

## Analyse littéraire et exégèse biblique

Camille Focant\*

### Resumé

Le présent travail exposé a débuté par une introduction théorique ; elle a mis en relief les relations difficiles entre histoire et fiction dans l'exégèse biblique au fil des siècles ainsi que le parallélisme constant entre les méthodes de l'analyse littéraire et celles qu'utilisent les interprètes de la Bible. J'ai ensuite situé ma démarche d'interprétation aujourd'hui dans le cadre de la narratologie, afin de souligner la contribution de l'apport de l'analyse littéraire pour une compréhension en profondeur de l'intention du texte.

**Mots-clés:** Analyse Littéraire, Exégèse Biblique, Narratologie, Histoire et Fiction.

Arquivo recebido em  
1 de outubro de 2012  
e aprovado em  
29 de novembro de 2012

V. 2 - N. 4 - 2012

\* Professeur émérite d'exégèse du Nouveau Testament de l'Université catholique de Louvain. Licencié en philologie biblique (UCL, 1973). Docteur en théologie (UCL, 1975). Doyen honoraire de la Faculté de théologie. Vice-recteur honoraire du secteur des sciences humaines. Directeur de la Revue théologique de Louvain. Membre de l'Académie Royale de Belgique

(Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques). Domaines de recherche: Évangile de Marc. Étude rédactionnelle et analyse narrative; Lettres de Saint Paul (en particulier Philippiens). Analyse rhétorique et théologique. Appartenance à des associations scientifiques : Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (1986) ; Association Européenne de Théologie Catholique (1991) ; Colloquium Biblicum Lovaniense (1992) ; Studiorum Novi Testamenti Societas (1993) ; Society of Biblical Literature (2011-). Comités d'éditions scientifiques: Revue théologique de Louvain (1995) ; Commentaire biblique: le Nouveau Testament (Paris, Cerf) (1997) ; New Testament Studies (Editorial Board) (2001-2003) ; Théologiques (Montréal) (2007) ; Le Nouveau Testament commenté (2009-2012). Bibliographie significative: *Marc, un évangile étonnant. Recueil d'essais* (BETL, 194), Leuven, Peeters – University Press, 2006, XIV-402 p.; *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament, 2), Paris, Cerf, 2004, 662 p.; *Une christologie de type "mystique" (Mc 1.1-16.8)*, in *New Testament Studies* 55 (2009) 1-21; *Eschatologie et questionnement éthique dans l'évangile de Matthieu*, in *Revue théologique de Louvain* 39 (2008) 519-545; (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL, 110), Leuven, Peeters – University Press, 1993, XXXIX-670 p.

## Resumo

O presente trabalho começa por uma introdução teórica destacando as difíceis relações entre história e ficção na exegese bíblica ao longo dos séculos, assim como o paralelismo constante entre os métodos de análise literária e os que utilizam os intérpretes da Bíblia. Em seguida, situo o atual procedimento de interpretação no contexto da narratologia a fim de evidenciar a contribuição da análise literária para uma compreensão profunda da intenção do texto.

**Palavras-chave:** Análise Literária, Exegese Bíblica, Narratologia, História e Ficção.

*En un certain sens, la sainte Écriture grandit avec  
ceux qui la lisent.*  
(Grégoire le Grand, Moralia in Job, XX, 1)

*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.*  
(adage scolastique)

**L**a Bible fait partie du patrimoine littéraire de l'humanité. Il n'est donc pas étonnant qu'elle soit étudiée comme littérature, avec les méthodes utilisées à chaque époque dans l'analyse littéraire. Cet exposé comportera trois parties. Dans la première, je voudrais rappeler quelques étapes importantes des relations difficiles entre histoire et fiction dans l'approche de la Bible du 19<sup>e</sup> siècle à nos jours. Cela me permettra de situer ma démarche actuelle. Dans les deux autres parties, je donnerai quelques exemples de ce que peut apporter la lecture de l'évangile de Marc comme une œuvre littéraire. Il s'agira d'éclairages variés sur la Passion de Jésus, d'abord à travers deux récits de rencontre (deuxième partie), puis à travers une analyse du code architectural dans l'évangile de Marc (troisième partie).

## I. Les rapports difficiles entre histoire et fiction en exégèse biblique

L'interprétation des textes bibliques s'est toujours faite en parallèle avec les méthodes d'analyse littéraire en cours dans la culture ambiante. Son histoire témoigne de la relation difficile à bien établir entre histoire et fiction.

Ainsi, par exemple, la méthode allégorique mise en œuvre par Origène

et qui a eu tellement de succès dans l'histoire chrétienne n'est pas née *sui generis*. Défendre avec vigueur le caractère divin des Écritures inspirées par l'Esprit Saint<sup>1</sup> n'empêche pas Origène d'y découvrir des pierres d'achoppement, des éléments qui offensent la raison<sup>2</sup>. Comment faire lorsque l'on se trouve confronté à ce qui n'est pas *eulogon* (« de bon sens », « raisonnable ») ? Pour résoudre cette difficulté, Origène va recourir aux moyens offerts par sa culture. À son époque, les œuvres d'Homère étaient, elles aussi, considérées comme inspirées par les Grecs<sup>3</sup>. Cela ne les empêchait pas de s'étonner de la façon dont il présentait les dieux et leur moralité douteuse ou de questionner les connaissances historiques, géographiques et scientifiques d'Homère. Face aux *adunata* relevés dans ses œuvres, dans le but de concilier les mythes avec la philosophie, une des stratégies d'interprétation était de distinguer la vérité historique de la fiction poétique. Origène va procéder de façon parallèle en distinguant le sens littéral, obvie (historique) qu'il faut dépasser pour atteindre le sens caché, symbolique<sup>4</sup>. L'exégèse allégorique qui va marquer durablement l'interprétation de la Bible s'enracine donc dans une théorie grecque de la lecture<sup>5</sup>.

Même si elle fera débat tout au long de l'histoire chrétienne, cette exégèse allégorique ne verra vraiment la révolte sonner contre elle qu'avec l'avènement de l'exégèse historico-critique au 19<sup>e</sup> siècle, et en particulier

1. Origène, *De Principiis*, IV,1.

2. Origène, *De Principiis*, IV,2,8-9.

3. Voir Héraclite le Stoïcien, *Quaestiones Homericae*, 53,2 ; 76,1. André PAUL, « Inspiration biblique », dans *Encycopaedia Universalis*, t. 8, 1972, 1058-1060 (1058) rappelle à juste titre l'invocation au début de l'Odyssée : « Muse, dis-moi..., déesse née de Zeus, conte ces aventures... ». Il cite aussi Platon (*Ion*), pour qui les bons poètes ne le sont pas par un effet de l'art, mais « parce qu'un Dieu est en eux et qu'il les possède (*entheoi ontes kai katechomenoi*) ».

4. Pour plus de détails sur tout ceci, on consultera avec profit la première partie de l'article de Jean-Louis SKA, « Les récits bibliques en quête de lecteurs au cours des âges » (Actes du colloque du RRENAB à Louvain-la-Neuve, 24-26 mai 2012, à paraître).

5. De ce point de vue, Folker SIEGERT, « Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style », dans Magne SÆBØ, *Hebrew Bible, Old Testament : the History of its Interpretation. 1, From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, t. 1 (*Antiquity*), 130-198 (141), a raison d'écrire : « There is no hermeneutics which could be considered specifically or exclusively biblical ».

les travaux emblématiques d'Anton Jülicher sur les paraboles<sup>6</sup>. Si avec l'exégèse historico-critique, on assiste au retour en force de la recherche du sens littéral, force est bien vite de reconnaître la maigreur des résultats obtenus et un degré d'incertitude relativement élevé<sup>7</sup>. C'est dans ce contexte qu'intervient Rudolf Bultmann. Lui qui a mené avec grande rigueur critique et beaucoup de sévérité le travail d'historien<sup>8</sup>, ne peut pas s'en satisfaire sur le plan herméneutique. Après le décapage historique, il ne reste en effet plus grand-chose de certain. Pour la dynamique de la foi, Bultmann va s'appuyer sur une analyse existentielle inspirée de Heidegger. Et toujours pour servir une herméneutique existentielle, il va procéder à ce qu'il appelle une démythologisation, c'est-à-dire l'abandon de la représentation mythologique de l'univers au sein de laquelle la Bonne nouvelle s'est exprimée, une représentation cosmologique de type préscientifique, incroyable pour l'homme moderne. Cette démythologisation « est mue par la volonté de comprendre mieux le texte, c'est-à-dire de réaliser l'intention du texte »<sup>9</sup>. Ce que Paul Ricoeur développera en disant que le mythe donne à penser. La visée profonde du mythe est d'exprimer, certes en termes d'outre-monde, une compréhension que l'homme acquiert de lui-même en rapport au fondement de son existence. Pour sauvegarder cette compréhension, il convient d'interpréter les représentations objectivantes du mythe pour restituer « le sens que l'homme peut prendre de sa dépendance à l'égard de cela qui se tient à

---

6. Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Freiburg im Breisgau, Mohr, 1899 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969).

7. Cela a été mis en lumière dans le célèbre ouvrage d'Albert SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1906.

8. Voir surtout son maître ouvrage : *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

9. Paul RICŒUR, *Préface*, dans Rudolf BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1958 (original allemand, 1926), 9-28 (17), qui précise ce qui est en jeu : « briser le faux scandale, constitué par l'absurdité de la représentation mythologique du monde pour un homme moderne, et faire apparaître le vrai scandale, la folie de Dieu en Jésus-Christ, qui est scandale pour tous les hommes dans tous les temps ».

la limite et à l'origine de son monde »<sup>10</sup>.

L'exégèse historico-critique, dont Bultmann est le plus éminent représentant pour l'étude du Nouveau Testament, a imposé durant les trois premiers quarts du 20<sup>e</sup> siècle ses méthodes de critique des formes (*Formgeschichte*) et de critique de la rédaction (*Redaktionsgeschichte*), avec toujours en arrière-fond la question de la vérification historique. À la fin de son règne sans partage, elle a subi plusieurs attaques frontales. L'une d'elles est celle d'Eugen Drewermann qui conteste au nom de la psychologie des profondeurs la recherche d'une prétendue objectivité fondée sur l'histoire. Son souci est de rendre aux images des mythes leur opérationnalité abîmée par le vain souci d'historicité qui amène à les juger subjectives et donc arbitraires et irréelles. À l'inverse, Drewermann veut défendre « le caractère *psychiquement obligatoire* des songes et des mythes », ce qui vaut au plan personnel, mais bien plus encore pour « les grands rêves et les images archétypiques dont parlent les mythes des religions des peuples »<sup>11</sup>. Dans la perspective psychanalytique, « le mythe plonge ses racines au plus profond de la vie psychique et détermine, à jamais, la nature de cette dernière »<sup>12</sup>. Selon Drewermann, non seulement l'enquête historique ne produit pas de sens, mais, plus grave, elle détourne de la quête du sens. C'est pourquoi il souhaite le renoncement à une méthode d'explication historico-critique qui concède seulement aux représentations archétypiques des mythes une validité momentanée du point de vue de l'histoire culturelle, sans reconnaître leur caractère indispensable et actuel pour l'homme. Il conclut que « la théologie se doit de se corriger et de se définir elle-même de façon nouvelle dans sa compréhension dogmatique unilatérale et l'auto-assurance de son positivisme historique, face aux perspectives ouvertes par la psy-

10. RICŒUR, *Préface*, 19, selon qui, cette interprétation existentielle « heurte de front la prétention – philosophique et non scientifique en elle-même – d'épuiser le sens de la réalité par la science et la technique » (19-20).

11. Eugen DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, Paris, Seuil, 1992 (original allemand, 1986), 47.

chanalyse »<sup>12</sup>.

Une autre réaction face au monopole de l'exégèse historico-critique a été la mise en valeur de méthodes d'analyse littéraire centrées sur le texte lui-même plutôt que sur sa genèse. Je pense en particulier aux analyses sémiotiques et à la critique narrative ou narratologie. Loin d'être centrées sur l'intention de l'auteur (des auteurs), ces méthodes orientent vers l'intention du texte<sup>13</sup>. Les évangiles, par exemple, y sont traités comme des œuvres littéraires où se mêlent histoire et fiction, histoire et symbole, mettant en œuvre une histoire interprétée. Cela offre de nouvelles perspectives à la théologie comme l'a bien perçu Adolphe Gesché : « 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 absolu »<sup>®</sup>. Il rappelle d'ailleurs qu'il ne faut jamais oublier combien la fiction peut être plus révélatrice que l'histoire :

« Le roman qui parle de la peur (et l'on doit évidemment tout autant citer celui qui parle de l'amour, du sacré, de la guerre ou du sexe ; celui qui parle du bonheur, du malheur, du mal, de la souffrance et du cri de l'homme), nous en parle infiniment mieux que le récit, historique ou naturaliste, du combat réel de l'homme contre le loup réel, récit qui élimine presque tout de la part intérieure de confrontation avec la peur. [...] C'est sans doute ce qui faisait dire à Balzac qu'un 'roman est plus vrai que l'histoire', en quoi il relayait Aristote pour qui la fiction était 'plus vraie et plus universelle que l'histoire'

12. DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, 48. De telles propositions vont susciter de nombreuses contre-attaques de la part des tenants de l'exégèse historico-critique « officielle ». L'ouvrage emblématique en est : Gerhard LOHFINK, Rudolf PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1987.

13. C'est le fameux déplacement mis en lumière par Umberto Eco de l'« intentio auctoris » à l'« intentio operis » et à l'« intentio lectoris » (*Interprétation et surinterprétation* [Formes sémiotiques], Paris, PUF, 1992, 23).



(Poétique). Nous avons tous éprouvé cette différence en lisant *La Chartreuse de Parme*, *Guerre et paix* ou *Le pavillon des cancéreux* : n'y entendons-nous pas mieux, avec Fabrice qui est nous-mêmes, le champ de bataille de Waterloo ; avec Pierre et Natacha, qui sont nous-mêmes, la guerre napoléonienne de Russie ; ou l'horreur des camps psychiatriques avec cet homme, qui est nous, et qui avant de mourir implore une compagne de camp de pouvoir caresser une dernière fois les seins d'une femme, en un geste d'absolution du mal qui, depuis le *Cantique des cantiques*, sauve l'homme. C'est encore toute la différence entre l'*Illiade* et la guerre de Troie qui, paraît-il, a eu lieu. C'est toute la différence entre le récit appelé l'Exode, et je ne sais quelle sortie d'Égypte qui eut lieu sans doute sous la pression de raisons économiques et sociales »<sup>14</sup>.

Et le même Gesché ajoute : « je dirai donc – prenant ici mes responsabilités de théologien – que le rapport n'est pas loin entre ce que les uns appellent « Révélation » (c'est-à-dire ouverture d'un espace où se dé-couvre une réalité invisible cachée dans le visible) et ce que les autres appellent « Imagination » (c'est-à-dire ouverture d'un espace où se découvre le visible caché dans l'invisible) et où, dans les deux cas, il s'agit d'éclairer le visible par l'invisible »<sup>14</sup>. Paul Ricœur parle, lui, d'une mise en récit qui débouche sur une identité narrative de personnes ou de communautés qui est « le produit de l'entrecroisement entre l'histoire et la fiction »<sup>14</sup>. C'est dans cette optique que je travaille aujourd'hui. Le but de mon exégèse n'est pas de séparer histoire et fiction, mais plutôt de voir comment l'œuvre qui les unit indissolublement produit du sens. Je me propose de l'illustrer par trois exemples dans l'évangile de Marc : l'analyse de deux récits de rencontre et l'examen d'un code architectural dont les valeurs sont subverties.

## II. Deux récits de rencontre éclairants

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

14. Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, 75.

La quatrième section de Marc se clôt sur un récit de guérison d'aveugle qui fait pendant à celle qui précède la confession de Pierre à Césarée. Dans celui-ci, 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 (10,46-52) 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 « suivance » : 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 ce que laisse entendre une lettre halachique de Qumrân, selon laquelle l'aveugle est impur, puisque, ne voyant pas ce qui est souillé, il ne peut pas l'éviter (4QMMT 53-57). 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 renforce le rouleau du Temple (11QTemple XLV 12-14<sup>15</sup>) 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 oui 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 provient<sup>16</sup> 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 »).

15. « 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 ».

16. Avec Hans-Joachim ECKSTEIN, « Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 87 (1996) 33-50 ; contre Walter KIRCHSCHLÄGER, Bartimäus – Paradigma einer Wundererzählung (Mk 10,46-52 par) », dans Frans VAN SEGBROECK et al. (éd.), *The Four Gospels 1992*. Festschrift F. Neiryck (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 100), Leuven, 1992, 1105-1123 (1112-1113).

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 qui 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'infirme (10,49). Il manifeste ainsi à la fois sa disponibilité et le refus de laisser Bartimée enfermée 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 « suivance »<sup>8</sup>. Le 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 nouer<sup>17</sup>. 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 mendiant<sup>18</sup>.

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 foi<sup>19</sup> ». Ou encore « la foi de Bartimée, du fait de son caractère audacieux et tenace, l'amène à se reconnaître une nouvelle identité, celle

17. Jean DELORME, « Guérison d'un aveugle ? Mc 10,46-52 », dans *Unité chrétienne* 73-74 (1984) 8-18 (11).

18. Santiago GUIJARRO, « Healing Stories and Medical Anthropology : A Reading of Mark 10:46-52 », dans *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000) 102-112 (109).

19. DELORME, « Guérison d'un aveugle ? », 17.

de disciple de Jésus »<sup>20</sup>. 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'un »<sup>21</sup>. 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 Messie »<sup>21</sup>. La guérison de cet aveugle près de Jéricho constitue l'aboutissement symbolique du parcours de l'éclaircissement lent et difficile des disciples.

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

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

21. William ABBOTT, « Discipleship in Mark : Two Unlikely Models », dans *Landas* 13/1 (1999) 59-80 (71).

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. Situé au début du récit de la Passion, il est en quelque sorte une mise en abyme qui en offre une clé de lecture<sup>22</sup>.

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

22. Bien vu par Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative* (Pour lire), Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 1998, 137-138, pour qui le commentaire des versets 8-9 « dévoile le caractère symbolique du geste de la femme qui vient de parfumer sa tête ; il en fait un lieu où se condense la portée de la Passion vers laquelle Jésus s'achemine. [...] Ce procédé de retour de l'œuvre sur elle-même a reçu un nom qui vient de l'héraldique : la *mise en abyme* ; originellement, ce nom désignait la reprise miniaturisée d'un blason au cœur d'un écusson englobant. Littérairement, il désigne un discours de l'œuvre sur elle-même, parole sur le discours, récit sur le récit ».

préoccupait des corps souffrants. 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 intuition 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<sup>23</sup>. Judas

---

23. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983, XIII, fait justement remarquer que l'action de Judas le traître a été beaucoup mieux mémorisée dans la culture chrétienne que celle de cette disciple fidèle, alors que Jésus avait pourtant commandé de raconter ce qu'elle a fait « partout où l'Évangile sera proclamé dans le monde entier » (Mc 14,9). Son nom n'est pas mentionné par les évangiles synoptiques ; Jn 12,3 attribue l'action à Marie de Béthanie.



reste totalement insensible à la signification 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<sup>24</sup>. 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.

---

24. Pour cette interprétation, voir Corina COMBET-GALLAND, *Le Dieu du jeune homme nu. Lectures de l'évangile de Marc. Relecture d'un parcours sémiotique* (thèse de doctorat non publiée), Neuchâtel, 1998, 108-116. Elle-même s'inspire de trois articles de Jean DELORME, « Sémiotique du récit et récit de la Passion », dans *Recherches de science religieuse* 79 (1985) 85-110 ; ID., « Parole, Évangile et mémoire (Marc 14,3-9) », dans Daniel MARGUERAT, Jean ZUMSTEIN (éds), *La mémoire et le temps*. Mélanges offerts à Pierre Bonnard, Genève, Labor et Fides, 1991, 113-125 ; ID., « Sémiotique et lecture des évangiles. À propos de Mc 14,1-11 », dans André CAQUOT (éd.), *Naissance de la méthode critique*. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (Patrimoine du christianisme), Paris, Cerf, 1992, 161-174.

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 perdu »<sup>25</sup>. 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.

### III. La subversion du code architectural en Marc

Au fil de l'évangile de Marc, les méprises sur le sens évangélique de titres tels que « Messie » ou « Fils de Dieu » sont régulièrement dénoncées. C'est parce que leur légitimité dépend de la capacité d'y intégrer la notion de service allant jusqu'au don de sa vie, telle qu'elle est mise en œuvre dans le chemin de croix de Jésus<sup>25</sup>.

#### *L'annonce de la destruction du sanctuaire et d'une reconstruction en trois jours*

Je voudrais montrer que l'utilisation du code spatial en Marc offre une variation sur le même développement. C'est une des caractéristiques de cet évangile qu'aucune mention du temple n'y soit faite avant le chapitre

25. Voir à ce sujet Camille FOCANT, « Une christologie de type 'mystique' (Mc 1.1–16.8) », dans *New Testament Studies* 55 (2009) 1-21.

11. Auparavant, les lieux architecturaux où Jésus évolue sont soit des maisons, soit des synagogues, et les premières l'emportent progressivement comme lieu d'activité de Jésus. C'est assez frappant dans un milieu culturel et religieux aussi centré sur le temple de Jérusalem comme lieu de la présence de Dieu que l'est la société palestinienne du premier siècle. Ce phénomène a une conséquence directe. Chez Marc, à la différence des autres évangiles synoptiques, le temple n'est mentionné que dans un contexte polémique : acte de contestation du temple par Jésus, controverses avec ses adversaires dans le temple, allusion à la destruction de celui-ci ou du sanctuaire, questionnement sur la liberté que ses adversaires ont laissée à Jésus d'enseigner dans le temple avant de venir l'y arrêter.

Cet aspect polémique se manifeste dès la première mention du *hieron* : les conditions matérielles de mise en œuvre du culte du temple sont violemment contestées. Quelle que soit la portée historique des gestes de Jésus, leur sens au plan du récit marcieen est éclairé par le contexte dans lequel l'action de Jésus dans le temple (11,15-19) est enchâssée. Elle est intercalée entre la parole de condamnation du figuier (11,12-14) et le constat de son dessèchement (11,20-25). Le châtement étonnant du figuier sans fruit fait penser à la vigne du Seigneur, la maison d'Israël, qui malgré les soins dont elle est entourée ne produit pas de beaux raisins, mais du verjus. Elle est dès lors vouée à être piétinée et détruite (Is 5,1-7 ; voir aussi Jr 12,13 ; Mi 7,1-2). Le figuier, lui, est desséché jusqu'aux racines. Par ce geste prophétique, Jésus symbolise sans doute le constat de l'échec de la mission d'Israël comme peuple élu et la confirmation de la perte de son rôle. De même, le temple a échoué à être une maison de prière, ce qui était sa mission selon Is 56,7 et il s'est transformé en une caverne de bandits, un lieu où ceux-ci sont chez eux pour rapiner (Jr 7,11). Le temple perd du coup son rôle de « maison de prière pour toutes les nations » (11,17). Le rapprochement avec le figuier suggère

que, devenu inutile, à cause de son infidélité à sa mission<sup>26</sup>, le temple est voué à disparaître<sup>27</sup>. Dès que les grands prêtres et les scribes sont tenus au courant de cet enseignement de Jésus, ils s'enquière aussitôt des moyens de le faire périr (11,18). Dans sa teneur actuelle, le récit fait entrevoir un combat à mort, dont l'enjeu est la disparition du système du temple, d'une part, et celle de Jésus qui a eu le tort d'en proférer la menace, d'autre part.

Le constat de la stérilité définitive du figuier débouche par ailleurs sur un enseignement de Jésus aux disciples ; il est consacré à la prière étroitement unie au pardon fraternel (11,22-25). Tout se passe comme si Jésus les préparait à remplir le rôle de maison de prière que le temple n'accomplit plus. Pour obtenir de Dieu la remise de leurs fautes, ils sont invités à mettre leur confiance dans la prière et le pardon, et non dans le système sacrificiel du temple.

Alors qu'il est encore utilisé aux chapitres 11 – 13 dans le cadre de l'enseignement de Jésus au temple ou sur le Mont des Oliviers, le mot *hieron* ne sera plus utilisé dans le cadre de la Passion (14 – 15). Il y sera plutôt question du *naos* que, pour éviter la confusion avec *hieron*, je tra-

26. Giancarlo BIGUZZI, « *Io distruggerò questo tempio* ». *Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma, Pontificia università urbaniana, 1987, 173. Selon Jean-Yves THÉRIAULT, « Quelques notes pour la lecture de Marc 11,12-14 », dans Louis PANIER (éd.), *Le temps de la lecture. Exégèse et sémiotique*. Mélanges Jean Delorme (Lectio Divina 155), Paris, Cerf, 1993, 203-214, la faute du temple est d'en être resté à son fonctionnement et sa propre programmation, sans s'accorder au programme de Jésus, ce qui l'a empêché de « donner les fruits requis lors de la venue de Jésus. La parole dite au figuier correspond au geste dans le Temple : si Jésus renverse et s'il élimine, c'est que le fonctionnement du Temple est désormais périmé : plus personne n'en recevra les fruits parce qu'il ne s'est pas ajusté à la venue de Jésus » (208).

27. Thomas SÖDING, « Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik, Überlieferungsgeschichte, historische Rückfrage (Mk 11,15-19 ; Mt 21,12-17 ; Lk 19,45-48 ; Joh 2,13-22) », dans *Trierer theologische Zeitschrift* 101 (1992) 36-64, présente l'action de Jésus « als ein vollmächtiges Zeichen (vgl. 11,27-33) für das Strafgericht Gottes, der die Institution des Jerusalemer Heiligtums aufhebt und der Tempel zerstört » (39). C'est encore, pour lui, le signe de l'abolition du culte sacrificiel qui n'a pas la force expiatoire espérée (41). Pour sa part, Robert G. HAMERTON-KELLY, *The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark*, Minneapolis, MN, Fortress, 1994, 17-19, voit dans l'action de Jésus un acte prophétique symbolisant la fin des sacrifices rituels. L'appellation « caverne de bandits » lui paraît bien révéler la vraie nature violente du temple et du système sacrificiel.

duis systématiquement par « sanctuaire ». Alors que le second désigne un édifice matériel et apparaît le plus souvent dans des parties narratives et non discursives, le premier intervient surtout dans des phrases en discours direct (14,58 ; 15,29) ; il semble s'agir d'un symbole qui joue « sur un registre exclusivement herméneutique »<sup>28</sup>.

Ce symbole fait sa première apparition dans une phrase attribuée à Jésus : « Je détruirai ce sanctuaire fait de main d'homme et en trois jours j'en bâtirai un autre non fait de main d'homme » (14,58). Mais ceux qui prétendent l'avoir entendu parler ainsi sont présentés comme de faux témoins par le narrateur. Par deux fois, il répète qu'ils témoignaient fausement (*epseudomarturoun*, 14,56.57) et que leur témoignage était discordant (14,56.59). L'évangéliste suggère-t-il que Jésus n'a rien dit de tel ou seulement que sa parole a été déformée ?

Par rapport à la seule parole antérieure de Jésus à ce sujet – l'annonce que les pierres des constructions (humaines) du temple seront détruites (13,1-2) – une première déformation est d'accuser Jésus de s'être attribué à lui-même la future destruction<sup>29</sup>. Une deuxième déformation possible est de centrer la destruction non plus sur le temple en général, mais sur le sanctuaire présenté comme inadéquat parce que fait de main d'homme. Et une troisième est d'y ajouter l'annonce de la construction d'un nouveau sanctuaire adéquat parce que non fait de main d'homme.

L'évangéliste fait preuve d'une certaine ironie narrative en mettant dans la bouche de ces faux témoins une annonce qui leur paraît absurde alors qu'elle se révélera vraie au plan symbolique<sup>30</sup>. Au niveau matériel,

28. BIGUZZI, « *lo distruggerò* », 173 : « Dello *hierón* dunque Marco parla su di un registro prevalentemente narrativo; del *naós* su di un registro esclusivamente ermeneutico ».

29. Dieter LÜHRMANN, « Markus 14.55-64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium », dans *New Testament Studies* 27 (1981) 457-474 (459), cite les trois déformations que j'évoque.

30. Il en va de même des moqueries des passants en 15,29. Ils ne se doutent pas que la mort de Jésus en croix va réaliser à la fois l'abolition de l'ancien ordre religieux symbolisé par le sanctuaire et le rejet de celui qui deviendra la pierre d'angle du nouveau sanctuaire (Donald H. JUEL, *Messiah and Temple : The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* [Society of Biblical Literature. Dissertation Series 31], Missoula MT, Scholars, 1977, 206).

le délai de trois jours pour bâtir un nouveau sanctuaire serait ridiculement court. Mais au plan narratif, il fait inévitablement penser aux annonces de la passion et aux trois jours après lesquels Jésus ressuscitera (8,31 ; 9,31 ; 10,34). Dans un tel contexte, l'allusion est transparente : le sanctuaire non fait de main d'homme, c'est-à-dire œuvre de Dieu, ce sera le Ressuscité<sup>31</sup>. Après avoir été rejeté par les bâtisseurs de l'ancien temple, Jésus deviendra, par sa résurrection, la pierre d'angle d'un nouveau sanctuaire (12,10-11), maison de prière pour toutes les nations (11,17) pouvant rassembler ceux qui ont été dispersés (14,27).

Les propos tenus par les passants qui hochent la tête et se moquent de Jésus en 15,29 reprennent en résumé l'accusation de 14,58. Au plan narratif, cette reprise permet d'insister sur le thème de la destruction du sanctuaire et d'une reconstruction en trois jours. L'ironie réside en ce que les moqueurs ne se doutent pas que la mort de Jésus en croix va réaliser l'abolition de l'ancien ordre religieux symbolisé par le sanctuaire en même temps que le rejet de celui qui deviendra la pierre d'angle<sup>32</sup>. L'usage du participe présent *oikodomôn* (« qui bâtis ») et le remplacement de *dia triôn hêmérôn* par *en trisin hêmerais* suggèrent d'ailleurs que la construction nouvelle est déjà entamée par la crucifixion.

### ***La déchirure du voile du sanctuaire***

Pour le narrateur, il serait évidemment superficiel d'imaginer que Jésus aurait voulu détruire matériellement le sanctuaire. Mais, au moment de la mort de Jésus, l'action de Dieu va confirmer que le sanctuaire ne fonctionne plus comme espace séparé, saint des saints, puisque le voile qui le sépare est détruit (15,38). Deux interprétations différentes du déchirement du voile du sanctuaire ont été proposées. La première y voit

31. Kurt PAESLER, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen vom Tempelzerstörung und Tempelrenewung im Neuen Testament* (Forschungen sur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 184), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 228, souligne que cette mention des trois jours ne permet pas de négliger la portée christologique de la phrase qui renvoie à la résurrection de Jésus. Ce qui reste allusif chez Marc sera explicité dans le texte parallèle de Jean : « Mais lui parlait du sanctuaire (*naos*) de son corps » (Jn 2,21).

32. JUEL, *Messiah and Temple*, 206.



positivement la fin de la fonction séparatrice du voile et l'accès ouvert pour tous, y compris les païens, à Dieu. La seconde y lit plutôt la ruine du temple et l'abrogation de son culte. Les deux interprétations ne s'excluent pas et il n'y a sans doute pas lieu de choisir<sup>33</sup>.

Le déchirement du voile (v. 38) doit être interprété dans son contexte. Il coïncide avec la mort de Jésus qui rend l'esprit (*exepneusen*, 15,37). Et il est immédiatement suivi par la confession du centurion qui est en face de Jésus et reconnaît en lui le fils de Dieu (15,39). On ne peut mieux suggérer que la mort de Jésus révèle sa véritable (*alèthôs*, 15,39) identité et qu'elle est accessible à un païen. Le rôle du déchirement du voile doit s'éclairer à partir de son insertion entre la mention de l'expiration de Jésus et la confession du centurion. En plaçant le déchirement du voile immédiatement après l'expiration de Jésus, « Marc ne veut pas simplement rapporter une conséquence réelle de la mort de Jésus, mais aussi tout particulièrement exprimer métaphoriquement la puissance auto-révélatrice de cette mort »<sup>34</sup>. La présence de Dieu n'est plus derrière le voile du saint des saints ; celui-ci peut donc être déchiré, ce qui prélude à la destruction annoncée du temple<sup>34</sup>. Elle se trouve dans le Crucifié, pierre rejetée qui devient la pierre d'angle d'une maison de prière pour toutes les nations. Celles-ci, à qui l'Évangile doit être prêché (13,10 ; 14,9), sont représentées symboliquement par le centurion. Ce dernier est, en Marc, le seul homme qui professe la filiation divine de Jésus. Le « sanctuaire non fait de main d'homme » ou plutôt la maison de prière pour les na-

33. Ainsi Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2) Zürich, Benziger – Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, vol. 2, 1979, 324 : « Beide Interpretationen sind zusammenezunehmen und bilden keinen Gegensatz. Weil die Zerstörung des Tempels schon in Vers 29 zu verstehen gegeben war, muß das Zerreißen des Vorhangs etwas Neues einbringen ».

34. Selon HAMERTON-KELLY, *The Gospel*, 57, la déchirure du voile révèle l'inefficacité du système sacrificiel : « The message, in any case, is clear : the holy of holies has been exposed to public view, its mystery has been removed ; the system has been demystified and so deprived of the efficacy that depended on its operating behind a veil. (...) The sacrifice of this innocent victim shows that sacrifice is just plain murder ».

tions<sup>35</sup> sera dorénavant partout où Jésus crucifié et ressuscité précède (14,28 ; 16,7) ses disciples<sup>36</sup>. Sur base d'un parallèle souvent fait avec la scène du baptême de Jésus (Mc 1,10-11), Reinhard Feldmeier propose à juste titre d'interpréter le déchirement du voile du temple dans son cadre littéraire actuel comme « une action de Dieu qui confirme la prédication du Fils de Dieu » ; il confirme aussi le crucifié comme « lieu de la rencontre avec Dieu »<sup>37</sup>.

***La place du temple dans le code architectural en Marc : temple, maison du lépreux, tombeau***

Alors que le temple est par excellence le lieu de la rencontre avec Dieu dans la culture juive de l'époque, Marc opère une sorte de subversion du code architectural. Sous l'apparente permanence que lui assure sa dénomination, un lieu peut être investi de valeurs inhabituelles en fonction des parcours inhabituels, eux aussi, de certains personnages. En Marc, on voit la communauté nouvelle des disciples davantage orientée vers la maison que vers la synagogue. Tout se passe comme si le monde sacré de la synagogue ne pouvait inclure l'enseignement nouveau que Jésus dispense avec autorité<sup>38</sup>. Le lieu où Jésus enseigne et guérit,

35. Elizabeth Struthers MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (The Biblical Seminar 13), Sheffield, JSOT, 1991, 135, estime que « the evidence for the temple 'not made with hands' as a metaphor of the new community comes not from Mark but from New Testament letters and Qumran documents ». Elle a raison de souligner que, pour Marc, la vraie métaphore pour la communauté nouvelle est la « maison » et non le sanctuaire. Contre John R. DONAHUE, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 10), Missoula, MT, SBL, 1973, 108-109; JUEL, *Messiah and Temple*, 57-58.

36. CHRONIS, « The Torn Veil », 111. Du point de vue du rédacteur, selon Anton VÖGTLE, « Das markinische Verständnis der Tempelworte », dans Ulrich LUZ, Hans WEDER (éd.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*. Festschrift Eduard Schweizer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 362-383 (378), le déchirement du voile insinue « die durch das bundstiftende Sühnesterben Jesu ermöglichte Gründung der endgültigen, Juden und Heiden umfassenden Heilsgemeinde, deren effektive Konstituierung 'binnen drei Tagen' (= in kurzer Frist) erfolgen wird ».

37. Reinhardt FELDMEIER, « Der Gekreuzigte im 'Gnadenstuhl'. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft », dans Marc PHILONENKO (éd.), *Le trône de Dieu* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69), Tübingen, Mohr, 1993, 213-232 (227 et 229).

38. Malbon, *Narrative Space*, 133.

c'est plutôt la maison. Celle-ci est également en antithèse avec le temple dans les derniers chapitres de Marc. Il est, en effet, symptomatique que l'onction de Jésus, le Messie, ait lieu dans la maison de Simon le lépreux à Béthanie (14,3-9) et non dans le temple. Durant toute la période de son enseignement dans le temple, Jésus ne séjourne pas à Jérusalem, mais bien à Béthanie (11,1.11.19). Dans le domaine de l'opposition sacré-profane, l'antithèse entre le temple et la maison d'un lépreux est très forte<sup>39</sup>. Dans cette maison, une femme anonyme accomplit une bonne œuvre, l'onction qui anticipe la mort de Jésus. L'onguent coûteux qu'elle utilise dit la valeur précieuse de ce corps qui va mourir. Dans le contexte, ce sera en effet la mort du fils bien-aimé envoyé par le maître de la vigne (12,6) et cette pierre rejetée deviendra la pierre d'angle (12,10) d'une nouvelle maison de prière pour les nations (11,17). L'importance du geste symbolique pratiqué dans cette maison est soulignée par l'annonce qu'il sera raconté « partout où sera proclamé l'Évangile dans le monde entier » (14,9).

Il est par ailleurs intéressant de se demander comment fonctionne la relation entre le temple et le tombeau. Le fait qu'il ne soit pas arbitraire de parler de relation entre les deux est corroboré par les débats incessants entre Jésus et les autorités juives. Celles-ci n'ont cessé de comploter sa mort (11,18 ; 12,12 ; 14,1-2), d'agir pour le faire condamner (14,53-65 ; 15,3.10-11), dans l'espoir que sa mise au tombeau mette un point final au défi qu'il avait lancé aux institutions sacrées. Et lui n'a pas hésité à annoncer la fin de l'ordre sacré du temple. Il ne s'agit pas dans son chef de vouloir substituer un ordre sacré à un autre, mais plutôt de rompre avec l'opposition entre le profane et le sacré. Dans l'évangile de Marc, cette distinction est minée à la base par Jésus.

Normalement, dans le code architectural de l'époque en Palestine, le tombeau est un espace personnel et/ou familial et un lieu tabou. Aussi

---

39. La rivalité potentielle qui existe entre la synagogue et le temple n'est pas du tout actualisée en Marc. C'est plutôt la maison qui est opposée au temple dans la partie finale de l'évangile, comme elle l'était à la synagogue dans la première partie.

est-il l'objet d'une crainte révérencielle. Du fait que Jésus n'est pas resté prisonnier du tombeau, contrairement aux espoirs des autorités, sa mort remet en question les distinctions traditionnelles. Alors même que les pierres du temple censé abriter la présence de Dieu sont vouées à la destruction future et que la pierre du tombeau est roulée en signe de victoire sur la mort, Jésus est, lui, la pierre rejetée, mais devenue pierre d'angle au lieu d'avoir sombré dans la destruction. Il ne peut être maintenu à l'intérieur d'aucun espace, qu'il soit sacré ou profane ; il précède dorénavant ses disciples (16,7), en vue de la proclamation de l'évangile à toutes les nations (13,10). La subversion des valeurs liées aux lieux dans l'évangile de Marc va jusqu'à une certaine connivence finale entre le temple et le tombeau : le premier est vide de la présence divine puisque le voile du sanctuaire est déchiré de haut en bas (15,38) et le second est vide de la présence du Fils de Dieu qui « n'est pas ici » (16,6).

## Conclusion

Mon exposé a débuté par une introduction théorique ; elle a mis en relief les relations difficiles entre histoire et fiction dans l'exégèse biblique au fil des siècles ainsi que le parallélisme constant entre les méthodes de l'analyse littéraire et celles qu'utilisent les interprètes de la Bible. J'ai ensuite situé ma démarche d'interprétation aujourd'hui dans le cadre de la narratologie. La suite de l'exposé a illustré l'application de la critique narrative à deux petits récits de l'évangile de Marc et à la manière dont y est subverti le code architectural couramment admis à l'époque. J'espère ainsi avoir mis en valeur l'apport de l'analyse littéraire pour une compréhension en profondeur de l'intention du texte.

Pour en avoir pratiqué plusieurs, je reconnais volontiers que toute méthode est limitée. Le savoir et risquer sa créativité de lecteur dans l'acte d'interprétation, c'est accepter de mourir au fantasme de l'interprétation absolue, plénière, unique – fantasme qui se trouve à la base des lectures fondamentalistes. C'est un acte profondément humain, un acte

d'homme qui reconnaît à la fois sa grandeur et sa limite.

Comme toutes les œuvres du passé, le texte biblique ne parle que s'il est questionné. Ce qu'illustre magnifiquement le poète Paul Valéry. Sur un des quatre frontons du Palais de Chaillot à Paris, on a gravé sa réflexion : « Il dépend de celui qui passe que je sois tombe ou trésor, que je parle ou que je me taise. Ceci ne tient qu'à toi. Ami, n'entre pas sans désir ».