre est paisiblement en leur compagnie, alors que Jésus sera leur victime. (2) Pierre est assis 14,54, comme le Fils de l'Homme en 14,62 (respectivement συγκαθήμενος et de καθήμενον). (3) Jésus est interrogé par un Grand Prêtre en 14,53.60-61.63, Pierre par une servante du Grand Prêtre en 14,66 (μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως). (4) En 14,67 Pierre est caractérisé comme étant un compagnon de Jésus. À cet instant du récit, il risque de connaître le sort de Jésus, mais ses dénégations successives servent à le sortir de cette difficulté. (5) En 14,54 Pierre est à l'intérieur du palais. Jésus y sera en 15,16 – association de ἔσω et αὐλή.

IV) Cette double résonance, d'abord au premier discours sur la suivance (adressé à la foule et aux disciples) et ensuite au procès de Jésus, confirme d'une part que la faillite de Pierre acquiert un statut paradigmatique et d'autre part que cet échec trouve son origine dans une incompréhension christologique. En effet, en accord avec 8,27-33, cette crise se réalise à l'instant où la Passion se matérialise – l'annonce prophétique de 14,28-31 et la fuite des disciples en 14,50 le prouvent aussi. La correspondance entre la scène de l'arrestation de Jésus et le reniement de Pierre remplit cette fonction. D'ailleurs, la remarque du narrateur sur la distance séparant Pierre de Jésus au moment où ce dernier est convoqué chez le Grand Prêtre (ἔσω) signale clairement ce divorce (14,54) ; divorce se confirmant d'ailleurs suite à son premier reniement, quand il quitte la cour (ἔξω au v.68) s'éloignant ainsi encore plus de Jésus³. Le reniement de Pierre constitue donc la dernière étape d'une incompréhension christologique, incompréhension conduisant inéluctablement à la récusation. Si au v.68, l'inappétence de Pierre (feinte ou non) porte sur la question de la servante (οὔτε

¹ Cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord*, p. 164-167.

² Cf. Terence V. Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity*, p. 179.

³ Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 559.

οἶδα οὐτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις), au v.71 Pierre abjure explicitement Jésus (ὅτι Οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε). Cette triple répétition n'accentue pas seulement, en gradation, l'incompréhension de Pierre, mais souligne, par touches successives, que le reniement s'exerce bien sur la christologie. Le verbe οἶδα implique nécessairement un savoir sur l'identité de Jésus

La stratégie narrative à l'œuvre dans cet épisode témoigne d'une préoccupation de la communauté marcienne. Analysons les trois questions (accusations) posées à Pierre. Si la première porte sur la nature de sa relation avec Jésus (14,67), la deuxième et la troisième concernent une éventuelle appartenance communautaire (14,69.70). D'ailleurs, la dénomination ἐξ αὐτῶν est d'autant plus dissonante que la réponse de Pierre (14,71) ne concorde pas avec la question. Il nie connaître Jésus alors qu'il est interrogé sur une adhésion à un mouvement. Ce glissement sémantique dénote un double phénomène. (1) Pierre est à nouveau paradigmatique ; sa fonction de représentant est confirmée. (2) Des écrits de Pères de l'Église attestent que de nombreux membres de communautés persécutées se voient reprocher d'être «des leurs»¹. Il est dès lors probable, du point de vue pragmatique, que cette tournure favorise le processus d'identification de la communauté marcienne à Pierre². D'ailleurs, la pertinence ecclésiale du reniement de Pierre est corroborée par l'ensemble des liens structurels qui unissent 14.54.66-72 au premier discours sur la suivance (8,34-9,1). En effet, le *logion* de la croix (8,34) implique une connaissance de la Passion et la référence à l'Évangile (8,35) définit la manière dont le Ressuscité est présent auprès de sa communauté³. Ainsi, si ce discours possède une tonalité communautaire, le reniement de Pierre prend dès lors la dimension archétypale.

7.6.2.1 Bilan de l'exégèse

La faillite de Pierre incarne celle des disciples et provient de cette incapacité à confesser le Jésus marcien dans le cadre de la Passion. Il ne s'agit donc pas de l'ultime péripétie d'un personnage indécis, mais de la réponse que l'homme donne à l'annonce de la mort du Jésus marcien.

7.6.3. Rédaction marcienne

Le v.54, proche des v.65-67⁴, est rédactionnel. L'insertion de ce verset pendant le procès de Jésus crée un phénomène de *sandwich* certainement propre à

¹ Cf. Robert T. France, *The Gospel of Mark*, p. 621.

² Concernant les principaux problèmes rencontrés par la communauté, cf. Joel Marcus, « The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark », p. 441-462.

³ Cf. Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'évangile de Marc*, p. 205-219.

⁴ Les rapprochements s'effectuent *via* ὑπηρεντης αὐλή et θερμαίνομαι.

l'évangéliste¹ : le καί de parataxe² ; l'expression ἀπὸ μακρόθεν (cf. 5,6 ; 8,3 ; 11,13 ; 15,40) ; ἀκολουθέω ; la double précision locale (ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλήν)³ ; le double participe avec ἦν (ἦν συγκαθήμενος... καὶ θερμαινόμενος)⁴ en sont des indices. Le v.66a est rédactionnel. Le génitif absolu (καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου)⁵ ; le καί de parataxe⁶ et la double précision locale (κάτω ἐν τῇ αὐλῇ)⁷ le laissent supposer. Le v.67, d'origine traditionnelle, comporte toutefois des traces de rédaction : le double participe (ἰδοῦσα... ἐμβλέψασα)⁸ composé de ἰδοῦσα et de ἐμβλέπω⁹ ; l'apposition suivant le nom (τοῦ Ναζαρηνοῦ... τοῦ Ἰησοῦ)¹⁰. Au v.68, les verbes ἀρνέομαι, ἐπίσταμαι et προαύλιον sont des vocables traditionnels. Les interventions rédactionnelles se limitant au λέγων récitatif¹¹ ; à la reduplication synonymique οὔτε οἶδα¹², commentaire de οὔτε ἐπίσταμαι ; à la formulation ἐξηλθεν ἔξω¹³. Le v.69 est rédactionnel. Ἰδοῦσα, doublet du v.67a ; ἤρξατο suivi de l'infinitif¹⁴ ; πάλιν¹⁵ ; ὅτι récitatif¹⁶ ; οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστιν relèvent de l'évangéliste. Le v.70 est rédactionnel. Le καί de parataxe¹⁷ ; les adverbes πάλιν¹⁸ et ἀληθῶς (cf. 15,39, rédactionnel) ; le γάρ explicatif¹⁹ ; le substantif Γαλιλαῖος, hapax dans l'évangile, mais dérivé du très

¹ Ernest Best, *Disciples and Discipleship*, p. 168 : « for its position suggests that it is part of one of this typical sandwiches whose outer segments relate here to Peter and whose center is the trial of Jesus. [...] the basic material is pre-Markan but Mark needed to create a mechanism to bring Peter to a place in which he could deny Jesus ».

² Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 82-84 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 190-95.

⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-63.

⁶ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁷ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

⁸ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 119-124 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 82-84.

⁹ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 151 note 526 ; Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

¹⁰ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 151 ; Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 107-108. L'évangéliste ajoute probablement τοῦ Ἰησοῦ car en 1,24 ; 10,47 ; 16,6, l'ordre est inverse.

¹¹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 175-177.

¹² Tant οἶδα que le principe de la reduplication sont marciens (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106).

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75.

¹⁴ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 83-86 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

¹⁵ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 341.344 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 96-99 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

¹⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-73.

¹⁷ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

¹⁸ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 96-98 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 111-115.

¹⁹ Contre E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-134.

marcien Γαλιλαία¹ incitent à penser que ce verset vient de l'évangéliste. Le v.71a est rédactionnel. La phraséologie comprenant ἤρξατο suivi de deux infinitifs² ; la reduplication synonymique ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι³ ; le ὅτι récitatif⁴ en sont les principaux indices. Le v.71b, excepté le verbe οἶδα, ne comporte aucune trace de rédaction. Enfin le v.72ab, accomplissement fidèle du v.30, est probablement rédactionnel. Les καὶ de parataxe⁵ ; l'adverbe εὐθύς⁶ ; φωνέω ; le placement du verbe après le nom (ἀλέκτωρ ἐφώνησεν)⁷ ; la répétition τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν⁸ ; le ὅτι récitatif⁹ ainsi que la mise en évidence de chiffres¹⁰ sont de sérieux indices de rédaction. Le v.72cd est traditionnel.

7.6.3.1 Bilan de la rédaction

L'évangéliste, héritant d'une tradition narrant le reniement de Pierre, crée un effet de miroir avec 14,53.55-65 (v.54.66a) et accorde une valeur paradigmatique au reniement de Pierre (v.69.70bc). Selon l'évangéliste, l'échec de Pierre illustre la condition du croyant, c'est-à-dire la difficulté à reconnaître la mort du Fils de Dieu. L'évangéliste dramatise également la dénégation de Pierre (v.70a.71a). Il ne présente pas un personnage emprunté contraint de renier Jésus, mais une figure refusant consciemment de reconnaître Jésus. En d'autres termes, ce reniement n'est pas dû aux questions qui lui sont posées. Elles lui permettent seulement d'exprimer son refus du Jésus marcien.

7.7. Le retour en Galilée (Mc 16,1-8)

7.7.1. Liminaire

La fuite des compagnons de Jésus au moment de son arrestation (14,50) et le reniement de Pierre (14,66-72) sont les derniers actes illustrant l'échec des disciples dans le monde de l'évangile. Mais selon le v.7 et en accord avec 14,28 cet échec n'a

¹ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.343.

² Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 79.84-86 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 93-95.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

⁵ Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, p. 48-49.

⁶ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340-341.343 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 91-93.96.

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 126-130.

⁸ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 76-77.

⁹ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

¹⁰ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 53-62.

pas le dernier mot car ils deviennent les destinataires d'une promesse de rencontre dont la réalisation se trouve en dehors du monde du texte.

7.7.2. Exégèse (v.1-8)

Excursus : La figure des femmes est le principal acteur de cette péricope. Même si la liste de ses membres varie entre 14,40-41.47 et 16,1¹, ce groupe, déjà témoin de la crucifixion et de l'ensevelissement de Jésus, assure dorénavant le rôle des disciples. Si la charge de spectateur se marque par la triple mention du verbe θεωρέω (15,40.47 ; 16,4), l'assurance de l'héritage de la fonction des disciples, du point de vue narratif, se relève grâce à quatre rapprochements exégétiques. (1) En 15,40, le groupe observe la scène ἀπὸ μακρόθεν². Cet éloignement caractérisant l'attitude de Pierre en 14,54, dénote un certain scepticisme, une incompréhension. (2) Si le verbe ἀκολουθέω spécifie l'identité croyante des disciples dans l'évangile, le même verbe définit le groupe des femmes en 15,41³. Le narrateur leur accorde ainsi les mêmes attributs qu'aux disciples : la suivance de Jésus de la Galilée à Jérusalem. Notons que la remarque καὶ ἄλλαι πολλαί (v.41) ne limite pas la suivance à la figure des femmes ou aux disciples. Théologiquement, ce ne sont donc pas des figures bénéficiant d'un statut spécifique. (3) La fuite (φεύγω) et la frayeur (φοβέω) du groupe de femmes en 16,8 s'apparentent au comportement des disciples relevé en 4,41 ; 9,32 et 14,50. Notons aussi la parenté entre ἐκθαμβέομαι du v.5 et θαμβέομαι appliqué aux disciples en 10,24. (4) Enfin, la fuite, la peur et le silence des femmes manifestent leur incompréhension du kérygme à l'instar de la figure des disciples.

La figure des femmes, spectatrice (θεωρέω)⁴ et marquée du sceau de l'incompréhension⁵ (θεωρέω et ἀπὸ μακρόθεν), est mentionnée dès 15,40. Littérairement, elle assure la continuité des disciples et signale l'unité des trois dernières scè-

¹ Μαρία ἡ Μαγδαληνή est l'unique personnage toujours présenté de la même manière. En 15,40, la deuxième Marie se définit par sa double maternité Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ ; en 15,47, seulement par rapport à sa fille Μαρία ἡ Ἰωσήτος ; en 16,1 par rapport à son fils Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου. Σαλώμη. La triple mention de Μαρία ἡ Μαγδαληνή assure la cohérence du groupe. De plus, concernant l'autre Marie, les annotations de 15,47 et 16,1 ne sont pas contradictoires, mais incomplètes.

² Les autres occurrences sont 8,3 ; 11,13 ; 14,54. Mais 14,54 représente l'unique cas similaire car il définit également un comportement.

³ Διακονέω possède soit une connotation christologique (1,13 et 10,45) soit anthropologique (1,31 et 15,41). Dans son acception anthropologique, il s'applique à la modalité de la suivance des femmes, compte tenu que ἡκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ est une reduplication synonymique typiquement marcienne.

⁴ Comme le note Légasse, le regard n'a jamais Jésus comme objet. Il n'exprime donc pas la volonté de légitimer des témoignages, mais se réfère plutôt à une conduite empreinte d'attentisme (Simon Légasse, *L'évangile de Marc II*, p. 983 note 1).

⁵ Le groupe des femmes, à l'image de celui des disciples, n'évolue donc pas dans sa compréhension christologique.

nes. Les femmes ne peuvent se rendre au tombeau que si elles connaissent l'endroit où se trouve le corps de Jésus (ἐθεώρουν ποῦ τέθειται en 15,47). De même, elles assistent à cette scène, car elles suivent Jésus (15,40-41).

7.7.2.1 La figure des femmes (v.1-8)

Désireux d'honorer le corps du défunt Jésus (v.1)¹, le groupe de femmes assume, dans un premier temps, le rôle d'acteur agissant (ἡγόρασαν v.1 ; ἔρχονται v.2 ; ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς v.3 ; ἀναβλέψασαι v.4 ; εἰσελθοῦσαι v.5), pour devenir, dans un second temps, singulièrement passif et réactif² (θεωροῦσιν v.4 ; ἐξεθαμβήθησαν v.5 ; ὁ δὲ λέγει αὐταῖς v.6 ; καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον v.8 ; εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις v.8 ; ἐφοβοῦντο v.8). Ainsi, le silence (οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν v.8) succède à la parole (ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς v.3) suite à l'expérience se déroulant entre son entrée (εἰσελθοῦσαι v.5) et sa sortie (ἐξελθοῦσαι v.8) du tombeau. Ce changement d'attitude est dû à la proclamation du kérygme, mais deux événements secondaires contrarient déjà leur projet. (1) Les femmes s'interrogent sur celui (τίς) qui viendra leur rouler la pierre les empêchant de pénétrer dans le tombeau (v.3). Elles laissent ainsi clairement entendre que cette tâche dépasse leurs capacités et qu'elles sont sur le point de se confronter à une impossibilité. La remarque ultérieure du narrateur, selon laquelle la pierre obstruant l'entrée est très grande (ἦν γὰρ μέγας σφόδρα v.4c) va dans ce sens, même si, au v.4b, la pierre est roulée par Dieu (θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος)³. L'absence de réaction des femmes est ambiguë⁴, mais leur inquiétude s'avère tout de même infondée. (2) Venues embaumer le corps de Jésus (ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν), elles rencontrent un être céleste⁵ leur affirmant que ce qu'elles cherchent est absent (Ἰησοῦν ζητεῖτε... οὐκ ἔστιν ὧδε). Leur intention est donc invalidée. Outre ces deux points secondaires, l'incompréhension du groupe de femmes, signifiée par les motifs de la fuite et de la peur, porte sur le kérygme du jeune homme selon un rapprochement induit entre l'impératif εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ et le silence prostré dans lequel elles s'enferment (καὶ οὐδενὶ

¹ Διαγενομένου τοῦ σαββάτου se réfère au fait que Jésus est enseveli la veille du sabbat ἐπεὶ ἦν παρασκευὴ ὅ ἐστιν προσάββατον (15,42).

² Selon les termes de Andreas Dettwiler, « Le mystère de la Résurrection », p. 145.

³ Il est d'autant plus possible que ἀποκεκύλισται soit un *passivum divinum* qu'ἡγέρθη, au v.6, l'est indubitablement.

⁴ Selon les termes d'une remarque de Andreas Dettwiler, « Le mystère de la Résurrection », p. 141-142.

⁵ Si le vocable νεανίσκος peut inciter à un rapprochement avec le jeune homme de 14,51, la mention de sa posture (καθήμενον ἐν τοῖς δεξιῶς) et de son vêtement (περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν) en font un personnage céleste (cf. Simon Légasse, *L'Évangile de Marc II*, p. 1000-1001 ; Andreas Lindemann, « Die Osterbotschaft des Markus. Zur Theologischen Interpretation von Mark 16, 1-8 », p. 304).

οὐδὲν εἶπαν). Interprété à travers le filtre des différentes consignes de silence relatives à l'identité de Jésus qui ponctuent la première partie de l'évangile et en lien étroit avec 9,9¹, le mutisme des femmes concrétise la difficulté d'adhérer au kérygme suite à la Résurrection.

Ainsi, le groupe des femmes, comme les disciples, faillit. Cette dernière intrigue sanctionne définitivement la faillite de la suivance dans l'évangile. Mais si anthropologiquement, « le deuxième évangile est celui de l'échec »², l'annonce du kérygme par le jeune homme au tombeau résonne comme une offre de grâce divine. À l'inaptitude humaine, l'évangile réplique par une promesse (16,7).

« Diese erschreckten Frauen sind die einzigen Zeugen [...], die imstande wären, eine Verbindung zwischen dem Verkündiger des Gottesreiches, dem Thaumaturgen des Volkes und dem Gekreuzigten herzustellen, dessen Abwesenheit im Grab festgestellt wird »³.

Spectatrices de la mort de Jésus (15,40), de son ensevelissement (15,47) et du tombeau vide (16,4b-8), la narration confère aux femmes la possibilité d'articuler le lien entre le Jésus terrestre, le Crucifié, et le Ressuscité⁴. Mais l'incapacité dont elles font preuve (16,8), témoigne de la considération de l'évangile sur la valeur du temps post-pascal : il est de même qualité que le temps pré-pascal. En d'autres termes, le fait d'évoluer au temps de l'absence de Jésus ne permet pas une meilleure compréhension christologique qu'au temps du Jésus terrestre.

7.7.2.2 L'annonce de la Résurrection par l'ange au tombeau (v.6-7)

Dans l'évangile, nous dénombrons trois annonces de la Résurrection lors des trois annonces de la Passion et de la Résurrection (8,31-33 ; 9,30-32 ; 10,32-34), une suite à la Transfiguration (9,9) ainsi qu'une allusion en 14,28 à laquelle 16,7 renvoie explicitement. Cette dernière se déroule, selon le v.2, λίαν πρωῒ ; τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ; ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. L'abondance de ces marqueurs temporels,

¹ Cf. Heinz Giesen, « Der Auferstandene und seine Gemeinde », p. 126-128 ; Helmut Merklein, « Mk 16,1-8 als Epilog des Markusevangeliums », p. 223-224, se montre plus hésitant à intensifier ces concordances intratextuelles. Considérant uniquement les consignes de silence, sa réserve s'avère légitime, mais les contacts avec 9,2-10 ne sauraient être ignorés. À la suspension de la consigne de silence après la Résurrection (9,9) correspond l'impératif de la proclamation (16,7) et le silence des femmes (16,8) ; à la christophanie de 9,2-10 correspond l'angélophanie de 16,5. Frankemölle perçoit encore un lien entre le voir de 9,4 et celui de 16,6 (cf. Hubert Frankmölle, « Theodizee-Problematik im Markusevangelium ? Anmerkungen zu Mk 16,1-8 im Kontext », p. 117-119).

² Andreas Dettwiler, « Le mystère de la Résurrection », p. 143.

³ Élian Cuvillier, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel des Markusevangeliums », p. 122.

⁴ Cf. Andreas Dettwiler, « Le mystère de la Résurrection », p. 145.

d'ailleurs chronologiquement contradictoires (λίαν πρωι et ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου)¹, en indiquent la portée théologique. Le v.2 inaugure un nouveau temps succédant aux ténèbres de la mort (15,33.42)². Le message de l'être céleste comprend trois éléments fondamentaux. (1) Au v.6a, suite à la formule de réconfort, motif typique des épiphanies, le jeune homme clarifie l'identité de Jésus par deux appositions, d'abord celle de Nazaréen (Ναζαρηνός), puis celle de Crucifié (ἐσταυρωμένος), c'est-à-dire en indiquant respectivement son origine – qui renvoie au commencement de l'évangile (1,9.24, mais aussi 10,47 ; 14,67) – et la manière dont il meurt à la fin de l'évangile³. En embrassant ainsi l'ensemble de son existence terrestre qui, par ailleurs, se synthétise dans le participe parfait passif ἐσταυρωμένος le jeune homme entend signifier que l'identité de Jésus se conçoit de manière définitive comme celle du Crucifié. Pour le dire autrement, le Ressuscité reste le Crucifié, ultime expression de l'essence du kérygme. (2) Au v.6b, comme le montre Lindemann, la succession des événements portés à la connaissance des femmes est significative : « Die Tendenz ist also nicht : Das Grab ist leer, also ist Jesus auferstanden ; sondern sie ist gerade entgegengesetzt : Jesus ist auferweckt – er ist nicht hier – das Grab ist also leer »⁴. En faisant précéder le constat du tombeau vide (οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν) par la proclamation de la Résurrection, la narration ne s'appuie pas sur l'absence du corps pour en déduire la Résurrection. C'est au contraire la proclamation de la Résurrection, annonce à laquelle seule la foi peut adhérer, qui conditionne l'absence du corps. (3) Au v.7, la *précédence* (προάγω) de Jésus en Galilée accomplit d'une part la promesse de 14,28 et invite, d'autre part, à rejoindre le Crucifié sur le lieu de son ministère : la Galilée. Retrouver le Crucifié implique donc une relecture de l'évangile qui se présente comme la médiation du Ressuscité auprès de sa communauté.

7.7.2.3 Bilan de l'exégèse

Dans le prolongement des disciples, la figure des femmes n'arrive pas à confesser le Jésus marcier. Du point de vue anthropologique, cet évangile est donc définitivement scellé par l'incompréhension et l'échec. Mais le texte se clôt toutefois par la possibilité d'une nouvelle rencontre en Galilée (16,7), c'est-à-dire sur le lieu du ministère du Jésus marcier. Cette finale implique donc la relecture cyclique de

¹ Cf. Helmut Merkley, « Mk 16,1-8 als Epilog des Markusevangeliums », p. 213-214.

² Cf. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 595.

³ Ces remarques s'inspirent de l'article de Andreas Dettwiler, « Le mystère de la Résurrection », p. 148.

⁴ Andreas Lindemann, « Die Osterbotschaft des Markus », p. 305. Cf. aussi Helmut Merkley, « Mk 16,1-8 als Epilog des Markusevangeliums », p. 225-226.

l'évangile comme possibilité de l'impossible compréhension du Crucifié. Néanmoins, sur un plan littéraire, l'incompréhension traduit l'essence de la condition du disciple, « car le scandale de la crucifixion du Fils de Dieu est consitutif de la christologie et donc de l'identité chrétienne »¹. L'incompréhension dénonce l'aporie d'un faux savoir christologique et démasque l'incapacité du croyant à confesser le Crucifié.

7.7.3. Rédaction marcienne

Le v.1 est traditionnel. Le style et le vocabulaire (διαγίνομαι et ἄρωμα sont des hapax ; ἀλείρω n'apparaît qu'en 6,13) ne sont pas marciens. Le v.2 comprend des traces rédactionnelles : ἔρχονται, comme reduplication de ἐλθοῦσαι² du v.1³ ; ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου (en tension avec λίαν πρωὶ) deuxième précision temporelle⁴ au génitif absolu⁵ et τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων redondant avec le v.1, sont marciens. Le v.2b est donc probablement rédactionnel. Les v.3.4c sont rédactionnels. L'explication du v.3 par le v4c est typique de l'évangile⁶. En outre, πρὸς ἑαυτάς⁷ ; ἐκ⁸ et le γάρ explicatif⁹ sont des marcianismes. La rédaction marcienne embrasse le v.4ab, traditionnel (ἀνακυλίω et σφόδρα sont des hapax). Excepté l'introduction εἰσελθοῦσαι εἰς¹⁰ τὸ μνημεῖον dont la correspondance avec le v.8 témoigne d'une forte stylisation de la scène, le v.5 est traditionnel. Νεανίσκος ; περιβάλλω ; δεξιός ; στολή et λευκός ne sont pas propres à l'évangile. Il n'est cependant pas impossible que l'évangéliste ait ajouté les deux participes καθήμενον... περιβεβλημένον¹¹. Le v.6 est clairement une composition marcienne, bien qu'elle comprenne quelques vocables stéréotypés pouvant provenir de la tradition (ἐσταυρωμένος aussi en 1 Co 1,23 ; 2,2 ; Ga 3,1 et ἡγέρθη). Le style en asyndète¹² ; la construction οὐκ ἔστιν ὥδε... ἀλλὰ ὑπάγετε¹³ ainsi que les appositions clarifiant le texte τὸν Ναζαρηνὸν τὸν

¹ Cédric Fischer, « Pierre est mort, vive Pierre ! », p. 110.

² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 77-82.

³ Cf. Frans Neirynck, « Words Characteristic of Mark », p. 340.

⁴ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 94-96.

⁵ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 62-63.

⁶ Cf. Detlev Dormeyer, *Die Passion Jesus als Verhaltensmodell*, p. 222-223 ; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 40-42 ; Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35. Mc 12,12 est un cas parfaitement similaire.

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 108-110.

⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 110-111.

⁹ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 126-127.

¹⁰ Selon le principe d'un verbe à préposition, suivi de la même préposition (cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 75).

¹¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 82-84.

¹² Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 74-79.

¹³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 90-94.

ἐσταυρωμένων¹ sont marciens. Le vocabulaire également : ζητέω² ; τόπος (cf. 1,35.45 ; 6,11.31.32.35 ; 13,8 ; 15,22) ; ἴδε (cf. 2,24 ; 11,21 ; 13,1). La tournure ὅπου ἔθηκαν αὐτόν s'inspire de 15,46.47 (καὶ ἔθηκεν αὐτόν ; ποῦ τέθειται). En outre, Ναζαρηνός n'est pas inconnu. Le v.7a est rédactionnel. Le ἀλλά ; le double impératif³, dont ὑπάγω⁴ ; le verbe après le nom ; le pronom ἐκεῖ αὐτόν ὥρεσθε⁵ ainsi que l'aspect digressif de cette précision⁶ ; le ὅτι récitatif⁷ sont marciens. La double mention τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ semble aussi provenir de l'évangéliste⁸. Le v.7a et l'incise ἐκεῖ αὐτόν ὥρεσθε sont donc rédactionnels. En ce qui concerne le v.7b, cela pose la question du rapport avec 14,28. Selon l'étude de Marcus, 14,24-28 constitue un étroit réseau d'intertextualité avec Za. Il s'ensuit dès lors qu'il est probable que 16,7b est une insertion d'une phrase traditionnelle par l'évangéliste. Le v.8 a de nombreuses traces de rédaction. Le lien entre ἐξελεγοῦμαι et le v.5 ; le verbe φεύγω (cf. 5,14 ; 13,14 ; 14,50.52) ; le verbe φοβέομαι⁹ ; les deux γάρ¹⁰ ainsi que le silence comprenant une double négative οὐδενὶ οὐδέν¹¹ sont des éléments de rédaction marcienne. En revanche, εἶχεν... αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις n'est pas à proprement parler marcien, excepté, peut-être, la reduplication synonymique¹².

7.7.3.1 Bilan de la rédaction

Excepté le v.1.2a.4ab.5, la composition provient de l'évangéliste. La proclamation par le jeune homme vêtu de blanc selon laquelle le Ressuscité est définitivement le Crucifié (v.6a), la soumission du constat de l'absence du corps à la proclamation de la Résurrection (v.6b), la possibilité d'une nouvelle rencontre en Galilée avec les disciples (v.7) et la faillite des femmes (v.8) proviennent de la rédaction. En d'autres termes, l'élaboration de la christologie du Crucifié, l'évocation de l'incapacité anthropologique à la comprendre et la création du processus de relecture de l'évangile comme possibilité d'une nouvelle rencontre avec le Crucifié proviennent de l'évangéliste.

¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 107-108.

² Cf. 1,37 ; 3,32 ; 8,11,12 ; 11,18 ; 12,12 ; 14,1,11,55.

³ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 84-85.

⁴ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 116-117.

⁵ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 126-130.

⁶ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 23-35.

⁷ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 68-74.

⁸ Cf. Cuthbert H. Turner, « Marcan Usage », p. 89.

⁹ Cf. 4,41 ; 5,15.33.36 ; 6,20.50 ; 9,32 ; 10,32 ; 11,18.32 ; 12,12.

¹⁰ Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, p. 44-45.126-128 (cf. aussi Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 81-82).

¹¹ Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 87-89.

¹² Cf. Frans Neirynck, *Duality in Mark*, p. 101-106.

8. Conclusion

8.1. Récapitulation des thèses

Mc 4,1-34 et Mc 13

Ces deux méta-discours, suspendant le fil narratif, s'ingénient à offrir une réflexion sur l'ensemble de l'évangile en assujettissant la problématique de l'eschatologie à celle de la christologie. Du point de vue herméneutique, le premier discours accorde une valeur paradigmatique à l'enseignement de Jésus (4,1-2.33-34) : seule la compréhension du Jésus marcieen, c'est-à-dire du kérygme (8,27-33), permet de saisir le mystère du Royaume. Les compétences herméneutiques de Jésus s'avèrent donc nécessaires à l'élucidation de la spécificité de l'eschatologie marcienne : la mitoyenneté des deux *éons*. En effet, le Royaume de Dieu advient par Jésus et ne met pas un terme au monde ancien, mais existe en son sein. Or, la compréhension de cette particularité nécessite la compréhension préalable du Jésus marcieen. Le second discours décrit l'avènement du Royaume en des termes christologiques (13,24-27) et insiste sur le fait qu'il faut veiller (13,33-37). Cet avertissement désigne, *via* l'intratextualité, Gethsémani et la Passion du Jésus marcieen (14,32-42) comme lieu privilégié du dévoilement eschatologique.

Mc 1,16-20 ; Mc 3,13-15 ; Mc 6,7-13.30-32

Ces trois récits de vocation explorent les trois étapes de la suivance. (1) La condition de disciple nécessite la primauté de l'appel du Jésus marcieen (pôle christologique) étranger au principe de rétribution. (2) La suivance implique une profonde rupture existentielle (pôle anthropologique) car le nouveau fondement identitaire du croyant, strictement christologique, bouleverse la lecture du monde. (3) Le disciple a pour mission de perpétuer dans le monde l'enseignement du Jésus marcieen (pôle ecclésial), c'est-à-dire, selon le réseau intratextuel de l'évangile, le kérygme (6,30).

Mc 1,29-31 et Mc 5,21-24.35-43

L'intervention thaumaturgique de Jésus dans les deux récits de guérison se conçoit comme une manifestation de sa puissance posant la question de son identité. L'acte miraculeux, empruntant les vocables avec lesquels la mort et la Résurrection du Jésus marcieen sont décrites (1,31 et 5,41-43), désigne le point de fuite à partir duquel le miracle doit être compris : le kérygme. Quelques-uns des disciples assistent à ces démonstrations, mais n'en comprennent pas les enjeux interprétatifs pour le dévoilement de l'identité de Jésus.

Mc 2,13-17 ; Mc 2,18-22 ; Mc 2,23-28 ; Mc 7,1-23

La composition des quatre récits de controverse laisse apparaître la continuité de deux éléments structurants. (1) Les débats sont triangulaires et (2) les arguments présupposent une reconnaissance christologique. (1) Alors que les disciples sont systématiquement interpellés par une entité adverse lors du déclenchement de la controverse, c'est le Jésus mar cien qui prend la parole et légitime les comportements. (2) Ce constat littéraire se traduit, théologiquement, par la résolution des controverses sur la base d'arguments christologiques. Le statut de disciple, défini par son rapport au Jésus mar cien, entraîne une réévaluation de l'interdiction de la fréquentation de pécheurs (2,13-17), du jeûne (2,18-22), du sabbat (2,23-28) et de la Loi (7,1-23). L'enchaînement de ces quatre péripécies présente un *crescendo* polémique ayant comme conséquence le remplacement de la Loi par la christologie comme critère constitutif de la vie croyante.

Mc 4,35-41 et Mc 6,45-52 (Mc 8,14-21)

Les deux récits de traversée traitent de l'inquiétude générée par l'absence du Jésus mar cien. Les disciples se sentent abandonnés et prennent peur devant l'émergence d'adversités. Toutefois, malgré son absence, le Jésus mar cien continue d'agir en leur faveur et de les protéger. Les disciples sont ainsi invités à saisir la dialectique post-pascale de la présence de Jésus en son absence. Du point de vue christologique, l'identification du Ressuscité au Jésus terrestre garantit la pérennité de son action nonobstant son absence (4,39 ; 6,48b-50). Mais les disciples, loin d'être rassérénés, ne perçoivent pas les enjeux de cette dialectique christologique du temps post-pascal. De plus, selon un rapprochement intratextuel suscité par le récit entre 6,52 (*via* 8,14-21) et 14,22-25, la cause de leur incompréhension provient de leur incapacité à saisir la portée eschatologique du destin du Jésus mar cien.

Mc 6,33-44 et Mc 8,1-9 (Mc 8,14-21)

Ces miracles de dons établissent d'abord les disciples comme intermédiaires entre le Jésus mar cien et la foule et désignent ensuite la Passion, *via* une intratextualité avec l'eucharistie (6,41 ; 8,6 ; 14,22-24), comme lieu du dénouement eschatologique. La faiblesse des disciples (pôle anthropologique) ne constitue pas un handicap à leur fonction car, en tant qu'intermédiaires, les disciples ne renvoient pas à eux-mêmes, mais à ce qui les légitime : le Jésus mar cien (pôle christologique). De plus, si la mort de Jésus signale l'avènement de l'*eschaton*, il s'ensuit que cette fin inaugure un commencement. Du point de vue christologique, cela se traduit par l'affirmation que le Terrestre est le Ressuscité (l'absent) et que cette pérennité légitime la fonction des disciples comme intermédiaires de l'absent auprès du monde.

Mc 8,27-33 ; Mc 9,30-32 ; Mc 10,32-34

Les trois annonces du kérygme se présentent comme la cristallisation de la christologie déployée dans l'évangile. C'est uniquement dans la mort et la Résurrection que Jésus se donne à connaître. Mais les disciples, inexorablement marqués du sceau de l'incompréhension (10,32), n'arrivent pas à le confesser, en refusant d'envisager que la Passion puisse constituer le cadre herméneutique dans lequel se dit l'identité du Jésus marcieen.

Mc 8,34-9,1 ; Mc 9,33-40 ; Mc 10,35-45

Les trois leçons sur la suivance traitent des dangers inhérents à la condition de disciple et abordent des problèmes communautaires à partir d'une argumentation christologique. Ainsi, la suivance peut conduire au martyre, désavoue le principe d'une hiérarchisation établie selon un critère théologique et infirme les aspirations hégémoniques des disciples. Du plus, comme le signale le réseau intratextuel de la première et la troisième péripécie (8,38-9,1 ; 10,40), la mort du Jésus marcieen à la croix constitue paradoxalement la manifestation glorieuse de l'*eschaton*.

Mc 9,2-13

La Transfiguration révèle de manière proleptique l'identité divine du Jésus marcieen qui se donnera à connaître par la croix et la Résurrection, et s'attelle à en démontrer la spécificité. Jésus, unique Fils par lequel Dieu se dévoile, supprime des figures comme Élie et Moïse et marque, en accord avec la Bible hébraïque, une coupure dans l'histoire dans la mesure où le tragique de son destin précipite la venue de l'*eschaton*. Les disciples ne comprennent cependant pas le sens de cette révélation.

Mc 9,14-29 et Mc 10,23-31

Deux dialogues entre Jésus et les disciples clarifient deux questions relatives au statut de disciple. (1) En l'absence de Jésus, l'identité du disciple se manifeste dans la prière qui comprend d'une part la reconnaissance de l'identité paradoxale du Jésus marcieen – *via* une intratextualité avec le kérygme – et d'autre part l'acceptation de sa propre faiblesse (9,14-29). (2) La logique argumentative du second dialogue entre le Jésus marcieen et les disciples substitue au binôme Loi-salut le couple suivance-salut (10,23-31).

Mc 11,1-11

Si la première partie du Triomphe (11,1-7) présente une scène de mission idéale des disciples – le respect de la parole du Jésus marcieen comme accomplissement de la fonction de croyant –, la seconde partie (11,8-11) s'interroge sur l'effervescence populaire confessant le Jésus marcieen en éludant l'horizon de la Passion.

Mc 11,12-14.20-25

L'épisode du figuier discrédite le Temple dans sa fonction d'intermédiaire entre Dieu et l'homme et lui substitue la prière, c'est-à-dire la possibilité pour les disciples de réguler leur système de croyance dans un face-à-face direct avec Dieu, sans médiation institutionnelle ou culturelle.

Mc 14,12-16 ; Mc 14,17-21 ; Mc 14,22-25 ; Mc 14,26-31

La prédominance de la figure de Jésus et le phénomène d'insertion des disciples dans un texte évoquant la Pâque dénotent un processus de christologisation de cette fête juive par une communauté chrétienne (14,12-16). Si le repas eucharistique (14,22-25) entend démontrer que la continuité entre le Jésus terrestre et l'absent légitime la mission des disciples consistant à proclamer la dimension sotériologique de la mort de Jésus, les deux péricopes qui l'enchâssent abordent le thème de la faillite de *tous* les disciples (14,17-21.26-31). L'échec annoncé à Pierre acquiert un statut paradigmatique. Si la mort de Jésus est une nécessité théologique, la responsabilité humaine de ce sort tragique est maintenue.

Mc 14,32-42

L'assoupissement des disciples divulgue leur incapacité à comprendre que la livraison du Jésus maricien signale le moment de la réalisation eschatologique – *via* l'intratextualité avec Mc 13. Christologiquement, la manifestation de l'humanité de Jésus (14,35-36) s'accompagne de l'accentuation de ce qui constitue sa singularité : son rapport à Dieu (14,36). La conjugaison de ces deux pôles incite à postuler que l'identité de Jésus ne se trouve pas uniquement dans le numineux, mais également dans la fragilité de son rapport à Dieu.

Mc 14,54.66-72

Le reniement de Pierre ne sanctionne pas un destin individuel, mais figure l'échec de l'ensemble des disciples et la fragilité de la condition croyante dans la mesure où elle est appelée à confesser un événement dépassant son entendement : Dieu se révèle en Jésus à la croix.

Mc 16,1-8

La finale de l'évangile, confessant la Résurrection du Jésus maricien, affirme que l'identité du Ressuscité se manifeste définitivement en tant que Crucifié, expression synthétique du kérygme. Les disciples ont donc échoué. Ils n'ont pas reconnu Jésus. Malgré cette faillite, il subsiste la possibilité d'une nouvelle rencontre entre le Crucifié et les disciples en Galilée, c'est-à-dire par une relecture de l'évangile. Cette incapacité à comprendre le Jésus maricien n'est cependant pas fortuite, mais révélatrice de la difficulté que rencontre le croyant à confesser un Crucifié.

8.2. L'herméneutique de l'évangile

L'évangile selon Marc se présente comme la narration des paroles, des actes et du destin tragique du Jésus terrestre qui, en tant que Fils unique (1,11 ; 9,7 ; 15,39), manifeste véritablement la face de Dieu au monde. Ce choix littéraire, consistant à se focaliser sur le Jésus terrestre alors que la création du récit présuppose la reconnaissance confessante du Ressuscité, n'est légitime que si, selon la narration même, le Jésus ressuscité est le Jésus terrestre. Or, l'évangile défend explicitement cette thèse à trois reprises en postulant la continuité entre le Terrestre et le Ressuscité (4,35-41 ; 6,45-52 ; 14,22-25). L'originalité de l'évangile ne tient cependant pas à cette identification, mais à sa justification théologique. En effet, le Ressuscité est le Terrestre car le Ressuscité est définitivement confessé en tant que Crucifié (16,7), et le Terrestre ne peut être compris qu'à partir de la croix comme l'indiquent tant le processus de *kérygmatisation* de la christologie à l'œuvre dans la narration que l'acmé narrative de 15,39. Ainsi, le kérygme garantit l'unité entre le Terrestre et le Ressuscité, entre les temps pré-pascal et post-pascal. Pour le dire autrement, la pérennité entre le Terrestre et le Ressuscité tient au fait que leur identité respective provient d'un événement unique et constitutif : le kérygme comme manifestation de l'identité paradoxale de Jésus. L'annonce finale de l'évangile, selon laquelle la rencontre du Ressuscité, définitivement reconnu en tant que Crucifié, nécessite la relecture du Jésus terrestre, dont l'identité se donne à connaître dans le kérygme, confirme ces dires¹.

Cette conception christologique a des conséquences herméneutiques. Si le Crucifié est le Jésus terrestre qui se révèle dans le kérygme, il s'ensuit que la communauté marcienne n'accède au Crucifié que par la médiation de l'évangile. Pour le dire autrement, le Crucifié ne s'exprime qu'à travers le Jésus terrestre tel qu'il est déployé dans l'évangile. Il s'ensuit que le rapport entre le Jésus terrestre et ses disciples acquiert un statut typologique pour la communauté marcienne. Cette légitimité théologique se concrétise, sur un plan littéraire, par l'insertion dans le tissu narratif de balises facilitant le processus d'identification de la communauté marcienne aux disciples. Outre la présence du terme *disciple*, signalant une nette volonté de rendre transparents leurs attermoissements pour la communauté destinataire, notre travail exégétique a montré que l'évangile stylise cette figure, la modèle pour en faire l'image d'une communauté post-pascale. Tant les thématiques débattues que les types d'argumentation dévoilent des problématiques ecclésiales.

¹ Cf. Andreas Dettwiler, « Le mystère de la Résurrection », p. 148-149.

8.3. L'avènement du Royaume et l'évangile

L'évangile, médiatisation des rapports entre le Crucifié et la communauté marcienne, fonde christologiquement la raison de sa propre existence afin de défendre la thèse que le Royaume de Dieu est déjà pleinement advenu. Ne pas l'admettre revient à ne pas comprendre l'identité de Jésus. La communauté marcienne vit certainement une crise théologique. Devant le spectacle d'un monde toujours habité par l'injustice et la souffrance, elle doute que le Royaume fût advenu par Jésus (cf. 1,15). La réponse de l'évangile consiste à préciser que seule une parfaite compréhension du Jésus maricien permet de comprendre l'équivoque de l'eschatologie.

En effet, les deux méta-discours (4,1-34 ; 13), distillant la clef de lecture de l'évangile, sont significatifs. Reconnaissons, dans un premier temps, que ces deux péricopes reflètent clairement les préoccupations des premières communautés chrétiennes. Les questions relatives à l'avènement du Royaume, à l'apostasie, aux difficultés de la propagation de la parole/Évangile, aux persécutions et aux guerres en témoignent. Admettons, dans un deuxième temps, que ces problématiques sont insérées dans le texte, c'est-à-dire au temps du Jésus terrestre. Enfin, considérons la problématique de Mc 4,1-34. Si la spécificité de l'eschatologie réside dans la mitoyenneté des deux *éons* – contrairement aux attentes traditionnelles, l'établissement du règne est équivoque car il s'effectue dans le monde, mais ne lui succède pas –, sa compréhension nécessite les compétences herméneutiques du Jésus maricien (cf. 4,1-2-33-34). Un procédé identique se remarque dans le discours apocalyptique de Mc 13. En rapportant au Jésus terrestre un discours apocalyptique qui laisse indéniablement apparaître des préoccupations ecclésiales, le texte ancre dans la christologie le problème de l'eschatologie. Outre le procédé narratif, la christologisation de l'apocalyptique se remarque explicitement en Mc 13,24-27 et dans les correspondances intratextuelles entre Mc 13 et Mc 14,32-42 qui ont comme conséquence d'indiquer que le moment de la fin est la livraison du Jésus maricien à la mort. En conclusion, à la communauté qui se demande quand s'accomplira l'eschatologie l'évangile répond, *via* la narration, que c'était à la croix (cf. 15,39). Selon l'évangile le Royaume est advenu à la croix et sa compréhension suppose la compréhension du Jésus maricien. Théologiquement, l'équivoque de l'eschatologie s'explique par le paradoxe de la confession du Crucifié.

8.4. L'évangile, avocat du Crucifié

La paradigmatisation du rapport entre le Terrestre et les disciples pour réguler la relation entre le Crucifié et la communauté marcienne exige la soumission permanente de l'interprétation du Jésus maricien au kérygme – l'identité du Jésus maricien se

donne uniquement dans le kérygme. Ainsi, le Ressuscité comme le Terrestre ne peuvent être confessés qu'à partir de la mort et de la Résurrection du Jésus marcier. Ce postulat christologique se traduit, dans l'évangile, par une double technique littéraire. (1) Le motif de l'incompréhension sanctionne systématiquement la déficience du savoir christologique des disciples¹. (2) Un réseau intratextuel soumet la compréhension du Jésus marcier à l'horizon du kérygme, dont le titre le Crucifié est l'expression². La conjugaison du motif de l'incompréhension et de l'existence du réseau intratextuel permet respectivement de problématiser et de baliser la compréhension de la christologie déployée dans l'évangile. Ce double procédé, inscrit dans la totalité du tissu narratif, confère, littérairement, une cohérence au récit et fonctionne, théologiquement, comme critique de toute connaissance christologique qui s'élabore en dehors du cadre très strict du kérygme. À l'incompréhension qui déconstruit un faux savoir christologique répond l'intratextualité qui désigne le kérygme comme connaissance de l'identité du Jésus marcier. Ces considérations seraient toutefois incomplètes si nous n'ajoutions pas que l'évangile est moins une œuvre polémique que théologique, car l'incompréhension est constitutive de la condition de disciple dans la mesure où elle est révélatrice de la difficulté à reconnaître le Crucifié (cf. 16,1-8).

8.5. L'évangile et son contexte historique (l'apport de la rédaction)

Relevons, en guise de préambule, que les analyses de la rédaction marcienne ont dévoilé un intense travail de l'évangéliste, tant dans les traditions que dans la composition générale de l'évangile. La reconnaissance de l'évangéliste, en tant qu'auteur littéraire et théologien, invite d'abord à une grande défiance envers les études du Jésus historique dont le déroulement biographique épouse celui de l'évangile. En ce qui concerne la rédaction, remarquons qu'elle poursuit clairement trois buts : typologiser la figure des disciples, *kérygmatiser* la christologie et raffermir l'identité du christianisme face au judaïsme.

I) De très nombreuses notes rédactionnelles ayant trait aux disciples ont pour fonction de souligner le fondement christologique de leur statut – dans les récits de

¹ Cf. 4,13.33.41 ; 5,42b ; 6,51b-52 ; 7,17-18 ; 8,14-18b.21.32b ; 9,10.32.34 ; 10,24a.26.32a.38a ; 14,31.37.40.54 ; 16,8.

² Cf. 1,31a ; 4,33 ; 5,41b-42a.43a ; 6,41 ; 7,13a ; 8,6-7.18c-20.31-32a.38 ; 9,1.9.15.26b-27.31 ; 10,33-34.38-40 ; 11,11b ; 13,31aβ.33.35.37 ; 14,28.34b.35b.37a.38α.40.41b ; 16,6-7.

vocation¹ et de multiplication de pains (cf. 6,41b ; 8,6cd), lors de l'entrée à Jérusalem (cf. 11,1-2.3bc), du dialogue sur le Royaume (cf. 10,24b.26c.28) et des préparatifs du repas pascal (cf. 14,12b.13a.16) –, de notifier que leur incompréhension est précisément christologique², et d'accorder une dimension paradigmatique à des passages qui, à un stade pré-marcien, ne concernaient qu'un ou des personnages précis – la première annonce de la Passion et de la Résurrection (cf. 8,29b.33a), la troisième leçon sur la suivance (cf. 10,41), l'épisode du figuier stérile (cf. 11,22a) et ceux de la Passion³

En signalant et en problématisant par le motif de l'incompréhension la légitimité christologique du statut de disciple, l'évangéliste reformule la spécificité de la condition croyante en y accentuant l'aspect cognitif. L'insistance sur l'aspect créateur de la christologie s'accompagne donc d'une exigence de compréhension. Il ne suffit pas pour le disciple de confesser Jésus, faut-il encore qu'il saisisse ce que cela signifie théologiquement et anthropologiquement. La constance de ce recadrage rédactionnel dans le travail sur les traditions indique que l'évangéliste combat un affaiblissement de la réflexion christologique. La typologisation de la figure des disciples ne se restreint pas à la caractérisation de son problème théologique. Elle suppose également un processus de paradigmatization des figures individuelles afin que ces destins acquièrent une dimension représentative. Par la rédaction, les vicissitudes de Pierre, Jacques ou Jean n'illustrent plus des écarts d'individus, mais expriment de manière représentative la condition de disciple.

II) Si l'insertion rédactionnelle du *topos* de l'incompréhension problématise explicitement le savoir christologique, le processus rédactionnel de l'intratextualité⁴ soumet systématiquement la connaissance christologique au prisme du kérygme. La complémentarité de ces deux procédés littéraires permet ainsi de désigner, à la fin du récit, le Crucifié comme l'unique attestation significative de son identité. Ce processus de *kérygmatisation* des données christologiques, rapprochant l'évangéliste des traditions kérygmatisées⁵, dévoile que la croix, interprétée à la lumière de la Résurrection, représente le point focal à partir duquel l'évangéliste pense Dieu, Jésus et le monde – et auquel mène le récit.

¹ Cf. 1,16bc ; 3,13ab ; 6,7.12.13ac.30-31.

² Cf. 4,13.41 ; 5,42c ; 6,37.51b-52 ; 7,17 ; 8,14.16-18.33a ; 9,6.10.28.32b ; 10,24.26.32b.38a ; 13,24-27 ; 14,31.37a.40.

³ Cf. 14,17b.19a.20.22.23.27ba.28.31.50.69.70bc. Relevons également qu'en 10,28 et 14,32-33, la rédaction accorde à des personnages précis une fonction représentative de l'ensemble des disciples.

⁴ Cf. 1,31a ; 4,33 ; 5,23d.41c.42.43a ; 6,41a ; 8,6b.7b.13-14.16-21 ; 9,9-10.15a.26c.27b.29 ; 13,33a.34.35b.37a.38.41cd.42b.

⁵ Jean Zumstein, « Theologie als Credoauslegung ».

III) La rédaction s'attaque aux trois piliers de la foi juive : la Loi, le Temple et les prophètes. Les interventions rédactionnelles dans les récits de controverse¹ répondent toutes à un objectif identique : démontrer qu'une réflexion christologique conséquente implique un regard critique envers les coutumes et les traditions issues du judaïsme, c'est-à-dire envers la Loi (cf. 7,8.13). D'ailleurs, dans le deuxième dialogue mettant en scène les disciples et le Jésus marcier (10,17-31), l'évangéliste n'accorde plus de fonction sotériologique à la Loi (10,23a.26.28). La composition en *sandwich* de l'épisode du figuier résonne comme une critique sévère à l'égard du Temple (cf. ajout rédactionnel 11,13c). Enfin, le travail rédactionnel dans le récit de Transfiguration accentue l'unicité du lien unissant Jésus à Dieu au détriment de figures traditionnelles de la foi juive (cf. 9,4b.6.8). Il ne semble donc pas excessif de penser qu'en renforçant l'identité de sa communauté, l'évangéliste favorise le divorce d'avec le judaïsme.

8.6. Bilan du travail

L'intérêt des approches exégétique et rédactionnelle réside moins dans la volonté de corroborer les résultats d'une analyse par l'autre, que d'en démontrer la complémentarité. Si l'exégèse de l'évangile signale la fonction structurante du couple disciple-kérygme, l'attention à la rédaction en manifeste l'originalité théologique dans son contexte de production. Le processus de *kérygmatisation* systématique de la christologie – par l'incompréhension et la création du réseau intratextuel – ne permet pas seulement d'affirmer que l'évangéliste fait œuvre de théologien dans son traitement des traditions, mais laisse surtout supposer qu'il réagit contre un affaiblissement de la pensée kérygmatisée et des conséquences pratiques qui en découlent, notamment face au judaïsme. L'évangéliste, critique face à la théologie véhiculée par sa tradition, défend une alternative claire capable de rendre compte de la spécificité de l'événement christique et renforce l'identité de sa communauté.

Exégétiquement, la narration se présente comme la problématisation et le baliement de l'identité du Jésus marcier qui se donne à connaître dans le Crucifié, synthèse du kérygme. Le *topos* de l'incompréhension est une catégorie littéraire reconnue par la recherche néotestamentaire dans le processus de problématisation christologique à l'œuvre dans le texte. Ce motif révèle cependant *a contrario* une exigence de compréhension qui se manifeste par le phénomène de l'intratextualité et la désignation systématique du kérygme comme expression de l'identité du Jésus mar-

¹ Cf. 2,14.ac.22c.26 ; 7,8.13.

cien. Or, l'existence du binôme incompréhension-intratextualité comme grammaire théologique du tandem disciple-Jésus marcier n'a pas fait l'objet d'une étude systématique dans l'exégèse. La négligence de l'intratextualité au profit d'une attention unilatérale à l'incompréhension ne permet pas d'appréhender l'homogénéité du propos christologique dans l'évangile et peut conduire à une mésinterprétation de la figure des disciples. L'incompréhension porte sur le Crucifié et traduit la fragilité de la condition croyante.

9. Bibliographie

9.1. Sources

Aland, Barbara et Kurt (éds), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993²⁷.

Elliger, Karl et Rudolf, Wilhelm, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977².

Rahlfs, Alfred (éd.), *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982⁹.

9.2. Auteurs anciens

Flavius Josèphe

Buchon, Jean A. C., *Flavius Josèphe. Œuvres complètes*, Paris, Delagrave, 1879.

Irénée de Lyon

Rousseau, Adelin, Doutreleau, Louis et Mercier, Charles (éds), *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, Tome 2, Paris, Cerf, 1969.

Justin

Munier, Charles, *Justin, Apologie pour les chrétiens* (Paradosis 39), Fribourg, Éditions Universitaires, 1995.

Philon d'Alexandrie

Arnaldez, Roger, Pouilloux, Jean et Mondésert, Claude (dir.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 36 volumes, Paris, Cerf, 1961-1992.

Philostrate

Chassang, Alain et Rachet, Guy, *Philostrate, Apollonius de Tyane ; sa vie, ses voyages, ses prodiges* (Sagesse et spiritualité), Paris, Sand, 1995.

Tertullien

Genoude de, Antoine E., *Tertullien, Œuvres complètes*,
dans : www.tertullian.org/french/g3_15_de_ieiunio.htm (03.02.2005)

9.3. Instruments

Aland, Kurt (éd.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Berlin/New York, de Gruyter, 1978.

Aland, Kurt (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1996¹⁵.

Bailly, Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1963²⁶.

- Blass, Friedrich, Debrunner, Albert et Rehkopf, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979¹⁵.
- Conzelmann, Hans et Lindemann, Andreas, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (Le Monde de la Bible 39), Genève, Labor et Fides, 1999 (original allemand 1998¹²).
- Dupont-Sommer, André et Philonenko (dir.), Marc, *Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 337), Paris, Gallimard, 1988.
- Metzger, Bruce M., *A textual Commentary on the Greek New Testament : A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition)*, London/New York, United Bible Societies, 1975².
- Hatch, Edwin et Redpath, Henry A. (éds), *A Concordance of the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament* (including the apocryphal books), Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1975.

9.4. Littérature secondaire

- Aichele, George (éd.), *The Postmodern Bible*, New Haven/London, Yale University Press, 1995.
- Allison, Dale C., *The New Moses : A Matthean Typology*, Edinburgh, T&T Clark, 1993.
- Amsler, Samuel, *Les actes prophétiques* (EssBib 9), Genève, Labor et Fides, 1985.
- Anderson, Hugh, *The Gospel of Mark* (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans, 1976.
- Batto, Bernard F., « The Sleeping God : An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty », *Bib* 68, 1987, p. 153-177.
- Becker, Jürgen, *Paulus. Der Apostel der Völker* (UTB für Wissenschaft : Uni-Taschenbücher 2014), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1998³.
- Becker, Jürgen, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York, de Gruyter, 1996.
- Behm, Johannes, « μεταμορφώω », *ThWNT* 4, p. 762-767.
- Berger, Klaus, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1984.
- Best, Ernest, *The Temptation and the Passion : The Markan Soteriology*, Cambridge, University Press, 1965.
- Best, Ernest, « The Role of the Disciples in Mark », *NTS* 23, 1976-1977, p. 277-401.
- Best, Ernest, « Mark's Use of the Twelve », *ZNW* 69, 1978, p. 11-35.
- Best, Ernest, *Following Jesus : Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNT.S 4), Sheffield, JSOT Press, 1981.
- Best, Ernest, *Mark : The Gospel as Story*, Edinburgh, T&T Clark, 1983.
- Best, Ernest, « The Markan Redaction of the Transfiguration », dans : Id., *Disciples and Discipleship : Studies in the Gospel According to Mark*, Edinburgh, T & T Clark, 1986, p. 206-225.
- Betz, Hans-Dieter, « Jesus and the Cynics. Survey and Analysis of an Hypothesis », *JR* 74, 1994, p. 453-474.

- Betz, Hans-Dieter, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (Matthew 5 :3-7 :27 and Luke 6 :20-49) (Hermeneia), Minneapolis, Augsburg Fortress, 1995. Black, Clifton C., *The Disciples according to Mark : Markan Redaction in Current Debate* (JSNT Supplement Series 27), Sheffield, Academic Press, 1989.
- Bonneau, Guy, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc* (EtB 44), Paris, Gabalda, 2001.
- Bornkamm, Günther, « μυστήριον », *TDNT* 4, p. 802-827.
- Brandt, Pierre-Yves, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple : le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc* (NTOA 50), Fribourg/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Broadhead, Edwin K., *Naming Jesus : Titular Christology in the Gospel of Mark* (JSNT.S 175), Sheffield, Academic Press, 1999.
- Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah : from Gethsemane to the Grave : a Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, vol. 1, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, 1994.
- Budesheim, Thomas L., « Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism », *ZNW* 62, 1971, p. 190-209.
- Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957³.
- Bultmann, Rudolf, « αἰσχύνω », *ThWNT* 1, p. 188-190.
- Casey, Maurice, « Culture and Historicity : The Plucking of the Grain (Mark 2,23.28) », *NTS* 34, 1988, p. 1-22.
- Catchpole, David R. « The “triumphal” entry », dans : Ernst Bammel et Charles F. D. Moule, *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge, University Press, 1984, p. 319-334.
- Cerfaux, Lucien, « “L’aveuglement d’esprit” dans l’évangile de Marc », dans Id., *Recueil Lucien Cerfaux : études d’exégèse et d’histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux réunies à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire* (BETHL 7), t. 2, Gembloux/Leuven, J. Duculot/University Press, 1954, p. 3-15.
- Chambard-Bois, Pierre, « L’heure de Fils de l’Homme. Marc 14,32-42 », *SémBib* 91, 1998, p. 53-57.
- Cook, John G., *The Structure and Persuasive Power of Mark : a Linguistic Approach* (SBL Semeia studies), Atlanta, Scholars, 1995.
- Cook, Michael J., *Mark’s Treatment of the Jewish Leaders* [NT.S], Leiden, E. J. Brill, 1978.
- Cranfield, Charles E. B., *The Gospel According to Saint Mark* (CGTC), Cambridge, University Press, 2000¹³.
- Cullmann, Oscar, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr : histoire et théologie*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1952.
- Cuvillier, Élian, « Tradition et rédaction en Marc 7 :1-23 », *NovT* 34, 1992, p. 169-192.

- Cuvillier, Élian, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second Évangile : son arrière-plan littéraire, sa signification dans le cadre de la rédaction marcienne, son utilisation dans la tradition de Jésus* (EtB 19), Paris, Gabalda, 1993.
- Cuvillier, Élian, *L'évangile de Marc* (Bible en face), Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2002.
- Cuvillier, Élian, « Die "Kreuzestheologie" als Leseschlüssel zum Markusevangelium », dans : Andreas Dettwiler et Jean Zumstein (éds), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 107-150.
- Cuvillier, Élian, « La Résurrection dans l'évangile de Marc ou : La finale courte...et puis avant », dans : Daniel Marguerat (dir.), *Quand la Bible se raconte* (LiBi 134), Paris, Cerf, 2003, p. 105-122.
- Daube, David, « Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels », *NTS* 19, 1972-1973, p. 1-11.
- Davies, William D. et Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol 2 : Commentary on Matthew VIII-XVIII, Edinburgh, T & T Clark, 1994.
- Derrett, John D. M., « Law in the New Testament : The Palm Sunday Colt » *NT* 13, 1971, p. 241-258.
- Dettwiler, Andreas, « Le mystère de la Résurrection : Considérations théologiques à propos de Marc 16,1-8 », dans : Martin Rose (éd.), *Histoire et herméneutique : Mélanges offerts à Gottfried Hammann* (HistSoc 45), Genève, Labor et Fides, 2002, p. 139-150.
- Dewey, Joanna, *Markan Public Debat : Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2 :1-3 :6* (SBLDS), Chico, Scholar Press, 1980.
- Dietzfelbinger, Christian, *Das Evangelium nach Johannes* (Teilbd. 4.1 Johannes Kap. 1-12) (ZBK : NT 4), Zürich, TVZ, 2001.
- Dodd, Charles-Harold, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press, 1963.
- Donahue, John R., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Milwaukee, Marquette University Press, 1983.
- Donahue, John R. et Harrington, Daniel J., *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina 2), Minnesota, Liturgical Press, 2002.
- Dormeyer, Detlev, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell : Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspasion* (NTA 11), Münster, Aschendorff, 1974.
- Dupont, Jacques, « "Ceci est mon corps", "Ceci est mon sang" », *NRTb* 80, 1958, p. 1025-1041.
- Dupont, Jacques, « La parabole de la semence qui pousse toute seule (MC 4,26-29) », dans : Id., *Études sur les évangiles synoptiques* (BETHL 70a), vol. 1, Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 295-320.

- Dupont, Jacques, « Encore la parabole de la semence qui pousse toute seule (MC 4,26-29) », dans : Id., *Études sur les évangiles synoptiques* (BETHL 70a), vol. 1, Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 321-333.
- Dupont, Jacques, « La ruine du temple et la fin des temps dans le discours de MC 13 », dans : Id., *Études sur les évangiles synoptiques* (BETHL 70a), vol. 1, Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 368-433.
- Dschulnigg, Peter, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums : Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangelium und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik* (SBB 11), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1984.
- Ebeling, Hans Jürgen, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (BZNW 19), Berlin, Töpelmann, 1939.
- Ebner, Martin, « Kreuzestheologie im Markusevangelium », dans : Andreas Dettwiler et Jean Zumstein (éds), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 151-168.
- Edwards, James R., « Markan Sandwiches : The Significance of Interpolations in Markan Narratives », *NovT* 31, 1989, p. 193-216.
- Edwards, James R., *The Gospel According to Mark* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2002.
- Feldmeier, Reinhard, *Die Krisis des Gottessohnes : Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel zum Markusevangelium* (WUNT 2.21), Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1987.
- Fendler, Folkert, *Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums* (GTA 49), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Feuillet, André, « La coupe et le baptême de la Passion (Mc X,35-40 ; cf. Mt XX,20-23 ; Lc XII,50) », *RB* 74, 1967, p. 356-391.
- Fischer, Cédric, « Pierre est mort, vive Pierre ! La figure de Pierre, la crise de la solidarité et la condition du croyant selon Marc », dans : Cédric Fischer, Pascale Rondez, Esther Straub (éds), *Solidarität in der Krise*, Zürich, TVZ, 2004, p. 95-111.
- Fitzmyer, Joseph A., « Abba and Jesus' relation to God », dans : Collectif, *À cause de l'Évangile : études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B. à l'occasion de son 70^e anniversaire* (LeDiv 123), Paris, Cerf, 1985, p. 15-38.
- Fitzmyer, Joseph, A., *The Gospel According to Luke X-XXIV* (AncB 28a), New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, 1985.
- Fleddermann, Harry, « The Discipleship Discourse (Mark 9 :33-50) », *CBQ* 43, 1981, p. 57-75.
- Focant, Camille, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile : traditions et rédactions », *RB* 82, 1975, p. 161-185.
- Focant, Camille, « Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc », *RTL* 27, 1996, p. 281-308.
- Focant, Camille, « Le rôle des personnages secondaires en Marc : l'exemple des guérisons et des exorcismes », dans : Emmanuelle Steffek et Yvan Bourquin (éds), *Raconter, interpréter, annoncer : parcours du Nouveau Testament. Mélanges offerts à*

- Daniel marguerat pour son 60^{ème} anniversaire (Le Monde de la Bible 47), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 115-126.
- Focant, Camille, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 2), Paris, Cerf, 2004.
- France, Robert T., *The Gospel of Mark : A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- Frankmölle, Hubert, « Theodizee-Problematik im Markusevangelium ? Anmerkungen zu Mk 16,1-8 im Kontext », dans : Thomas Söding (éd.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Fs W. Thüsing* (NTA.NF 31), Münster, Aschendorff, 1996, p. 101-134.
- Genette, Gérard, *Figures III* (Collection poétique), Paris, Seuil, 1972.
- Giesen, Heinz, « Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage ? Zu Mk 11,12-14.20f », *BZ* 20, 1976, p. 95-111.
- Giesen, Heinz, « Der Auferstandene und seine Gemeinde : Zum Inhalt und zur Funktion des ursprünglichen Markusschlusses (Mk 16,1-8) », *SNTU A : Aufsätze* 12, 1987, p. 99-139.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus* (1. Teilbd. Mk 1-8,26) (EKK II/1), Düsseldorf/Zürich/Köln, Benziger, Neukircher-Vluyn/Neukirchener, 1998⁵.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus* (2. Teilbd. Mk 8,27-16,20) (EKK II/2), Düsseldorf/Zürich/Köln, Benziger, Neukircher-Vluyn/Neukirchener, 1999⁵.
- Goodenbough, Erwin R., « Jewish Symbols in the Greco-Roman Period », dans : vol. 4 : *The Problem of Method : Symbols from the Jewish Cult* (Bollingen Series 37), New York, Pantheon, 1954.
- Griffiths, Gwyn, « The Disciples' Cross », *NTS* 16, 1970, p. 358-364.
- Guelich, Robert A., *Mark 1-8 :26* (WBC 34a), Dallas, Word, 1989.
- Gundry, Robert H., *Mark : a Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- Haenchen, Ernst, « Die Komposition von Mk vii 27-ix 1 und par. », *NT* 6, 1963, p. 81-109.
- Hawkin, David J., « The Incomprehension of the Disciples in the Markan Redaction », *JBL* 91, 1972, p. 491-500.
- Heil, John P., *The Transfiguration of Jesus : Narrative Meaning and Function of Mark 9 :2-8, Matt 17 :1-8 and Luke 9 :28-36* (AnBib 144), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- Henderson, Suzanne W., « Concerning the Loaves. Comprehending Incomprehension in Mark 6.45-52 », *JSNT* 83, 2001, p. 3-26.
- Hengel, Martin, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (AGSU 1), Leiden/Köln, E. J. Brill, 1961.
- Hengel, Martin, *Nachfolge und Charisma : Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin, Töpelmann, 1968.
- Hooker, Morna D., *The Gospel According to Saint Mark* (BNTC), London, Black, 1991.

- Horbury, William, « The Twelve and the Phylarchs », *NTS* 32, 1986, p. 503-527.
- Horsley, Richard A. et Hanson, John S., *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the time of Jesus* (New Voices in Biblical Studies), San Francisco, Harper & Row, 1985.
- Horsley, Richard A., *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot on Mark's Gospel*, Louisville/London/Leiden, Westminster John Knox Press, 2001.
- Hultgren, Arland J., *Jesus and his Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Traditions*, Minneapolis, Augsburg, 1979.
- Hurtado, Larry W., « Following Jesus in the Gospel of Mark – and beyonds », dans : Richard N. Longenecker (éd.), *Patterns of Discipleship in the New Testament* (McMNTS), Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 9-29.
- Iersel van, Bas M. F. et Linmans, Andreus J. M., « The Storm on the Lake. Mk iv 35-41 and Mt viii 18-27 in the Light of Form Criticism, "Redaktionsgeschichte" and Structural Analysis », dans : Tjitze Baarda, Albertus F. J. Klijn et Willem C. van Unnik (éds), *Miscellanea Neotestamentica* (NT.S 48), Leiden, E. J. Brill, 1978, p. 17-48.
- Iersel van, Bas M. F., *A Reader-Response Commentary* (JSNT.S 164), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
- Jeremias, Joachim, « Paarweise Sendung im Neuen Testament », dans : Angus J. B. Higgins (éd.), *New Testament Essays of Th. Manson*, Manchester, 1959, p. 136-143.
- Kee, Howard C., *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, Philadelphia, Westminster Press, 1977.
- Kelber, Werner H., « Mark 14:32-42: Gethsemane. Passion Christology and Discipleship Failure », *ZNW* 63, 1972, p. 166-187.
- Kelber, Werner H., « The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples », dans : Id. (éd.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Fortress Press, Philadelphia, 1976, p. 41-60.
- Kelber, Werner H., *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- Kertelge, Karl, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), München, Kösel, 1970.
- Kertelge, Karl, *Markusevangelium* (NEB 2), Würzburg, Echter, 1994.
- Kilpatrick, George D., « Mark i 45 and the Meaning of λόγος », dans : James K. Elliott (éd.), *The Language and Style of the Gospel of Mark: An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993, p. 151-152.
- Kilpatrick, George D., « Πορεύεσθαι and its Compounds », dans : James K. Elliott (éd.), *The Language and Style of the Gospel of Mark: An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993, p. 157-158.
- Kilpatrick, George D., « Some Notes on Marcan Usage », dans : James K. Elliott (éd.), *The Language and Style of the Gospel of Mark: An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993, p. 159-174.

- Kilpatrick, George D., « Recitative λέγων », dans : James K. Elliott (éd.), *The Language and Style of the Gospel of Mark : An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993, p. 175-177.
- Kilpatrick, George D., « Verbs of Seeing », dans : James K. Elliott (éd.), *The Language and Style of the Gospel of Mark : An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993, p. 179-180.
- Kilpatrick, George D., « Particles », dans : James K. Elliott (éd.), *The Language and Style of the Gospel of Mark : An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993, p. 181-184.
- Kingsbury, Jack D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia, Fortress, 1983.
- Klauck, Hans-Josef, « Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium : eine narrative Analyse », *NT* 24, 1982, p. 1-26.
- Klostermann, Erich, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1954.
- Légasse, Simon, *L'Évangile de Marc* (LeDivCom 5), Tome 1, Paris, Cerf, 1997.
- Légasse, Simon, *L'Évangile de Marc* (LeDivCom 5), Tome 2, Paris, Cerf, 1997.
- Lightfoot, Robert A., *The Gospel Message of St. Mark*, London, Oxford University Press, 1962.
- Lindemann, Andreas, « Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mark 16, 1-8 », *NTS* 26, 1980, p. 298-317.
- Lohmeyer, Ernst, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- Lührmann, Dieter, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1987.
- Lührmann, Dieter, « Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium », *ZNW* 78, 1987, p. 169-185.
- Luz, Ulrich, « Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie », *ZNW* 56, 1965, p. 9-30.
- Luz, Ulrich, « Die Jünger im Matthäusevangelium », *ZNW* 62, 1971, p. 141-171.
- Luz, Ulrich, « Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament », *EvTh* 34, 1974, p. 116-141.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 2 : Mt 8-17* (EKK I/2), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener, 1990.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 3 : Mt 18-25* (EKK I/3), Einsiedeln/Zürich, Benziger, Neukirchen-Vluyn/Neukirchener, 1997.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 4 : Mt 26-28* (EKK I/4), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener, 2002.
- Madden, Patrick J., *Jesus' Walking on the Sea : An Investigation of the Origin of the Narrative Account* (BZNW 81), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1997.

- Malbon, Elizabeth S., « Faillible Followers : Women and Men in the Gospel of Mark », *Semeia* 28, 1983, p. 29-48.
- Malbon, Elizabeth S., « Disciples / Crowds / Whoever : Markan Character and Readers », *NovT* 28, 1986, p. 104-130.
- Malbon, Elizabeth S., « The Major Importance of the Minor Characters », dans : Elizabeth Malbon Struthers et Edgar McKnight (éds), *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNT.S 109), Sheffield, Academic Press, 1994, p. 58-86.
- Malina, Bruce J. et Rohrbaugh, Richard L., *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- Marcus, Joel, *The Mystery of the Kingdom of God* (SBL.DS 90), Atlanta, Scholars Press, 1986.
- Marcus, Joel, « The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark », *JBL* 111, 1992, p. 441-462.
- Marcus, Joel, *The Way of the Lord : Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Edinburgh, T & T Clark, 1993.
- Marcus, Joel, *Mark 1-8 : A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27), New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, 1999.
- Marguerat, Daniel, « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) », dans : Camille Focant (éd.), *The Synoptic Gospels : Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven, University Press, 1993, p. 239-262.
- Marguerat, Daniel, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit : Actes 2 et 26 », dans : Daniel Marguerat (éd.), *La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)* (Le Monde de la Bible 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 395-409.
- Marshall, Christopher D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNTS 64), Cambridge, University Press, 1994².
- Marxsen, Willi, *Mark the Evangelist : Studies on the Redaction History of the Gospel*, Nashville/New York, Abingdon Press, 1969 (original allemand 1959²).
- Masuda, Sanae, « The Good News of the Miracle of the Bread : The Tradition and its Markan Redaction », *NTS* 28, 1981-1982, p. 191-219.
- Matera, Frank J., « The Prologue as Interpretative Key to Mark's Gospel », *JSNT* 34, 1988, p. 3-20.
- Matera, Frank J., « The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14-8,30) », *Bib* 70, 1989, p. 153-172.
- Meier, John P., *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus*, vol. 3 : Companions and Competitors, New York, Doubleday, 2001.
- Merklein, Helmut, « Mk 16,1-8 als Epilog des Markusevangeliums », dans : Camille Focant (éd.), *The Synoptic Gospels : Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven, Leuven University Press, 1993, p. 209-238.
- Meyer, Robert P., *Jesus and the Twelve : Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968.

- Minette de Tillesse, Gaëtan, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (LeDiv 47), Paris, Cerf, 1968.
- Myers, Paul, « Marc 13 : une lecture synchronique », *ETR* 67, 1992, p. 481-492.
- Neirynck, Frans, *Duality in Mark : Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETHL 31), Leuven, University Press, 1988².
- Neirynck, Frans, « Kai Elegon en Mc 6,14 », *ETL* 65, 1989, p. 110-118.
- Neirynck, Frans, « Words Characteristic of Mark. A new List », dans : Frans van Segbroeck, *Evangelica II : 1982-1991 : Collected Essays* (BETHL 99), Leuven, University Press, 1991.
- Nineham, Denis E., *The Gospel of St Mark* (PGC), Middlesex/Baltimore/Victoria, Penguin Books, 1964².
- Nodet, Étienne et Taylor, Charles, *Essai sur les origines du christianisme : une secte éclatée*, Paris, Cerf, 1998.
- Onuki, Takashi, *Sammelbericht als Kommunikation : Studien zur Erzählkunst der Evangelien* (WMANT 73), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997.
- Osiek, Carolyn , « The Family in Early Christianity : “Family Values” Revisited », *CBQ* 58, 1996, p. 1-24.
- Perrin, Norman, « The Composition of Mark 9,1 », *NT* 11, 1969, p. 67-70.
- Pesch, Rudolf, *Naherwartungen : Tradition und Redaktion in Mk. 13*, Düsseldorf, Patmos, 1968.
- Pesch, Rudolf, *Das Markusevangelium, Erster Teil : Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (HThKNT, II/1), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1976.
- Pesch, Rudolf, *Das Markusevangelium, Zweiter Teil : Kommentar zu Kap. 8,27-16,20* (HThKNT, II/2), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1977.
- Pixner, Bargil et Riesner, Rainer, *Wege des Messias und Städten der Urkirche*, Giesen/Basel, Brunnen, 1991.
- Pryke, E. J., *Redactional Style in the Marcan Gospel : A Study of the Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark* (SNTSMS 33), Cambridge, University Press, 1978. (Nous n'avons pas trouvé son prénom).
- Raisänen, Heikki, *Das “Messiasgeheimnis” im Markusevangelium : ein redaktionskritischer Versuch* (SESJ 28), Helsinki, 1976.
- Rebell, Walter, « “Sein Leben verlieren” (Mark 8.35 parr.) als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens », *NTS* 35, 1989, p. 202-218.
- Reiser, Marius, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur* (WUNT 2. Reihe 11), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984.
- Reploh, Karl-Georg, *Markus – Lehrer der Gemeinde : Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums* (SBM 9), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1969.
- Rhoads, David et Michie, Donald, *Mark as Story : An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

- Riniker, Christian, « Jean 6,1-21 et les évangiles synoptiques », dans Jean-Daniel Kaestli, Jean-Michel Poffet et Jean Zumstein (éds), *La communauté johannique et son histoire : La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le Monde de la Bible 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 41-67.
- Robbins, Vernon K., « Dunameis and Semeia in Mark », *BR* 18, 1973, p. 8-15.
- Robbins, Vernon K., « Last Meal : Preparation, Betrayal and Absence », dans : Werner H. Kelber (éd.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Fortress Press, Philadelphia, 1976, p. 21-40.
- Rolin, Patrice, *Les controverses dans l'Évangile de Marc* (EtB 43), Paris, Gabalda, 2001.
- Roloff, Jürgen, *Das Kerygma und der irdische Jesus : Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Sariola, Heikki, *Markus und das Gesetz : Eine redaktionskritische Untersuchung* (AASF.DHL 65), Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1990.
- Sato, Migaku, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2. Reihe 29), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- Schenke, Ludger, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1974.
- Schenke, Ludger, *Der gekreuzigte Christus : Versuch einer literarkritischen und traditionsgehistorischen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte* (SBS 69), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1974.
- Schlosser, Jacques, « Mc 11,25 : Tradition et rédaction », dans : Collectif, *À cause de l'évangile : Études sur les synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B. à l'occasion de son 70^e anniversaire* (LeDiv 123), Paris, Cerf, 1985, p. 277-301.
- Schmidt, Karl Ludwig, « καλέω », *TbWNT* 3, p. 488-492.
- Schmithals, Walter, « Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf », *ZThK* 69, 1972, p. 379-411.
- Schnackenburg, Rudolf, *L'Évangile selon Saint Marc* (GS 2), 2 vol., Paris, Desclée, 1973.
- Scholtissek, Klaus, *Die Vollmacht Jesu : Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (NTA 25), Münster, Aschendorff, 1992.
- Schrage, Wolfgang, *Der Erste Brief an die Korinther Bd. 4 : 1Kor 15,1-16,24* (EKK VII/4), Zürich/Düsseldorf, Benziger/Neukirchen-Vluyn, 2001.
- Schreiber, Johannes, *Theologie des Vertrauens : Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Stuttgart, Quell, 1985.
- Schweizer, Eduard, *The Good News According to Mark*, Atlanta, John Knox Press, 1970.
- Sellew, Philip, « Composition of Didactic Scenes in Mark Gospel », *JBL* 108, 1989, p. 613-634.
- Senft, Christophe, « La théologie de l'évangile selon Marc », *BCPE* 7, 1976, p. 5-15.
- Shepherd, Tom, « The Narrative Function of Markan Intercalation », *NTS* 41, 1995, p. 522-540.

- Smith, Barry D., « The More Original Form of the Words of Institution », *ZNW* 83, 1992, p. 166-186.
- Smith, Terence V., *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries* (WUNT 2/15), Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1985.
- Snoy, Thierry, « La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (MC VI,45-52) », *ETbL* 44, 1968, p. 205-241.
- Snoy, Thierry, « La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (MC VI,45-52) », *ETbL* 44, 1968, p. 433-481.
- Snoy, Thierry, « Marc 6,48 : “ ... et il voulait les dépasser ” : Proposition de résolution d’une énigme », dans : Maurice Sabbe (éd.), *L’Évangile selon Marc* (BETHL 34), Leuven, Leuven University Press, 1974, p. 347-363.
- Söding, Thomas, « Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Gethsemani. Eine redaktionsgeschichte Auslegung von Mk 14,32-42 », *BZ* 31, 1987, p. 76-100.
- Sommer, Urs, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums : Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben* (WUNT 2. Reihe 58), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Standaert, Benoît, *L’évangile selon Marc : composition et genre littéraire*, Brugge, Zevenkerken, 1984.
- Stauffer, Ethelbert, « Ἰνᾱ », *ThWNT* 3, p. 330-334.
- Stegemann, Ekkehard W., « Zur Rolle von Petrus, Jakobus und Johannes im Markusevangelium », *TZ* 42, 1986, p. 366-374.
- Stein, Robert H., « Is the Transfiguration (Mark 9 :2-8) a Misplaced Resurrection-Account ? », *JBL* 95, 1976, p. 79-96.
- Steiner, Claire-Antoinette, « Le lien entre le prologue et le corps de l’évangile de Marc », dans : Daniel Marguerat et Adrian Curtis (éds), *Intertextualités : La Bible en échos* (Le Monde de la Bible 40), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 161-184.
- Strobel, August, *Die Stunde der Wahrheit : Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus* (WUNT 21), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.
- Tagawa, Kenzo, *Miracles et Évangile : la pensée personnelle de l’évangéliste Marc* (EHPhR 62), Paris, PUF, 1966.
- Tannehill, Robert C., « The Disciples in Mark : The Function of a Narrative Role », *JR* 57, 1977, p. 386-405.
- Taylor, Vincent, *The Gospel According to St. Mark*, London, Mcmillan, 1952.
- Telford, William R., *The Barren Temple and the Withered Tree : A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark’s Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* (JSNT.S 1), Sheffield, Academic Press, 1980.
- Theissen, Gerd, *Urchristliche Wundergeschichten : ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh, Mohn, 1974.
- Theissen, Gerd, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien : ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Fribourg/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

- Theissen, Gerd, « Die pragmatische Bedeutung der Geheimnismotive im Markusevangelium : ein wissenssoziologischer Versuch », dans : Hand G. Kippenberg et Guy G. Stroumsa (éds), *Secrecy and Concealment : Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1995, p. 225-245.
- Theissen, Gerd, « La stratification sociale de la communauté corinthienne : Contribution à la sociologie du christianisme hellénistique », dans : Id., *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus – Paul – Jean* (Le Monde de la Bible 33), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 91-138.
- Theissen, Gerd, *La religion des premiers chrétiens : une théorie du christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides, 2002.
- Trocmé, Étienne, *La formation de l'évangile selon Marc* (EHPhR 57), Paris, PUF, 1963.
- Tuckett, Christopher M., « Mark's Concern in the Parables Chapter (Mark 4,1-34) », *Bib.* 69, 1988, p. 1-26.
- Turner, Cuthbert H., « Marcan Usage : Notes, Critical and Exegetical on the Second Gospel », dans : James K. Elliott (éd.), *The Language and Style of the Gospel of Mark : An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993, p. 3-146.
- Tyson, Joseph B., « The Blindness of the Disciples in Mark », *JBL* 80, 1961, p. 261-268.
- Via, Dan O., *The Ethics of Mark's Gospel : In the Middle of Time*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- Vouga, François, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique* (Le Monde de la Bible 17), Genève, Labor et Fides, 1988.
- Wagner, Guy, « Le figuier stérile et la destruction du Temple, Marc 11/1-4 et 20-26 », *ETbR* 62, 1987, p. 335-342.
- Weder, Hans, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern : Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Weder, Hans, « Le souvenir évangélique : Réflexions néotestamentaires sur la présence du passé », dans : Samuel Amsler, Daniel Marguerat et Jean Zumstein (éds), *La mémoire et le temps : Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (Le Monde de la Bible 23), Genève, Labor et Fides, 1993, p. 31-46.
- Weeden, Theodore J. « The Heresy that Necessitated Mark's Gospel », *ZNW* 59, 1968, p. 145-158.
- Weiss, Wolfgang, « *Eine neue Lehre in Vollmacht* » : *Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums* (BZNW 52), Berlin/New York, de Gruyter, 1989.
- Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium* (Teilbd. 1 Kapitel 1-10) (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 4), Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 2000.
- Wilkins, Michael J., *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*, Grand Rapids, Baker Books, 1988².

- Williams, Joel F., *Other Followers of Jesus : Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNT.S) Sheffield, Academic Press, 1994.
- Wrede, William, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien : zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- Zeller, Dieter, « La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8) », dans : Alain Marchadour (éd.), *L'Évangile exploré : mélanges offertes à Simon Légasse à l'occasion de ses soixante-dix ans* (LeDiv 166), Paris, Cerf, 1996, p. 167-186.
- Zimmermann, Heinrich, « Das absolute 'Εγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel », *BZ* 4, 1960, p. 54-69.266-276.
- Zumstein, Jean, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1977.
- Zumstein, Jean, « Theologie als Credoauslegung. Paulus und die urchristlichen Bekenntnisse », dans : Pierre Bühler, Emidio Campi et Hans Jürgen Lübl (éds), *Freiheit im Bekenntnis. Die Glaubensperspektive der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich, Pano Verlag, 2000, p. 93-108.

Table des matières

1.	BREVE HISTOIRE DE LA RECHERCHE	1
1.1.	DEUX MODELES EXPLICATIFS GLOBAUX : WREDE ET EBELING	1
1.2.	L'EVANGILE ET SON CONTEXTE HISTORIQUE	2
1.2.1.	<i>L'incompréhension et les disciples historiques</i>	3
1.2.2.	<i>L'incompréhension comme technique polémique</i>	4
1.2.3.	<i>L'incompréhension comme technique didactique</i>	5
1.3.	L'EVANGILE ET SA STRATEGIE LITTERAIRE	6
1.3.1.	<i>L'incompréhension comme régulation du système de croyances</i>	6
1.3.2.	<i>L'incompréhension et les personnages mineurs</i>	7
1.4.	BILAN CRITIQUE ET QUESTIONS A TRAITER DANS NOTRE TRAVAIL	8
2.	DEMARCHE ET PRESUPPOSES	10
2.1.	ORGANISATION MACRO-STRUCTURELLE	10
2.2.	ORGANISATION MICRO-STRUCTURELLE	11
2.3.	OBSERVATIONS PRELIMINAIRES	11
3.	LES DISCIPLES DANS LES DEUX DISCOURS	15
3.1.	LA CHRISTOLOGIE COMME CLEF HERMENEUTIQUE DE L'ESCHATOLOGIE (Mc 4,1-34)	16
3.1.1.	<i>Exégèse</i>	16
3.1.1.1	Le Jésus maricien herméneute de son enseignement (v.1-2.33-34)	16
3.1.1.2	La mitoyenneté des deux éons (v.3-9)	17
3.1.1.3	Réflexion sur la communication du Jésus maricien (v.10-13)	18
3.1.1.4	La mitoyenneté des deux éons et l'anthropologie (v.14-20)	20
3.1.1.5	Le mystère dévoilé (v.21-25)	20
3.1.1.6	Imprévisibilité et paradoxe du Royaume (v.26-32)	21
3.1.1.7	Bilan de l'exégèse	22
3.1.2.	<i>Rédaction marcienne</i>	22
3.1.2.1	Bilan de la rédaction	25
3.2.	ESCHATOLOGIE ET CHRISTOLOGIE (Mc 13)	25
3.2.1.	<i>Exégèse</i>	25
3.2.1.1	La fin (v.1-4)	25
3.2.1.2	Le désenchantement du monde (v.5-8)	26
3.2.1.3	Ne pas spéculer mais proclamer l'Evangile (v.9-13)	26
3.2.1.4	Éléazar souille le Temple (v.14-23)	27
3.2.1.5	La christologisation de la fin (v.24-27)	29
3.2.1.6	Le Fils de l'Homme (v.28-31)	29
3.2.1.7	Veiller (v.32-37)	30
3.2.1.8	Bilan de l'exégèse	30
3.2.2.	<i>Rédaction marcienne</i>	31
3.2.2.1	Bilan de la rédaction	34

4.	LES DISCIPLES EN GALILEE ET EN TERRITOIRE PAÏEN	35
4.1.	LES RECITS DE VOCATION.....	35
4.1.1.	<i>Le Jésus marrien et la suivance (Mc 1,16-20)</i>	<i>35</i>
4.1.1.1	Liminaire.....	35
4.1.1.2	Exégèse.....	36
4.1.1.2.1.	La vocation de Simon et André (v.16-18).....	36
4.1.1.2.2.	La vocation de Jacques et Jean (v.19-20)	38
4.1.1.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	38
4.1.1.3	Rédaction marcienne.....	39
4.1.1.3.1.	Bilan de la rédaction.....	39
4.1.2.	<i>Perpétuer Jésus dans le monde (Mc 3,13-15).....</i>	<i>40</i>
4.1.2.1	Liminaire.....	40
4.1.2.2	Exégèse.....	41
4.1.2.2.1.	L'établissement des Douze I (v.13-15).....	41
4.1.2.2.2.	Bilan de l'exégèse.....	42
4.1.2.3	Rédaction marcienne.....	43
4.1.2.3.1.	Bilan de la rédaction.....	43
4.1.3.	<i>Le fondement christologique de la mission et l'annonce du kérygme (Mc 6,7-13.30-32) ..</i>	<i>44</i>
4.1.3.1	Liminaire.....	44
4.1.3.2	Exégèse.....	45
4.1.3.2.1.	L'envoi en mission des Douze (v.7).....	45
4.1.3.2.2.	Le retour de mission des Douze (v.30-32)	45
4.1.3.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	46
4.1.3.3	Rédaction marcienne.....	47
4.1.3.3.1.	Bilan de la rédaction.....	48
4.2.	LES RECITS DE GUERISON	48
4.2.1.	<i>Miracle de Jésus et kérygme I (Mc 1,29-31).....</i>	<i>48</i>
4.2.1.1	Liminaire.....	48
4.2.1.2	Exégèse.....	49
4.2.1.2.1.	La communauté de maison (v.29)	49
4.2.1.2.2.	La guérison (v.30-31)	50
4.2.1.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	51
4.2.1.3	Rédaction marcienne.....	52
4.2.1.3.1.	Bilan de la rédaction.....	53
4.2.2.	<i>Miracle de Jésus et kérygme II (Mc 5,21-24.35-43).....</i>	<i>53</i>
4.2.2.1	Liminaire.....	53
4.2.2.2	Exégèse.....	54
4.2.2.2.1.	En territoire juif (v.21).....	54
4.2.2.2.2.	La supplique de Jaïros (v.22-24)	54
4.2.2.2.3.	La foi en Jésus comme alternative à la mort (v.35-37)	55
4.2.2.2.4.	La mort de la jeune fille (v.38)	55
4.2.2.2.5.	Jésus maître de la mort (v.39).....	56
4.2.2.2.6.	Miracle et Résurrection (v.40-43)	56
4.2.2.2.7.	Bilan de l'exégèse.....	57
4.2.2.3	Rédaction marcienne.....	57
4.2.2.3.1.	Bilan et évaluation de la rédaction marcienne.....	59

4.3.	LES RECITS DE CONTROVERSE	59
4.3.1.	<i>Vocation et communauté (Mc 2,13-17)</i>	60
4.3.1.1	Exégèse	60
4.3.1.1.1.	Le récit de vocation de Lévi (v.13-14)	60
4.3.1.1.2.	La controverse (v.15-17)	61
4.3.1.1.3.	Bilan de l'exégèse	63
4.3.1.2	Rédaction marcienne.....	63
4.3.1.2.1.	Bilan de la rédaction	64
4.3.2.	<i>L'absent est le Terrestre (Mc 2,18-22)</i>	64
4.3.2.1	Exégèse	64
4.3.2.1.1.	La controverse (v.18-20)	64
4.3.2.1.2.	Les deux similitudes comme recadrage christologique (v.21-22).....	67
4.3.2.1.3.	Bilan de l'exégèse	68
4.3.2.2	Rédaction marcienne.....	68
4.3.2.2.1.	Bilan de la rédaction	69
4.3.3.	<i>Le Fils de l'Homme justifie les disciples (Mc 2,23-28)</i>	69
4.3.3.1	Exégèse	69
4.3.3.1.1.	Le dialogue didactique (v.23-26)	69
4.3.3.1.2.	Le sabbat et le Fils de l'Homme (v.27-28)	72
4.3.3.1.3.	Bilan de l'exégèse	72
4.3.3.2	Rédaction marcienne.....	73
4.3.3.2.1.	Bilan de la rédaction	73
4.3.4.	<i>L'Évangile remplace la Loi (Mc 7,1-23)</i>	74
4.3.4.1	Liminaire.....	74
4.3.4.2	Exégèse	74
4.3.4.2.1.	Le dialogue de controverse I (v.1-2)	74
4.3.4.2.2.	Digression sur les règles de pureté (v.3-4)	75
4.3.4.2.3.	Le dialogue de controverse II (v.5-13)	75
4.3.4.2.4.	Le discours à la foule (v.14-15)	77
4.3.4.2.5.	Le discours aux disciples (v.17-23).....	77
4.3.4.2.6.	Bilan de l'exégèse	78
4.3.4.3	Rédaction marcienne.....	78
4.3.4.3.1.	Bilan de la rédaction	81
4.4.	LES DISCIPLES DANS LES RECITS DE TRAVERSEE	81
4.4.1.	<i>La présence de l'absent (Mc 4,35-41)</i>	82
4.4.1.1	Liminaire.....	82
4.4.1.2	Exégèse	82
4.4.1.2.1.	Jésus décide de se rendre avec les disciples sur l'autre rive (v.35-36).....	82
4.4.1.2.2.	Les disciples dans la tempête et l'intervention de Jésus (v.37-39)	83
4.4.1.2.3.	Le commentaire de Jésus et la réaction des disciples (v.40-41).....	84
4.4.1.2.4.	Bilan de l'exégèse	85
4.4.1.3	Rédaction marcienne.....	85
4.4.1.3.1.	Bilan de la rédaction	86

4.4.2.	<i>Le Ressuscité agit en faveur des disciples (Mc 6,45-52)</i>	86
4.4.2.1	Liminaire.....	86
4.4.2.2	Exégèse.....	87
4.4.2.2.1.	La séparation entre les disciples et le Jésus marcier (v.45-46).....	87
4.4.2.2.2.	L'épiphanie et la réaction des disciples (v.47-52).....	88
4.4.2.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	90
4.4.2.3	Rédaction marcienne.....	91
4.4.2.3.1.	Bilan de la rédaction.....	92
4.4.3.	<i>L'incompréhension des disciples (Mc 8,14-21)</i>	92
4.4.3.1	Liminaire.....	92
4.4.3.2	Exégèse.....	92
4.4.3.2.1.	Les disciples discutent de ce qu'ils n'ont pas de pain (v.14-16).....	92
4.4.3.2.2.	Les questions de Jésus (v.17-21).....	93
4.4.3.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	95
4.4.3.3	Rédaction marcienne.....	95
4.4.3.3.1.	Bilan de la rédaction.....	96
4.5.	LA FIGURE DES DISCIPLES DANS LES RECITS DE MULTIPLICATION DES PAINS.....	96
4.5.1.	<i>Fonction des disciples et eschatologie I (Mc 6,33-44)</i>	96
4.5.1.1	Liminaire.....	96
4.5.1.2	Exégèse.....	97
4.5.1.2.1.	Jésus le berger (v.33-34).....	97
4.5.1.2.2.	La multiplication des pains et les disciples (v.35-44).....	98
4.5.1.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	101
4.5.1.3	Rédaction marcienne.....	101
4.5.1.3.1.	Bilan de la rédaction.....	102
4.5.2.	<i>Fonction des disciples et eschatologie II (Mc 8,1-9)</i>	103
4.5.2.1	Liminaire.....	103
4.5.2.2	Rédaction marcienne.....	104
4.5.2.2.1.	Bilan de la rédaction.....	105
5.	LES DISCIPLES SUR LE CHEMIN DE LA PASSION	106
5.1.	LES TROIS ANNONCES DE LA PASSION ET DE LA RESURRECTION.....	107
5.1.1.	<i>Annonce de la Passion et de la Résurrection I (Mc 8,27-33)</i>	107
5.1.1.1	Liminaire.....	107
5.1.1.2	Exégèse.....	108
5.1.1.2.1.	La figure de Pierre comme paradigme des disciples et le kérygme (v.27-33) 108	
5.1.1.2.2.	Bilan de l'exégèse et considérations pragmatiques.....	109
5.1.1.3	Rédaction marcienne.....	110
5.1.1.3.1.	Bilan de la rédaction.....	111
5.1.2.	<i>Annonce de la Passion et de la Résurrection II (Mc 9,30-32)</i>	112
5.1.2.1	Liminaire.....	112
5.1.2.2	Exégèse et bilan : Le processus de théologisation du kérygme (v.30-32).....	112
5.1.2.3	Rédaction marcienne.....	113
5.1.2.3.1.	Bilan et évaluation de la rédaction marcienne.....	114
5.1.3.	<i>Annonce de la Passion et de la Résurrection III (Mc 10,32-34)</i>	114
5.1.3.1	Liminaire.....	114
5.1.3.2	Exégèse et bilan.....	114
5.1.3.2.1.	Le kérygme, la suivance et la christologie de la souffrance (v.32-34).....	114
5.1.3.3	Rédaction marcienne.....	115
5.1.3.3.1.	Bilan de la rédaction.....	116

5.2.	LES TROIS LEÇONS SUR LA SUIVANCE.....	116
5.2.1.	<i>Les implications de la suivance (Mc 8,34-9,1).....</i>	116
5.2.1.1	Liminaire.....	116
5.2.1.2	Exégèse.....	117
5.2.1.2.1.	Suivre ou ne pas suivre le Jésus marcier (v.34-38)	117
5.2.1.2.2.	Prolongement : Fils de l'Homme et Royaume (9,1)	121
5.2.1.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	122
5.2.1.3	Rédaction marcienne.....	122
5.2.1.3.1.	Bilan de la rédaction.....	123
5.2.2.	<i>Les disciples : problèmes internes et externes (Mc 9,33-40).....</i>	124
5.2.2.1	Liminaire.....	124
5.2.2.2	Exégèse.....	124
5.2.2.2.1.	La crise entre les disciples (v.33-34).....	124
5.2.2.2.2.	Jésus renverse les valeurs (v.35).....	125
5.2.2.2.3.	Le paradigme de l'enfant (v.36-37).....	126
5.2.2.2.4.	La crise entre les disciples (v.38).....	127
5.2.2.2.5.	Le recadrage christologique (v.39-40).....	128
5.2.2.2.6.	Bilan de l'exégèse.....	128
5.2.2.3	Rédaction marcienne.....	129
5.2.2.3.1.	Bilan de la rédaction.....	130
5.2.3.	<i>La croix comme manifestation de la gloire (Mc 10,35-45)</i>	131
5.2.3.1	Liminaire.....	131
5.2.3.2	Exégèse.....	132
5.2.3.2.1.	Les Zébédéides, la Résurrection et le Jésus marcier : un dialogue didactique (v.35-40) 132	132
5.2.3.2.2.	Des relations entre les disciples (v.41-45).....	135
5.2.3.2.3.	Bilan de l'exégèse.....	137
5.2.3.3	Rédaction marcienne.....	138
5.2.3.3.1.	Bilan de la rédaction.....	139
5.3.	JESUS UP, ÉLIE & MOÏSE DOWN (MC 9,2-13).....	139
5.3.1.	<i>Liminaire.....</i>	139
5.3.2.	<i>Exégèse.....</i>	141
5.3.2.1	Jésus transfiguré, Moïse et Élie (v.2-6).....	141
5.3.2.2	Jésus l'unique Fils de Dieu (v.7-10).....	143
5.3.2.3	Christologie de la Bible hébraïque (v.11-13)	144
5.3.2.4	Bilan de l'exégèse.....	145
5.3.3.	<i>Rédaction marcienne.....</i>	146
5.3.3.1	Bilan de la rédaction.....	148
5.4.	LES DISCIPLES DANS DEUX DIALOGUES	148
5.4.1.	<i>Absence de Jésus et impuissance des disciples (Mc 9,14-29).....</i>	148
5.4.1.1	Liminaire.....	148
5.4.1.2	Exégèse (v.14-29).....	149
5.4.1.2.1.	L'impuissance des disciples (v.14-18).....	149
5.4.1.2.2.	Le recadrage christologique (v.19-27).....	150
5.4.1.2.3.	La prière (v.28-29)	151
5.4.1.2.4.	Bilan de l'exégèse.....	152
5.4.1.3	Rédaction marcienne.....	152
5.4.1.3.1.	Bilan de la rédaction.....	153

5.4.2.	<i>Le prix de la grâce (Mc 10,23-31)</i>	154
5.4.2.1	Liminaire.....	154
5.4.2.2	Exégèse	154
5.4.2.2.1.	La suivance abroge la Loi (v.17-27)	154
5.4.2.2.2.	Pierre, la suivance et le salut (v.28-31).....	155
5.4.2.2.3.	Bilan de l'exégèse	156
5.4.2.3	Rédaction marciennne.....	156
5.4.2.3.1.	Bilan de la rédaction.....	157
6.	LES DISCIPLES A L'AUNE DE LA PASSION	158
6.1.	MISSION DES DISCIPLES ET CRITIQUE DU TRIOMPHE (MC 11,1-11)	159
6.1.1.	<i>Liminaire</i>	159
6.1.2.	<i>Exégèse</i>	160
6.1.2.1	Une scène de mission idéale et le Jésus mar cien comme messie eschatologique (v.1-7) 160	
6.1.2.2	Le messie eschatologique (v.8-11).....	162
6.1.2.3	Bilan de l'exégèse	163
6.1.3.	<i>Rédaction marciennne</i>	164
6.1.3.1	Bilan de la rédaction.....	165
6.2.	CRITIQUE DU TEMPLE (MC 11,12-14.20-25).....	165
6.2.1.	<i>Liminaire</i>	165
6.2.2.	<i>Exégèse</i>	166
6.2.2.1	Le figuier sans fruits (v.12-13)	166
6.2.2.2	La parole de malédiction (v.14).....	168
6.2.2.3	Pierre interprète la parole/acte de Jésus (v.20-21)	169
6.2.2.4	La foi en Dieu et le Temple (v.22-26)	169
6.2.2.5	Bilan de l'exégèse	171
6.2.3.	<i>Rédaction marciennne</i>	172
6.2.3.1	Bilan de la rédaction.....	173
7.	LES DISCIPLES ET LA PASSION	174
7.1.	LE LIEU DE LA PAQUE ET LA FONCTION DES DISCIPLES (MC 14,12-16).....	175
7.1.1.	<i>Liminaire</i>	175
7.1.2.	<i>Exégèse</i>	175
7.1.2.1	La question du lieu du dernier repas pascal de Jésus (v.12)	175
7.1.2.2	Du dernier repas pascal de Jésus au repas communautaire (v.13-16)	176
7.1.2.3	Bilan de l'exégèse	177
7.1.3.	<i>Rédaction marciennne</i>	178
7.1.3.1	Bilan de la rédaction.....	179
7.2.	LA TRAHISON D'UN PROCHE (MC 14,17-21).....	179
7.2.1.	<i>Liminaire</i>	179
7.2.2.	<i>Exégèse</i>	179
7.2.2.1	L'horizon de la menace pour Jésus et les Douze (v.17)	179
7.2.2.2	La problématique de la trahison par l'un des Douze (v.18-21)	180
7.2.2.3	Bilan de l'exégèse	182
7.2.3.	<i>Rédaction marciennne</i>	183
7.2.3.1	Bilan de la rédaction.....	184

7.3.	LE RESSUSCITE ET LES DISCIPLES (MC 14,22-25)	184
7.3.1.	<i>Liminaire</i>	184
7.3.2.	<i>Exégèse</i>	185
7.3.2.1	L'eucharistie : les disciples comme médiateurs du Jésus marcien (v.22-24)	185
7.3.2.2	Du Jésus terrestre au Ressuscité (v.25).....	187
7.3.2.3	Bilan de l'exégèse	188
7.3.3.	<i>Rédaction marcienne</i>	188
7.3.3.1	Bilan de la rédaction.....	189
7.4.	L'ANNONCE DE L'ÉCHEC DE TOUS LES DISCIPLES (MC 14,26-31).....	189
7.4.1.	<i>Liminaire</i>	189
7.4.2.	<i>Exégèse</i>	189
7.4.2.1	La Passion s'approche (v.26)	189
7.4.2.2	L'échec de tous les disciples et la nouvelle promesse (v.27-31)	190
7.4.2.3	Bilan de l'exégèse	192
7.4.3.	<i>Rédaction marcienne</i>	192
7.4.3.1	Bilan de la rédaction.....	193
7.5.	LA PASSION ET L'ESCHATOLOGIE (MC 14,32-42)	194
7.5.1.	<i>Liminaire</i>	194
7.5.2.	<i>Exégèse (v.32-42)</i>	194
7.5.2.1	Bilan de l'exégèse	198
7.5.3.	<i>Rédaction marcienne</i>	199
7.5.3.1	Bilan de la rédaction.....	201
7.6.	L'ÉCHEC DE TOUS LES DISCIPLES (MC 14,54.66-72)	202
7.6.1.	<i>Liminaire</i>	202
7.6.2.	<i>Exégèse (v.54.66-72)</i>	202
7.6.2.1	Bilan de l'exégèse.....	204
7.6.3.	<i>Rédaction marcienne</i>	204
7.6.3.1	Bilan de la rédaction.....	206
7.7.	LE RETOUR EN GALILEE (MC 16,1-8)	206
7.7.1.	<i>Liminaire</i>	206
7.7.2.	<i>Exégèse (v.1-8)</i>	207
7.7.2.1	La figure des femmes (v.1-8).....	208
7.7.2.2	L'annonce de la Résurrection par l'ange au tombeau (v.6-7).....	209
7.7.2.3	Bilan de l'exégèse	210
7.7.3.	<i>Rédaction marcienne</i>	211
7.7.3.1	Bilan de la rédaction.....	212
8.	CONCLUSION	213
8.1.	RECAPITULATION DES THESES.....	213
8.2.	L'HERMENEUTIQUE DE L'ÉVANGILE	217
8.3.	L'AVENEMENT DU ROYAUME ET L'ÉVANGILE.....	218
8.4.	L'ÉVANGILE, AVOCAT DU CRUCIFIÉ	218
8.5.	L'ÉVANGILE ET SON CONTEXTE HISTORIQUE (L'APPORT DE LA REDACTION)	219
8.6.	BILAN DU TRAVAIL	221

9.	BIBLIOGRAPHIE	223
9.1.	SOURCES	223
9.2.	AUTEURS ANCIENS.....	223
9.3.	INSTRUMENTS.....	223
9.4.	LITTERATURE SECONDAIRE.....	224