

JÉSUS PARADOXAL ET ÉNIGMATIQUE (MARC)

Camille Focant

Du point de vue du bibliste, aller à la rencontre de Jésus passe par la médiation d'un texte, et il se refuse à considérer celui-ci comme procurant un accès immédiat à la rencontre de Jésus. Le texte, en l'occurrence celui de l'évangile selon Marc, est un véritable médiateur avec sa force de dévoilement, de révélation, mais aussi d'opacité au moins relative, ne fût-ce que par la distance historique et culturelle qui nous sépare des événements et de leur mise en récit.

Dans le monde catholique en Occident, il fut un temps, pas si éloigné, où la prédication sur Jésus (et les connaissances des chrétiens moyens) était plus marquée par les définitions conciliaires et dogmatiques (vulgarisées par le catéchisme) que par une connaissance attentive des évangiles. Et on imaginait spontanément une corrélation de point en point entre la compréhension que Jésus avait eue de lui-même et les affirmations dogmatiques de l'Église sur lui¹. Cette manière de faire a été ébranlée par l'avènement en théologie de la recherche historique moderne. Celle-ci a permis de redécouvrir combien la pensée christologique, c'est-à-dire l'élaboration réflexive sur l'identité de Jésus et son rôle salvifique, ne s'est élaborée que progressivement et de manière assez balbutiante au départ. Cette recherche a constitué une libération, une bouffée d'oxygène par rapport à une théologie déductive étouffante. La progressivité de l'élaboration christologique des disciples et de leurs successeurs fut mise en lumière et la véritable humanité de Jésus s'en trouva remise à l'honneur. L'impression fut grande de dépasser une certaine forme d'arbitraire dogmatique défini et maintenu autoritairement et d'accéder à une forme de vérité plus humble, mais plus transparente et plus scientifique (définissant ses méthodes d'investigation, sans se taire sur leurs limites), correspondant mieux à l'esprit du temps.

Certes, la subjectivité des résultats des recherches historiques ne put rester longtemps cachée et elle fut magistralement démontrée par Albert Schweitzer². Mais cela amena à affiner les méthodes et à renforcer la modestie dans l'expression des résultats, du moins dans les recherches sérieuses. Pourtant, au bout d'un temps, dans les dernières décennies du XXe siècle, une lassitude apparut à l'égard de recherches minutieuses, multipliant les hypothèses contradictoires basées parfois sur un scepticisme excessif, qui s'exprimait notamment dans la *third quest* et les travaux du *Jesus Seminar* aux USA. C'est alors que se fit jour la volonté de retourner au texte, seule base solide. Du moins à première vue, car la critique textuelle n'est pas sans poser de redoutables questions. Aujourd'hui, sans repousser les indispensables connaissances historiques, la plupart des biblistes veulent redoubler d'attention envers le texte. D'où l'importance accordée aux recherches littéraires souvent dites synchroniques : structurale, rhétorique, sémiotique, narrative.

Pour le sujet qui nous occupe, c'est particulièrement l'analyse narrative qui est utile à la recherche d'une identité narrative de Jésus. Avec Adolphe Gesché, je pense que pour desserrer le binôme « Jésus de l'histoire – Christ de la foi », il convient aujourd'hui de préciser son identité narrative en vue de combler « le fossé entre le visible (l'identité historique de

¹ E.K. BROADHEAD, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, coll. *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series*, 175, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 13.

² A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr, ²1913 (1ère éd. en 1906, sous un titre différent : *Von Reimarus zu Wrede*).

Jésus) et l'invisible (son identité dogmatique)³ ». Et il ajoute : « La narration est en quelque sorte le lieu premier où se prend et se comprend l'identité que nous cherchons. C'est là qu'elle est née, en tout cas pour nous. Avant l'identité historique (qu'on ne pourra juger convenablement désormais qu'à partir de l'identité narrative), comme avant l'identité dogmatique (qu'on ne pourra bien saisir que dans son sillage), l'identité narrative constitue en somme l'interface, le lieu où tout se décide. Elle constitue le nœud, l'*analogon* premier de tout déchiffrement de Jésus, et s'il y avait à choisir entre toutes, c'est à elle qu'il faudrait donner le privilège absolu⁴ ».

L'identité narrative est celle qui se découvre à l'intérieur d'un récit. Je vais donc vous présenter une analyse de l'identité narrative de Jésus telle qu'elle se dégage du seul évangile de Marc, par ailleurs quasi unanimement reconnu comme le plus ancien des évangiles aujourd'hui à notre disposition. Elle se développera en deux temps. D'abord je dresserai un bref tableau synthétique. Ensuite, je proposerai la lecture de trois textes de rencontre :

- Jésus et la Syrophénicienne (par opposition à la fermeture des disciples envers les païens) ;
- Jésus et Bartimée (en contraste avec l'opposition des disciples à suivre Jésus sur le chemin de la croix) ;
- L'onction à Béthanie et l'éclairage sur le lien entre la Passion et la Bonne nouvelle (en opposition à une conception purement utilitariste).

Dans chacune de ces lectures, je tenterai de faire voir ce que le texte dans ses détails et situé dans son contexte fait percevoir de l'identité de Jésus, de son projet et de la manière dont les interlocuteurs se construisent réciproquement.

A. Vue d'ensemble

1. État de la question

Si le traumatisme de la guerre de 70 et de la destruction du temple est déterminant pour comprendre le portrait de Jésus dans l'évangile de Matthieu, il n'en va pas du tout de même dans l'évangile de Marc. Soit cet événement ne l'a pas marqué en profondeur parce qu'il était déjà ailleurs, soit il a écrit son évangile avant cette destruction, entre 65 et 70, ce qui me paraît fort probable. Il peut à juste titre être considéré comme l'inventeur du genre littéraire « évangile » et peut-être même le seul exemple accompli de ce genre littéraire. Chez lui, le récit est entièrement placé sous la catégorie de la bonne nouvelle (1,1) et sous la parole d'une Écriture prophétique antérieure (1,2-3). En fait, « la narration va permettre à "l'Évangile" de se dire en passant par le récit⁵ ». À ce rapport entre récit et évangile correspond une manière de raconter originale. Dans le récit évangélique, comme nous le verrons, les titres utilisés pour désigner Jésus doivent être traités par le récit pour être dépouillés de significations erronées avant de pouvoir être prononcés en vérité. La communication entre l'évangéliste et le lecteur passe par la narration d'un dépouillement qui se vit dans une histoire humaine et dans la douleur, tout en continuant à être qualifié de « bonne nouvelle ». Enraciné dans le développement de la foi en Jésus, l'évangile est marqué par un projet théologique : faire apparaître dans un récit l'identité entre le crucifié et le ressuscité, l'identité entre Jésus de Nazareth et le Christ vivant au sein des communautés chrétiennes primitives.

³ A. GESCHE, « Pour une identité narrative de Jésus », dans *Revue théologique de Louvain* 30, 1999, p. 153-179 et 336-356, voir p. 349.

⁴ *Ibid.*

⁵ J. DELORME, « Évangile et récit. La narration évangélique en Marc », dans *New Testament Studies* 43, 1997, p. 367-384, voir p. 381.

« Le monde dans lequel l'évangile de Marc introduit son lecteur est un monde de conflits et de suspense, d'énigmes et de secrets, de questions et de renversement des évidences, d'ironie et de surprise. Son acteur principal, Jésus, est déroutant à l'extrême. Il l'est évidemment pour les autorités religieuses qui s'opposent à lui. Mais il l'est aussi pour ses disciples qui glissent de l'étonnement à l'opposition et à la fuite en passant par l'incompréhension. Il l'est enfin pour une foule ambivalente qui finira par réclamer sa mort. Les questions du sens, de la vie et de la mort, du bien et du mal y sont constamment abordées. Mais elles ne sont pas traitées comme une opposition simple du vice et de la vertu. Le lecteur les perçoit à travers la complexité d'un récit paradoxal et ironique qui ne cesse de le secouer en vue de le transformer. Ce récit est une subtile invitation à quitter ses évidences premières pour entrer dans un nouveau monde, celui du Règne de Dieu qui vient, là où les premiers sont derniers et où celui qui veut sauver sa vie la perd⁶ ».

Le récit de Marc est présenté d'entrée de jeu comme le « commencement de la bonne nouvelle » (*archè tou euaggeliou*) centrée sur Jésus, Christ, Fils de Dieu (1,1), et il faut tenir compte de cette clé de lecture fournie par le narrateur lui-même. Un autre élément d'importance est le programme assigné par le narrateur au ministère de Jésus, à savoir la proclamation de la bonne nouvelle de Dieu, celle de la proximité du Règne de Dieu (1,14-15).

Au début du siècle dernier, un savant bibliste allemand, Willem Wrede⁷ relevait trois éléments caractéristiques de la rédaction de Marc : les nombreuses injonctions de Jésus intimant le silence sur son identité (1,25.34.43-45 ; 3,12 ; 5,43 ; 7,36 ; 8,26.30 ; 9,9) et son désir d'incognito (7,24 ; 9,30-31) ; le motif de l'incompréhension des disciples (4,13.40-41 ; 6,50-52 ; 7,18 ; 8,14-21 ; 9,5-6.19 ; 10,24 ; 14,37-41) ; la présentation de l'enseignement de Jésus comme énigmatique et mystérieux (4,10-13.33-34) et le fait qu'il le réserve pour une part à ses disciples en privé ou à la maison (4,10-13 ; 7,17-18 , 9,28-29 ; 10,10-12). Sur la base de ces observations pertinentes, Wrede a construit la théorie du secret messianique qu'il considère comme l'explication de la rédaction de Marc. La maladresse, par exemple, de certaines injonctions de silence tout à fait impraticables, suggère l'artifice littéraire. En fait, Marc aurait utilisé ces divers motifs pour camoufler le fait que Jésus n'avait pas été perçu, et encore moins pensé, comme Messie de son vivant, mais seulement après sa mort, suite aux expériences pascales. C'est seulement la foi pascale qui aurait amené à la conviction que Jésus est le Messie et qu'il l'a toujours été. Il ne fait guère de doute que les expériences pascales ont en effet provoqué une nouvelle compréhension et une relecture de la vie antérieure de Jésus. Mais est-il justifié d'en déduire que Marc aurait imposé aux matériaux traditionnels une théorie théologico-littéraire du « secret messianique » ? Bien qu'elle ait été longtemps défendue, cette explication d'un stratagème littéraire motivé par des préoccupations apologétiques paraît quelque peu anachronique. Certes l'idée d'un mystère, voire d'un secret semble bien présente en Marc. Mais il semble plus juste de reconnaître que l'évangile de Marc « ne protège pas un secret, mais narrativise sa dissolution⁸ ».

Reste que l'évangile de Marc est paradoxal et énigmatique. Le signe de ponctuation qui le symboliserait le mieux est le point d'interrogation plutôt que le point d'exclamation. Marc manie volontiers le paradoxe et de manière assez brutale. Au plan narratif, on rencontre à plusieurs reprises chez lui une figure de style parfois appelée « oxymore », c'est-à-dire « une contradiction dont les deux membres s'excluent l'un l'autre de manière absolue – tout en se

⁶ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique : Nouveau Testament, 2), Paris, Cerf, 2004, p. 29.

⁷ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

⁸ D. MARGUERAT, « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) », dans C. FOCANT (éd.), *The Synoptic Gospels: Source, Criticism and the New Literary Criticism*, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 110, Leuven, Peeters, 1993, p. 239-262, voir p. 256.

fondant l'un dans l'autre⁹ ». En recourant à cette figure de style, l'auteur donne à son lecteur le moyen d'intégrer des affirmations inattendues ou contradictoires et de découvrir que la vérité se profile à travers toutes ces tensions. Il n'est donc pas exagéré de parler à propos de Marc d'une christologie de l'étonnement, de la stupeur, peut-être même « structurée intentionnellement pour transmettre un sentiment d'étonnement à tous les lecteurs futurs de son évangile¹⁰ ».

Une des manières de réduire le paradoxe est de l'expliquer par un conflit sous-jacent et plus ou moins habilement caché. Marc, qui écrit sans doute à la fin des années 60, soit plus de 35 ans après les événements, polémiquerait contre certains membres de l'Église primitive, en particulier contre l'Église dynastique de Jérusalem¹¹. À travers l'incompréhension et l'opposition relative des disciples, les chefs de l'Église seraient critiqués sur deux points : a) leur mauvaise appréciation de leur propre position dans la communauté et l'importance qu'ils accordent aux questions de rang ; b) leur présentation de Jésus comme roi messianique alors que, pour Marc, Jésus est avant tout le Fils de l'homme souffrant. La portée christologique de ce conflit a aussi été développée selon une autre ligne : l'Église primitive aurait interprété la personnalité de Jésus à partir du concept hellénistique de *theios anèr* (« homme divin »), en insistant sur sa puissance et ses miracles. Telle serait l'hérésie à laquelle Marc se serait opposé¹². Au titre « Fils de Dieu » typique de cette hérésie, Marc aurait voulu substituer celui de « Fils de l'homme » ou, à tout le moins, corriger une fausse christologie axée sur les titres de « Christ » et de « Fils de Dieu » en les interprétant par celui de « Fils de l'homme¹³ ». Cette hypothèse a cependant été justement critiquée par Jack Kingsbury¹⁴. Elle paraît forcée du fait qu'elle ne tient pas assez compte de la place privilégiée que Marc donne au titre Fils de Dieu et aux expressions équivalentes (1,1.11.24 ; 3,11 ; 5,7 ; 9,7 ; 14,61-62 ; 15,39). Par ailleurs, il est curieux d'attribuer à la christologie des traditions prémarciennes un développement basé sur un enracinement culturel hellénistique (*theios anèr*) plutôt que palestinien. Enfin, l'interprétation conflictuelle intègre mal les aspects positifs des relations de Jésus avec ses disciples, tel, par exemple, l'enseignement qu'il leur réserve ou encore le fait qu'il les ait choisis et que le mystère du Règne de Dieu leur ait été donné¹⁵. Et la représentation conjecturale des positions prises par l'Église de Jérusalem n'est attestée par aucune autre source.

Une autre approche de la théologie de Marc voit sa clé de lecture dans l'eschatologie. L'hypothèse a été émise que Marc aurait écrit l'évangile pour enjoindre à l'Église de Jérusalem, affectée par la crise de la guerre juive, de se rendre en Galilée pour y attendre le retour imminent de son Seigneur¹⁶. Dans la même ligne, les destinataires de Marc sont vus

⁹ Y. BOURQUIN, *Le « soleil noir » ou l'oxymore implicite dans l'évangile selon Marc*, dans Y. BOURQUIN, E. STEFFEK (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer*. Mélanges D. Marguerat, coll. *Le monde de la Bible*, 47, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 92-104, voir p. 94.

¹⁰ S. CIPRIANI, « La cristologia dello 'stupore' nel vangelo di Marco », dans *Asprenas* 47, 2000, p. 5-26, voir p. 26.

¹¹ B. TYSON, « The Blindness of the Disciples in Mark », dans *Journal of Biblical Literature* 80, 1961, p. 261-268 ; É. TROCMÉ, *La formation de l'évangile de Marc*, coll. *Études d'histoire et de philosophie religieuses*, 57, Paris, PUF, 1963, p. 104-109.

¹² T.J. WEEDEN, « The Heresy That Necessitated Mark's Gospel », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59, 1968, p. 145-158.

¹³ N. PERRIN, « The Christology of Mark : A Study in Methodology », dans *Journal of Religion* 51, 1971, p. 173-187.

¹⁴ J.D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press 1983, p. 33-45.

¹⁵ R.C. TANNEHILL, « The Disciples in Mark : The Function of a Narrative Role », dans *Journal of Religion* 57, 1977, p. 386-405, voir p. 393-394.

¹⁶ E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, coll. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 52, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, p. 10-14 ; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*.

comme une communauté qui a reçu de Jésus une révélation sur l'avenir du monde et sur sa propre justification eschatologique qui doit survenir de façon imminente¹⁷. C'est sur cet arrière-fond que se développe parfois une tendance à surévaluer l'importance des motifs apocalyptiques en Marc. L'hypothèse la plus radicale est celle qui considère l'apocalyptique chrétienne comme un mythe inventé par Marc pour répondre à ses propres besoins psychologiques et à ceux de sa communauté déçue¹⁸. Selon une autre interprétation, Marc considérerait la terre comme le champ de bataille de forces cosmiques, sataniques et divines, dépassant de loin les capacités humaines ; malgré l'apparente victoire de Satan sur Jésus, c'est finalement ce dernier qui est le vainqueur de ce combat apocalyptique¹⁹. Le second évangile est alors vu comme une histoire de Jésus, mais en un sens eschatologique ou apocalyptique²⁰. Toutefois, si des traits apocalyptiques sont bien présents en Marc, l'évangile n'est pas structuré comme une apocalypse. Il est donc hasardeux de faire du souci eschatologique ou apocalyptique la clé de lecture de toute l'œuvre.

À mon avis, il est préférable de ne pas chercher le principe intégrateur du second évangile dans un souci apologétique de l'auteur, ni dans des positions théologiques auxquelles celui-ci s'opposerait, ni dans sa psychologie. Toutes ces données nous échappent et il est relativement problématique de vouloir les reconstituer à partir de déductions tirées de l'évangile. Il paraît plus solide de se baser sur la structure même de l'œuvre et sur la façon selon laquelle l'intrigue est construite. Cela nécessite de suivre le récit pas à pas, ce qu'a fait remarquablement Robert Tannehill²¹. Dans l'esquisse très générale qui va suivre, je vais tenter de mettre en valeur les points essentiels.

2. Au fil de la narration évangélique

L'évangile de Marc suit le parcours de vie et de mort d'un adulte. À la différence de Matthieu et de Luc, aucune clé de lecture n'est fournie par un récit de naissance et d'enfance. À la différence de Jean, aucune évocation de la préexistence n'apporte un éclairage par l'origine. Le lecteur n'est pas davantage instruit par le biais d'une plongée dans la psychologie du personnage principal, par une description de ses états d'âme. Pour comprendre le parcours de Jésus, le lecteur ne dispose guère que des actions racontées et de leur enchaînement. C'est donc l'intrigue qui est révélatrice. Cependant, le lecteur peut en outre s'appuyer sur quelques flashes qui émanent soit du narrateur (1,1), soit d'une voix céleste (1,11 ; 9,7). Ils ont trait à la filiation divine de Jésus et mettent en évidence l'importance du titre de Fils de Dieu en Marc.

Avant que l'action proprement dite ne débute, le lecteur est éclairé par un prologue. Outre la présentation de Jésus comme Christ et Fils de Dieu dans le titre (1,1), ce prologue enracine la bonne nouvelle de Jésus dans un texte d'Écriture (1,2-3). Il signifie ainsi brièvement que le parcours décrit par la suite s'origine en une parole qui le dépasse. C'est aussi dans ce prologue qu'est décrite l'expérience spirituelle essentielle de Jésus : au baptême, une voix céleste le proclame « Fils bien-aimé », tandis que l'Esprit Saint descend sur lui pour le mener aussitôt dans le désert au combat contre Satan. La véritable identité du personnage

Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, coll. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 67, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, p. 33-61.

¹⁷ H.C. KEE, *Community of the New Age : Studies in Mark's Gospel*, London - Philadelphia, SCM, 1977, p. 106.

¹⁸ B. MACK, *A Myth of Innocence : Mark and Christian Origins*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.

¹⁹ J. MARCUS, *Mark 1 – 8. A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *Anchor Bible*, 27, New York, Doubleday, 2000, p. 72-73.

²⁰ A.Y. COLLINS, *Is Mark's Gospel a Life of Jesus ? The Question of Genre*, Milwaukee, Marquette University Press, 1990, p. 63.

²¹ R.C. TANNEHILL, « The Gospel of Mark as Narrative Christology », dans *Semeia* 16, 1979, p. 57-95.

principal est ainsi connue du lecteur qui en sait plus long que les autres acteurs du récit, ce qui le met en tension vers le moment final du dévoilement²².

Le parcours de Jésus est inscrit entre deux baptêmes, celui d'eau au Jourdain et celui de la Passion, selon une métaphore employée par Jésus lui-même pour caractériser le chemin du rejet et de la souffrance par opposition à la voie glorieuse dont rêvent deux de ses disciples : « Pouvez-vous boire la coupe que moi je bois ou être baptisés du baptême dont moi je suis baptisé ? » (10,38). À ces deux baptêmes sont associées deux déchirures, figures de la révélation de Dieu. Il y a d'abord la déchirure des cieux par où passent la voix céleste et l'Esprit et où se reconnaît la filiation divine de Jésus (1,9-11). Cette révélation authentifie la mission de Jésus telle qu'il va la mettre en œuvre dans la suite du récit. À l'autre bout de celui-ci, il y a la déchirure du voile du sanctuaire (15,38) par laquelle est signifiée l'absence de Dieu dans le saint des saints ; c'est dans le crucifié qu'il se laisse désormais rencontrer, ce que confirme la confession du centurion romain : « Vraiment, cet homme était fils de Dieu » (15,39). Il est ainsi confirmé que la filiation divine n'est bien comprise que si elle intègre la passion, la souffrance et la mort de Jésus. Tel est d'ailleurs le rôle d'un troisième moment de révélation inscrit au cœur de l'itinéraire, à savoir la Transfiguration au cours de laquelle une voix céleste dévoile l'identité divine de Jésus (9,7). La scène survient peu après la première annonce de la Passion (8,31) et l'enseignement de Jésus invitant ses disciples à emprunter cette voie à sa suite (8,35-38). Elle assure la conformité de cette voie à la mission de Jésus selon Dieu. Des trois révélations qui ponctuent l'intrigue, c'est la seule qui soit adressée à trois disciples invités à écouter le Fils bien-aimé. La première, adressée au seul Jésus, survient avant l'appel des disciples et la troisième alors qu'ils ont tous fui. Le lecteur seul est témoin de l'ensemble. Cela lui permet dans un premier temps de lire comme mission divine la tâche de lutter contre Satan, de proclamer l'Évangile et de guérir. Il peut ensuite intégrer dans cette mission la nécessité de la Passion et la filiation divine à reconnaître au cœur même de l'abandon.

La même visée théologique est perceptible dans l'usage de deux autres titres christologiques. La figure du Fils de l'homme n'est utilisée que par Jésus lui-même, comme auto-désignation. Le titre est d'abord repris pour affirmer l'autorité de Jésus dans son activité en Galilée (2,10.28). Mais son sens est comme redéfini dans la seconde partie de l'évangile où il sert à mettre en évidence le service de Jésus jusqu'au don de sa vie (10,45 et les annonces de la Passion). Il apparaît aussi dans l'affirmation d'une venue future sur les nuées du ciel, mais celle-ci est liée à un passage obligé par la « passion » du monde (13,26) et celle de Jésus (14,62). Quant au titre de Christ, il n'est reconnu à Jésus qu'au sommet de la première partie (8,29). Mais cette confession de l'identité messianique de Jésus n'empêche pas Pierre d'en avoir une vue erronée ou tronquée. En effet, il refuse aussitôt que ce soit un Christ du rejet, de la souffrance et de la mort (8,31-33). En revanche, lorsque Jésus accepte ce titre chez le grand-prêtre (14,61-62), c'est au cœur d'un procès qui prélude à son exécution. Sa portée en est définitivement éclairée.

Si la visée théologique du second évangile se déchiffre surtout à travers la figure narrative de Jésus, deux autres figures collectives y jouent également un rôle important : les disciples et les opposants. Dans le projet de Jésus, les premiers jouent un rôle particulier, car ils y sont étroitement associés. Jésus les choisit (1,16-20 ; 2,14 ; 3,13-19) pour les former et les envoyer en mission (6,6-13). Leur activité est parallèle à la sienne : chasser les démons, guérir des malades et prêcher. Toutefois, malgré leur engagement et le don qui leur est fait du mystère du Règne de Dieu (4,11), leur statut potentiel d'initiés est déconstruit à travers un manque de compréhension dont l'expression va croissant (4,40-41 ; 6,51-52 ; 7,18 ; 8,4.14-21). Leur aveuglement semble toutefois levé avec la confession messianique de Pierre (8,29).

²² V. FUSCO, « L'économie de la révélation dans l'Évangile de Marc », dans *Nouvelle revue théologique* 104, 1982, p. 532-554, voir p. 534.

Mais ce n'est qu'apparence. Car, dès qu'à cette figure messianique Jésus associe le chemin de la croix, Pierre manifeste une opposition totale (8,31-33) et ce rejet sera confirmé de la part de l'ensemble des disciples au fil des annonces répétées de la Passion et de l'enseignement que Jésus y joint. Ils n'acceptent pas la redéfinition de leur mission liée à celle de Jésus, même lorsqu'à la Transfiguration cette redéfinition reçoit une confirmation divine²³. Et lorsque Jésus prévoit la trahison de Judas (14,18), la dispersion du groupe des disciples (14,27) et le reniement de Pierre (14,30), ils protestent (14,31). Mais la suite du récit apporte la confirmation de toutes ces annonces (14,43-45.50.66-72). L'échec semble total. La situation n'est cependant pas désespérée. En effet, tout au long du récit évangélique, Jésus a toujours été fidèle à ses choix et promesses, et il a toujours maintenu sa confiance aux disciples qu'il avait appelés par-delà leurs déficiences. Or, il leur a promis de les précéder en Galilée après leur dispersion lors de sa mort (14,28). Et le message final de résurrection est accompagné du rappel aux disciples et à Pierre que le crucifié-ressuscité (dernier titre de Jésus : « le crucifié », 16,7) les précède comme il l'a dit. En outre, dans son discours consacré à la passion de la communauté, Jésus a laissé entendre que la mission de proclamer l'Évangile aura un avenir et qu'elle sera associée à des persécutions (13,9-10). Même si la restauration du groupe des disciples et leur mission ne sont pas racontées, le récit permet au lecteur d'anticiper cette nouvelle possibilité au-delà de l'échec. Toutefois en ne les racontant pas, la finale ouverte de l'évangile place le lecteur face à ses responsabilités. Les nombreux échecs et incompréhensions des disciples le mettent en garde, en lui rappelant la vulnérabilité de toute connaissance et en lui donnant l'exemple d'attitudes à ne pas adopter, particulièrement la recherche d'un triomphe qui ferait l'économie de la Passion.

Quant au groupe des opposants, il n'est pas unifié, mais il est toujours constitué de représentants des autorités religieuses. Dès le départ, ils ont l'intention de faire périr Jésus (3,6). Mais malgré une opposition constante, ce projet est retardé et il n'est repris qu'en 11,18. Toutefois, à ce moment-là, un fait nouveau est apparu avec les annonces de la Passion (8,31 ; 9,31 ; 10,32-34). Dans la logique du récit, le lecteur non averti aurait pu espérer que Jésus triomphe des intentions de ses adversaires et qu'il leur échappe. La surprise, à partir de 8,31, c'est que leur rejet et leur décision de le mettre à mort font partie intégrante de la mission de Jésus, telle qu'il la conçoit lui-même. Cette consonance inattendue va entraîner de multiples effets d'ironie dramatique dont l'exemple le plus clair est la série des moqueries à l'encontre de Jésus lors de la Passion (14,65 ; 15,16-20.29-32.35-36). Toutes ont une portée christologique : Jésus y est proclamé ironiquement prophète, roi, messie, sauveur. Et ces sarcasmes pointent vers une vérité cachée : en souffrant, en étant rejeté et exécuté sur une croix, Jésus s'avère vraiment prophète, roi, messie et sauveur qui ne met pas sa puissance à son propre service²⁴.

L'évangile de Marc comporte de nombreuses scènes dont le fil a souvent paru décousu aux commentateurs. À travers la figure de Jésus, celle des disciples et celle des opposants, le fil narratif de l'intrigue a été mieux mis en évidence. Restent les scènes de guérisons et d'exorcismes dans lesquelles apparaissent des personnages secondaires qui disparaissent aussitôt. Elles sont importantes pour bien situer le combat de Jésus et le sens de sa mission. Indiquée dès le prologue, sa lutte contre Satan prend la forme d'une lutte contre les esprits impurs. Même si ceux-ci utilisent des termes de confession de foi (1,24 ; 3,11 ; 5,7), Jésus leur intime de se taire, car il y a une façon démoniaque de donner la bonne réponse. Leur œuvre d'aliénation d'un être humain est incompatible avec leurs paroles. Le combat de Jésus s'étend d'ailleurs à tout ce qui isole l'être humain de son tissu social jusqu'à une mise en cause radicale du système de pureté avec les germes d'exclusion dont il est porteur²⁵. Les guérisons

²³ R.C. TANNEHILL, « The Gospel of Mark as Narrative Christology », p. 73-75.

²⁴ *Ibid.*, p. 78-80.

²⁵ Ceci est détaillé dans mon article « Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc », dans C. FOCANT (éd.), *La loi dans l'un et l'autre testament*, coll. *Lectio Divina*, 168, Paris, Cerf, 1997, p. 175-205 (repris dans mon recueil

illustrent le souci de guérir l'être humain jusqu'en son corps en le rendant à son identité propre et à sa parole personnelle²⁶. Toutefois, Jésus ne veut pas être interprété comme un thaumaturge, un faiseur de miracles. C'est le sens de ses injonctions de silence. Quand quelqu'un croit savoir qui il est, ce savoir est mis en question. La clé première pour l'interpréter, lui et sa mission, doit rester sa passion. C'est à partir d'elle seulement qu'il peut être reconnu vraiment pour ce qu'il est.

B. Exemples de textes où la bonne attitude envers Jésus est mise en lumière

Après ce parcours synthétique, j'aimerais illustrer comment le personnage et l'action de Jésus se dévoilent concrètement à travers des récits de rencontre avec des personnages secondaires. Nous l'avons vu, les personnages principaux se sont révélés peu aptes à bien comprendre Jésus ou carrément opposés à sa vision des choses. En revanche apparaissent fugitivement de ci de là des personnages secondaires moins directement liés à l'intrigue, mais révélateurs en positif des valeurs du Règne de Dieu. Les micro-récits où ils apparaissent sont comme enchâssés ou en exergue par rapport à l'intrigue principale. Mon hypothèse à vérifier sur quelques exemples est qu'ils exposent en contrepoint des valeurs essentielles mises en œuvre dans le macro-récit.

1. Jésus et la Syrophénicienne (7,24-31) : regarder aussi de dessous la table²⁷

Jésus vient de franchir la frontière de la terre juive de Galilée pour se rendre à Tyr, au Nord, en territoire païen. Il le fait avec discrétion en voulant que personne ne le sache. Pourquoi ? Serait-ce l'effet traumatisant du rejet dont il a été précédemment l'objet de la part des gens de Gérasa ? Ceux-ci ont jugé la perte d'un troupeau de deux mille porcs disproportionnée par rapport à la libération d'un homme possédé par un esprit impur qui le menait à l'autodestruction. Ou serait-ce l'indication que ce curieux déplacement n'est pas lié à un projet missionnaire ? Le récit reste imprécis sur ce point. Quoi qu'il en soit, ce souhait de discrétion est aussitôt mis en échec par l'intrusion d'une femme préoccupée par la maladie de sa fille (7,24-25).

Ce qui est dit d'elle la qualifie clairement comme païenne (7,26). C'est une première pour Jésus d'être sollicité par une personne étrangère, non-juive. À ce titre, celle-ci est fondamentalement liée à l'impur, puisque les païens sont tenus par les juifs pour impurs. Dès lors, le fait d'être possédé par un démon impur n'est qu'un renforcement de l'impureté « naturelle » de la petite fille païenne. Comment Jésus va-t-il réagir ? En recourant à une métaphore que son interlocutrice va reprendre, non sans lui imposer une refonte assez radicale (7,27-28).

La parole de Jésus apparaît comme une tentative de situer la requête de la Syrophénicienne sur une échelle chronologique. Pour ce faire, il déplace la scène en évoquant une économie, une loi domestique. En effet, le critère n'est pas évoqué comme un choix

d'essais : *Marc, un évangile étonnant*, coll. *Bibliotheca Ephemeridarum Theologicarum Lovaniensium*, 194, Leuven, Peeters, 2006, p. 31-54).

²⁶ C. COMBET-GALLAND, « L'évangile selon Marc », dans D. MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, coll. *Le monde de la Bible*, 41, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 35-61, voir p. 57.

²⁷ Pour une analyse plus détaillée, voir mon article *Mc 7,24-31 par. Mt 15,21-29. Critique des sources et/ou étude narrative*, dans C. FOCANT (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* coll. *Bibliotheca Ephemeridarum Theologicarum Lovaniensium*, 110, Leuven, Peeters, 1993, p. 39-75 (repris dans mon recueil d'essais : *Marc, un évangile étonnant*, coll. *Bibliotheca Ephemeridarum Theologicarum Lovaniensium*, 194, Leuven, Peeters, 2006, p. 231-267).

personnel. Il est plutôt présenté de façon impersonnelle, comme une sorte de loi qui ne vient pas de lui (« il n'est pas bon ») et qui énonce une priorité d'ordre temporel : le pain d'abord aux enfants.

Pour bien comprendre la portée de ce dialogue, il convient d'être attentif aux mots employés pour parler des enfants. Le texte utilise en effet deux mots grecs auxquels l'étymologie confère un sens très différent. Le mot *teknon* auquel Jésus a recours par deux fois vient de la racine *tiktô* (« engendrer »). Il s'agit donc des enfants en tant que rejetons, fils ou filles de famille, et ce terme de parenté est notamment utilisé dans l'expression *ta tekna tou Abraham* (« les enfants d'Abraham »). En revanche le mot *paidion* utilisé par la femme et par le narrateur est un diminutif du mot enfant (*pais*) qui insiste plutôt sur la taille ou l'âge du petit en le situant par rapport à l'adulte. La nuance est importante.

La parole de Jésus considère la situation du point de vue de la famille attablée et elle défend le droit des fils de famille. Vu de ce côté, il ne paraît pas convenable de jeter le pain de la table aux petits chiens. La Syrophénicienne entraîne au contraire Jésus sous la table pour examiner avec lui la situation telle qu'elle peut être vue par les petits chiens. Ceux-ci ne contestent pas le repas des enfants. De leur point de vue, il ne s'agit pas que le pain soit jeté, mais bien que les miettes puissent être mangées. Alors que dans la phrase de Jésus un seul diminutif *tois kunariois* (« aux petits chiens ») était employé, on en retrouve trois dans la phrase de la maman : *ta kunaria* (« les petits chiens »), *tôn psichiôn* (« des miettes »), *ta paidia* (« des petits enfants »). C'est ce que fait apparaître le tableau suivant des éléments métaphoriques rangés selon l'ordre de leur apparitions dans le v. 27b :

<u>Jésus</u> (v. 27b)	<u>Syrophénicienne</u> (v. 28b)
« prendre et jeter »	« mangent »
« le pain » (<i>ton arton</i>)	« des miettes » (<i>apo tôn psichiôn</i>)
« des enfants (rejetons) » (<i>tôn teknôn</i>)	« des petits enfants » (<i>tôn paidiôn</i>)
« aux petits chiens » (<i>tois kunariois</i>)	« les petits chiens » (<i>ta kunaria</i>)
-----	« dessous la table »

Cette réponse reflète une stratégie argumentative très fine. La femme païenne ne s'oppose pas de front à Jésus qu'elle appelle d'ailleurs « Seigneur ». Elle n'en réduit pas moins à néant de manière fort subtile la valeur de la distinction opérée selon le régime de parenté que Jésus avait proposée par manière de comparaison et qui confortait dans la réalité une distinction ethno-religieuse. Dès lors, ce qui compte, ce n'est plus le rassasiement de certains, à savoir les fils d'Abraham, mais bien que tous puissent manger. La priorité temporelle envers les premiers s'en trouve abolie. Tout au plus reste-t-il une distinction spatiale, mais elle n'empêche pas que les petits chiens soient nourris sans retard. Il ne s'agit pas que ceux-ci prennent la place des enfants. Si chacun reste à sa place, il est possible de nourrir les petits chiens, sans enlever le pain aux enfants. Tous peuvent alors se nourrir simultanément. La perspective séduit Jésus qui dit à la Syrophénicienne : « À cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille » (7,29). Le narrateur ajoute : « Et s'en allant dans sa maison, elle trouva la petite enfant étendue sur le lit et le démon sorti » (7,30).

La demande de départ est donc exaucée, puisque la petite fille est délivrée. Le passage du démon du dedans au dehors – qui met fin au mélange impur du départ – est constaté d'abord dans une parole de Jésus. Ce que celui-ci met en valeur, ce n'est pas la foi de la femme (comme dans le récit parallèle de Mt 15,28), mais bien sa parole. Curieusement, le récit ne rapporte pas de geste, ni de parole d'exorcisme de la part de Jésus. Celui-ci se borne à constater un état de fait qu'il relie à la parole de la femme. Tout se passe comme s'il n'était pas l'opérateur de la guérison, mais celui qui la reconnaît à l'œuvre à cause de la parole de la

Syrophénicienne. Il ne reste plus à cette dernière qu'à constater l'effectivité de cette délivrance dont sa fille est la bénéficiaire.

Ce récit est placé à un moment charnière dans l'évangile de Marc. Jésus a développé depuis le début de son ministère une stratégie offensive à l'égard de l'impureté. Elle tranche singulièrement avec celle des pharisiens et des scribes qui est plutôt défensive : on multiplie les interdits pour rester à l'abri du contact avec le monde impur. En sens inverse, Jésus va au contact pour purifier. Partout il chasse l'impureté, les esprits impurs ou les démons.

Mais n'y a-t-il pas des frontières à respecter dans le cadre d'une telle stratégie offensive ? À un moment critique dans l'évangile, une limite au moins chronologique semble de fait vouloir être respectée par Jésus. Cette attitude maintient partiellement l'effet d'exclusion que le système de distinction entre le pur et l'impur peut avoir sur les relations entre un maître juif et une païenne en détresse. C'est le génie de la Syrophénicienne d'avoir redéfini partiellement les valeurs poursuivies dans l'action de Jésus de telle manière que la limite puisse être franchie et que la puissance purificatrice de Jésus soit également étendue aux païens. L'espace où l'Esprit de Dieu peut œuvrer en repoussant l'esprit impur s'en trouve miraculeusement élargi.

2. Jésus et Bartimée (10,46-52) : sortir de l'aveuglement pour avancer sur le chemin

La quatrième section de l'évangile de Marc se clôt sur ce récit de guérison d'aveugle qui fait pendant à celle qui précède la confession de Pierre à Césarée. L'aveugle de Bethsaïde y a été guéri en deux fois (8,22-26), symbole sans doute de la difficulté pour les disciples de vaincre leur aveuglement d'un seul coup : Pierre est capable de reconnaître en Jésus le Messie, mais pas d'accepter la perspective que ce Messie souffre et soit rejeté par les autorités religieuses juives avant d'être mis à mort. Pour sa part, la guérison de l'aveugle Bartimée se situe en opposition à l'aveuglement des disciples instruits à partir de 8,31 du chemin de la Passion et il trace symboliquement le chemin de la véritable suïvance : à sa demande, l'aveugle est sauvé par sa foi, et, lorsqu'il recouvre la vue, c'est pour suivre Jésus *sur le chemin*.

Il s'agit d'un personnage à première vue mineur, puisqu'il n'est jamais mentionné ailleurs dans l'évangile. L'insistance sur son identité, « le fils de Timée, Bartimée » est étonnante. Il est inhabituel dans le second évangile de donner le nom du bénéficiaire d'une guérison. Le seul autre cas est celui de la fille de Jaïre (5,22). En revanche, il est usuel de donner le nom de ceux qui sont appelés dans les récits de vocation (1,16-20 ; 2,13-14). Il y a par ailleurs un parallélisme certain entre les formulations « le fils de Timée, Bartimée » (v. 46) et « fils de David, Jésus » (v. 47). Les deux patronymes apparaissent à la fois semblables et contrastés. La ressemblance tient à une même relation de filiation, tandis que le contraste est dans le type de filiation, vu la différence entre les deux pères évoqués.

Alors que tous les autres sont en mouvement, en route vers Jérusalem, Bartimée est immobile, assis au bord du chemin. Le fait de mendier est sans doute lié à son infirmité. Aveugle et réduit à la mendicité, c'est un marginal, assis hors de la ville, au bord de la route. Cette marginalité sera confirmée plus loin par le fait que les gens voudront le faire taire (v. 48). Tous ces traits pointent vers la condition déshonorante de Bartimée et son exclusion sociale. Du point de vue de l'anthropologie culturelle, cette exclusion pourrait en outre être liée à la conception que, comme aveugle, il est impur. C'est en tout cas le point de vue d'une lettre halachique de Qumrân, selon laquelle l'aveugle est impur, puisque, ne voyant pas ce qui est souillé, il ne peut pas l'éviter²⁸. Les prescriptions du Lévitique prévoyaient déjà qu'un aveugle ne pouvait pas offrir de sacrifice au temple (Lv 21,18 ; voir aussi 2 S 5,6-8), ce que

²⁸ 4QMMT 53-57 (F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden, Brill, 1994, p. 80-81).

renforce le rouleau du Temple²⁹ en l'excluant de la ville sainte de Jérusalem qu'il souillerait. Il est cependant impossible de savoir si de telles conceptions étaient largement partagées dans la société palestinienne de l'époque de Jésus.

L'aveugle a ouï dire que Jésus « le Nazarénien » est de passage (v. 47). Le narrateur prépare ainsi le contraste entre cette désignation banale venant de la rumeur et le titre de « fils de David » que l'aveugle va crier par deux fois. La perception de ce dernier est juste. Il y a une certaine ironie narrative à souligner que, même aveugle, Bartimée est plus lucide sur l'identité profonde de Jésus que les voyants qui relient simplement celui-ci au village dont il provient³⁰ et en parlent dans les mêmes termes que l'esprit impur de 1,24. C'est la pitié et un peu d'attention à sa personne que Bartimée attend du fils de David. Le fils de Timée sollicite la pitié de celui qu'il reconnaît comme le fils du roi messianique. Dans son premier cri, l'usage du vocatif « Jésus » est remarquable. C'est en effet un cas unique en Marc, du moins dans la bouche d'un homme. Les deux seuls autres emplois sont attribués à des esprits impurs (1,24 ; 5,7). Dans ce cas-ci, cela permet au narrateur de souligner par le biais d'une appellation partiellement commune la différence entre la perception limitée de la foule (« Jésus, le Nazarénien ») et celle, bien meilleure, de Bartimée (« Jésus, fils de David »).

C'est la première apparition en Marc du titre « fils de David » et ce sera la seule. L'utilisation d'un tel titre révèle la portée christologique du texte, même s'il est aussi orienté vers la suivance. Il s'agit de deux faces d'une même pièce. En faisant obstacle, en voulant réduire l'aveugle au silence, la foule, qui inclut peut-être les disciples, provoque en fait une seconde acclamation de Jésus comme fils de David (v. 48), et celui qui crie ce titre de plus belle devient un disciple à la fin du récit. Auparavant, ce titre a été bien accepté par Jésus puisqu'il ne reprend pas l'aveugle à ce sujet. Il valorise même son attitude en lui disant que sa foi l'a sauvé (v. 52). On a pu s'étonner de l'acceptation d'un tel titre après les passages précédents où c'est celui de Fils de l'homme qui était mis en valeur. C'est un signe de ce que, pour l'évangéliste, les titres messianiques (« Christ », « Fils de David ») peuvent à la fois être rejetés et être acceptés. La condition pour qu'ils soient positifs est qu'ils intègrent la perspective de la passion mise en valeur par les paroles sur ce que devra souffrir le Fils de l'homme.

Jésus ne va pas vers l'aveugle, comme il l'avait fait avec Jaïre (5,24). Ce ne sont pas non plus d'autres qui l'amènent, comme cela avait été le cas pour le paralytique (2,3-4) ou pour l'aveugle de Bethsaïde (8,22). Jésus s'arrête seulement et prie qu'on appelle l'infirmes (10,49). Il manifeste ainsi à la fois sa disponibilité et le refus de laisser Bartimée enfermé dans sa passivité. Son désir de guérison ne doit pas se manifester seulement en paroles, mais aussi par une mise en mouvement. Cette requête de Jésus transforme subitement la foule qui passe du rôle d'obstacle à celui d'une coopération sans réserve. Loin de rabrouer Bartimée et de lui imposer le silence, elle l'invite : « Aie confiance, lève-toi, il t'appelle ». Elle est en quelque sorte la première guérie par la parole de Jésus en étant maintenant associée à son geste en faveur de l'aveugle.

La réaction de celui-ci est vive puisqu'il bondit aussitôt vers Jésus (v. 50). Le trait du rejet du manteau peut être compris dans le sens de l'abandon total exigé par la suivance³¹. Le

²⁹ « Aucun aveugle n'y [dans le sanctuaire] pénétrera de toute sa vie. Ils ne souilleront pas la ville au milieu de laquelle je demeure, car je suis YHWH qui demeure au milieu des fils d'Israël à tout jamais. » (11QTemple XLV 12-14).

³⁰ Avec H.-J. ECKSTEIN, « Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 87, 1996, p. 33-50 ; contre W. KIRCHSCHLÄGER, « Bartimäus – Paradigma einer Wundererzählung (Mk 10,46-52 par) », dans F. VAN SEGBROECK et al. (éd.), *The Four Gospels 1992*. Mélanges F. Neirynck, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*, 100, Leuven, Peeters, 1992, p. 1105-1123, voir p. 1112-1113.

³¹ I.U. OLEKAMMA, *The Healing of Blind Bartimaeus (Mk 10,46-52) in the Markan Context : Two Ways of Asking*, coll. *European University Studies, Series 23 : Theologie*, 672, Frankfurt, Lang, 1999, p. 81-85.

manteau pourrait aussi représenter un élément susceptible de gêner le mouvement et de retarder la mise en route vers Jésus. Le peu qu'il possède est de peu de poids par rapport à la relation interpersonnelle qu'il est en train de nouer³². Selon une autre interprétation, l'aveugle laisse derrière lui les signes de son exclusion sociale, à savoir sa place assise au bord du chemin et son manteau de mendiant³³.

Jésus pose à l'aveugle une question (v. 51) dont les termes sont quasi identiques à ceux de la question posée aux fils de Zébédée quelques versets plus tôt (10,36). L'effet est de faire ressortir pour le lecteur le contraste entre les deux réponses. Aux fils de Zébédée désirant les meilleures places dans sa gloire, Jésus répond qu'ils ne savent pas ce qu'ils demandent (10,37-38). À l'inverse, la demande adressée au maître (« Rabbouni ») de recouvrer la vue est aussitôt accordée et la relation interpersonnelle ainsi établie se poursuivra par une marche à la suite de Jésus (v. 51-52). La conjugaison à l'imparfait (« il le suivait », v. 52) dit le prolongement dans le temps de ce qui a commencé et va se poursuivre dans un cheminement commun.

Il n'y a pas d'appel adressé à Bartimée pour qu'il devienne disciple de Jésus. Celui-ci n'appelle d'ailleurs jamais le bénéficiaire d'une guérison à devenir son disciple. La suivance qui est clairement énoncée à la fin du récit n'était donc pas une obligation liée à une vocation. C'est Bartimée qui a de lui-même décidé de « le suivre sur le chemin » (v. 52), le difficile chemin vers la Passion. Cet homme qui était socialement marginalisé, « au bord du chemin » (v. 46), devient un homme relié, un disciple qui suit son maître, sur son chemin, quelque difficulté que celui-ci comporte. Son histoire « apparaît comme l'expérience, dans la réalité sociale et corporelle d'une situation de détresse, de la puissance salvatrice de la foi³⁴ ». Ou encore « la foi de Bartimée, du fait de son caractère audacieux et tenace, l'amène à se reconnaître une nouvelle identité, celle de disciple de Jésus³⁵ ». C'est ce que sanctionne la parole de Jésus, qui fonctionne comme interprète des valeurs : « Ta foi t'a sauvé ». Cette formule générale peut signifier plus que la guérison physique et englober une délivrance sociale et spirituelle. Employé de manière absolue, le mot « sauver » signifie « être délivré de tout ce qui fait souffrir, afflige ou menace quelqu'un³⁶ ». Dans le cas de Bartimée, sa foi le délivre de son infirmité physique et de son exclusion sociale pour en faire un disciple du Fils de l'homme en chemin vers sa passion.

Dans le cadre de récits de miracles antérieurs, Jésus a souvent tenté d'empêcher toute proclamation de son identité (1,24-25.34 ; 3,11-12 ; 8,29-30), alors que la foule faisait sa publicité (1,45 ; 7,36). Mais, lors de la guérison de Bartimée, les choses s'inversent. C'est la foule qui essaie de réduire au silence l'aveugle alors qu'il proclame la filiation davidique de Jésus (10,47-48), tandis que Jésus, lui, l'écoute et le guérit publiquement (10,49-52). Lorsque Pierre refusait d'intégrer à sa confession messianique la perspective de la Passion, il a subi une sérieuse rebuffade de la part de Jésus (8,27-33). En revanche, celui-ci paraît accepter la confession faite par Bartimée juste avant l'entrée à Jérusalem. C'est sans doute que les conditions nécessaires sont remplies. Elles sont signalées fort discrètement par l'évangéliste : la foi de l'aveugle, sa persévérance lorsque la foule veut le décourager, le fait qu'il suit Jésus sur le chemin de sa passion. Il est donc légitime de parler dans le chef de Bartimée de « la première reconnaissance publique et non repoussée de Jésus comme Messie³⁷ ». La guérison

³² J. DELORME, « Guérison d'un aveugle ? Mc 10,46-52 », dans *Unité chrétienne* 73-74, 1984, p. 8-18, voir p. 11.

³³ S. GUIJARRO, « Healing Stories and Medical Anthropology : A Reading of Mark 10:46-52 », dans *Biblical Theology Bulletin* 30, 2000, p. 102-112, voir p. 109.

³⁴ J. DELORME, « Guérison d'un aveugle ? Mc 10,46-52 », p. 17.

³⁵ S. SCHLUMBERGER, « Le récit de la foi de Bartimée (Marc 10/46-52) », dans *Études théologiques et religieuses* 68, 1993, p. 73-81, voir p. 81.

³⁶ C.A. EVANS, *Mark 8:27 – 16,20*, coll. *Word Biblical Commentary*, 34B, Nashville, 2001, p. 134.

³⁷ W. ABBOTT, « Discipleship in Mark : Two Unlikely Models », dans *Landas* 13/1, 1999, p. 59-80, voir p. 71.

de cet aveugle près de Jéricho constitue l'aboutissement symbolique du parcours de l'éclaircissement lent et difficile des disciples.

3. L'onction à Béthanie (14,3-9) et l'éclairage sur le lien entre la Passion et la Bonne nouvelle³⁸

À Béthanie, une femme verse sur la tête de Jésus un parfum précieux, ce qui provoque la colère de disciples ne voyant là que gaspillage indigne. Un tel récit pourrait paraître anecdotique s'il ne se terminait pas sur une parole étrange de Jésus : « En vérité, je vous le dis, partout où sera proclamé l'Évangile, au monde entier, on redira aussi, à sa mémoire, ce qu'elle vient de faire » (14,9). D'aucune autre action racontée dans l'évangile il n'est dit qu'on s'en remémorera en tout lieu de mission chrétienne (sauf de la dernière cène chez Luc [22,19] et chez Paul [1 Co 11,24-25]). Une telle parole invite à s'interroger et à méditer sur la portée du geste posé par cette femme. Pourquoi une telle importance lui est-elle accordée ?

Situons d'abord le récit dans son contexte. Dans les versets précédents, le narrateur annonce que les grands prêtres et les scribes sont bien décidés à arrêter Jésus pour le tuer, mais ils n'ont pas encore trouvé le moyen de mettre ce complot à exécution sans ameuter le peuple qui lui reste favorable (14,1-2). La solution sera trouvée un peu plus tard avec l'entrée en scène de Judas, prêt à trahir son maître (14,10-11). L'onction de Béthanie est placée entre ces deux moments et vient donc interrompre la chronique de l'arrestation de Jésus, alors qu'elle n'est pas indispensable à la compréhension du déroulement de celle-ci. Ce récit marque plutôt une pause et fournit comme une clé de lecture pour mieux saisir la profondeur des événements en train de se dérouler.

C'est, dans l'évangile de Marc, la première fois que le corps de Jésus fait l'objet d'une attention particulière. Jusque là, c'était plutôt lui qui se préoccupait des corps souffrants d'autres personnages. À partir de maintenant l'attention se porte sur son propre corps. Et jusqu'à sa mort, tous les gestes qui suivront constitueront autant de mauvais traitements : arrestation, crachat, gifles, flagellation, couronne d'épines, crucifixion.

Avant l'arrestation, trois épisodes décodent le sens de ce qui se prépare : l'onction à Béthanie, le dernier repas et l'agonie au jardin de Gethsémani. Deux d'entre eux parlent explicitement du corps de Jésus. Lors du dernier repas, il fait l'objet d'un don de la part de Jésus qui partage le pain béni et rompu à ses disciples, en leur disant : « Prenez, ceci est mon corps » (14,22). Et dans le récit de l'onction à Béthanie, Jésus est explicite : cette femme a fait preuve d'une grande sagacité symbolique en offrant à son corps une onction funèbre anticipée. C'est le bon moment pour une telle démarche, alors que la tentative pour oindre son cadavre le matin de Pâques s'avérera vaine, le tombeau étant vide.

Pour saisir la portée exceptionnelle de cette onction, il importe de s'interroger sur son articulation avec l'Évangile, la Bonne nouvelle. Le début du récit peut aider à mieux la percevoir. Le geste posé est l'objet d'un conflit d'interprétations. Loin de louer la femme, certains des témoins sont irrités contre elle (14,4-5).

À leurs yeux, elle vient de gaspiller de manière extravagante une grosse somme d'argent, trois cents deniers. Il est remarquable que, dans le récit de la Passion, l'argent n'est mentionné que deux fois, la première par ces témoins et la seconde par les grands prêtres qui promettent de l'argent à Judas pour livrer Jésus (14,11). Une antithèse dramatique est ainsi créée entre Judas et la femme, dont le nom demeure paradoxalement inconnu, bien que Jésus ait invité à faire mémoire d'elle. Judas reste totalement insensible à la signification

³⁸ J'ai analysé ce texte dans mon article « Vérité historique et vérité narrative. Le récit de la Passion en Marc », dans M. HERMANS, P. SAUVAGE (éd.), *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps*, coll. *Le livre et le rouleau*, 10, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 83-104 (repris dans mon recueil d'essais : *Marc, un évangile étonnant*, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 194, Leuven, Peeters 2006, p. 305-320).

symbolique que Jésus donne au geste de la femme. Sa trahison illustre l'échange dérisoire du corps de Jésus contre de l'argent, alors que le véritable échange, celui qui a du sens au plan de l'évangile, ne surviendra qu'au matin de Pâques : c'est l'échange du corps contre la parole qui annonce la résurrection (16,6-7). En revanche, en parfumant le corps de Jésus avec une gratuité surabondante, la femme annonce le destin encore inconnu et surprenant de ce corps.

L'onction à Béthanie oppose le registre de l'utile et du calcul à celui du signe et de l'accueil. C'est ce qu'indique la prise de parole de Jésus : « Laissez-la. Pourquoi lui occasionnez-vous des soucis ? C'est une belle œuvre qu'elle a accomplie envers moi. Les pauvres, en effet, vous les avez toujours avec vous, et lorsque vous voulez, vous pouvez leur faire du bien, mais moi vous ne m'avez pas toujours. Ce qu'elle avait à faire, elle l'a fait. Elle a pris les devants pour parfumer mon corps pour l'ensevelissement » (14,6-8).

L'offrande d'un parfum précieux est le signe d'une relation particulière entre deux personnes. La valeur unique, inéchangeable de cette relation se dit, se signifie par la perte de l'objet précieux. À l'opposé de toute spéculation imaginaire sur l'utilisation de ces moyens pour garantir une action utile (« donner aux pauvres »), la femme a su percer à jour la réalité présente, déceler sa valeur symbolique et se laisser déranger par elle. C'est ce qui l'a fait sortir de la répétitivité possible et nécessaire du partage avec les pauvres. Aussi, Jésus dénonce l'agressivité des disciples à son égard et accueille son offrande.

Jusqu'alors, dans le récit, le geste de la femme était pur don sans interprétation positive. Touché dans son corps par le cadeau reçu et la relation nouvelle qu'il signifie, Jésus parle de son corps d'une manière inattendue. Il reçoit le don du parfum comme l'onction funéraire d'un vivant. Un nouveau sens est ainsi donné au geste de la femme, celui d'un « parfum perdu pour un corps perdu³⁹ ». La parole de Jésus arrache le geste de la femme à la chaîne des signifiants sociaux habituels où il pouvait être lu comme une marque d'estime, d'affection, voire peut-être de reconnaissance messianique, pour le transférer dans une autre perspective, inattendue, celle de la mort prochaine. Cette onction faite d'avance opère un dépassement symbolique de la mort.

Il est compréhensible dès lors qu'elle soit attachée à l'annonce de l'Évangile, puisque la mort et la résurrection de Jésus constituent le cœur de celui-ci. À la source de la mémoire évangélique s'inscrit une perte qui devient féconde. Perte heureuse, de bonne odeur, symbole de l'annonce heureuse, la Bonne nouvelle qui ne cessera de se répandre dans le monde entier comme parole de vie tirée de la mort.

Conclusion

Dans l'évangile de Marc, l'identité de Jésus et le sens de son action restent mystérieux de bout en bout. L'énigme n'est jamais totalement percée à jour. Tout comme les acteurs du récit, le lecteur est sans cesse provoqué à se remettre en question, à réexaminer ce qu'il croit avoir compris du mystère qui lui est donné, sans qu'il dispose pour autant de toutes les clés. Dans cet évangile aussi, les rencontres de Jésus avec diverses personnes ne sont pas racontées pour elle-même, mais au service d'une stratégie narrative qui vise à faire bouger le lecteur, à le mettre lui aussi en contact avec quelqu'un qui peut bouleverser sa vie. La rencontre avec Jésus peut révéler à quelqu'un quelles forces de changement sont enfouies en lui, en elle (la Syrophénicienne) ; elle peut provoquer une *metanoia*, un retournement et l'engagement sur un chemin (Bartimée) ; elle peut ouvrir à l'inédit, à une découverte qui transcende le cours habituel des choses (la femme de Béthanie).

³⁹ J. DELORME, *Sémiotique et lecture des évangiles à propos de Mc 14,11*, dans A. CAQUOT (éd.), *Naissance de la méthode critique. Colloque de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoines du christianisme), Paris, 1992, 161-174, voir 170.

Suggestions bibliographiques

- Jean-Noël ALETTI, « La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques. Le cas de Marc », dans Camille FOCANT et André WÉNIN (éd.), *Analyse narrative et Bible*, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*, 191, Leuven, Peeters, 2005, p. 19-42.
- Philippe BACQ et Odile RIBADEAU DUMAS, *Un goût d'Évangile. Marc, un récit en pastorale*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2006.
- Edwin K. BROADHEAD, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 175), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- Settimio CIPRIANI, « La cristologia dello "Stupore" nel Vangelo di Marco », dans *Asprenas* 47, 2000, 5-26.
- Elian CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, coll. *La Bible en face*, Paris – Genève, Bayard – Labor et Fides, 2002.
- Paul L. DANOVE, « The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark », dans *Biblica* 84, 2003, 16-34.
- Jean DELORME, *Parole et récit évangéliques. Études sur l'évangile de Marc*, coll. *Lectio Divina*, 209, Paris, Cerf, 2006.
- Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, coll. *Commentaire biblique : Nouveau Testament*, 2, Paris, Cerf, 2004.
- Klaus SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (Neutestamentliche Abhandlungen, 25), Münster, Aschendorff, 1992.
- Robert C. TANNEHILL, « The Gospel of Mark as Narrative Christology », dans *Semeia* 16, 1979, 57-95.
- Marco VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia* (Supplementi alla Rivista biblica, 41), Bologne, Dehoniane, 2003.