

Mystère et/ou secret chez Marc

Une atmosphère de mystère et/ou de secret assez pesante se dégage de l'évangile selon Marc. Le fait a été repéré dès 1901 par l'exégète allemand qui a écrit la première étude de *Redaktionsgeschichte* avant la lettre consacrée à cet évangile, je veux parler de William Wrede¹. Sa théorie du secret messianique fut ensuite largement reconnue comme caractéristique de la conception de Marc, notamment par Martin Dibelius, Rudolph Bultmann et Willi Marxsen². Une critique de cette théorie a été proposée 75 ans plus tard par Heiki Räisänen³.

Dans cet article, je commencerai par présenter les observations sur lesquelles s'est basé Wrede et je développerai une brève critique de sa théorie. Une deuxième partie sera consacrée à l'énigmatique don du mystère du Règne de Dieu en Mc 4,11 et une troisième à la

* Cet article reprend, avec l'aimable accord de Madame Alessandra Pozzo, un exposé présenté dans le cadre de la journée d'études « L'Écriture sous l'écriture. Les stratégies bibliques de la dissimulation » (Paris, Centre Sèvres, 25-26 janvier 2019), dont les Actes seront prochainement publiés chez Brepols. Cette journée a été organisée dans le cadre d'une recherche de longue haleine sur la dissimulation dans divers domaines.

¹ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

² M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2^e éd., 1933 (1^{re} éd. 1919) parle de la « Geheimnistheorie » de Marc (p. 70), son évangile étant écrit comme « ein Buch der geheimen Epiphanien », ce qui caractérise tant les nouvelles que les paradigmes distingués par Dibelius (p. 232) ; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge, 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, p. 370-371 estime cette théorie marcienne élaborée à partir de motifs dogmatiques ; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge, 49), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, p. 11, considère comme acquis que « die Theorie des Messiasgeheimnisses zur Konzeption des Markus gehört ».

³ H. RÄISÄNEN, *Das « Messiasgeheimnis » im Markusevangelium. Ein Redaktionskritischer Versuch* (Schriften der Finnischen exegetischen Gesellschaft, 28), Helsinki, Finnish Exegetical Society, 1976 estime que le recensement proposé par Wrede des expressions sur lesquelles il bâtit sa théorie est trop général, voire simpliste, et qu'il est dès lors trop expéditif de parler de « secret messianique ». Certes, une part des injonctions de silence et des incompréhensions des auditeurs portent sur l'identité de Jésus, sa qualité messianique, mais une part seulement.

difficulté d'accueillir ce mystère. Enfin, dans une quatrième partie conclusive, je développerai l'hypothèse que Marc nous invite à lire Jésus et le Règne de Dieu dans une perspective « mystique ».

I. PETIT RAPPEL DE LA THÉORIE DITE DU « SECRET MESSIANIQUE » CHEZ MARC

Wrede a relevé trois éléments caractéristiques de la rédaction de Marc : premièrement, 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)⁴ ; deuxièmement, 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)⁵ ; en troisième lieu enfin, la présentation de l'enseignement de Jésus comme énigmatique et mystérieux (4,10-13.33-34)⁶. Si l'on y ajoute la maladresse de certaines injonctions de silence tout à fait impraticables (par exemple, 1,44 ; 5,43), cela suggère l'utilisation d'un artifice littéraire.

Sur la base de ces observations globalement pertinentes, l'exégète de Göttingen a construit la théorie du secret messianique qu'il considère comme l'explication de la rédaction de Marc. En fait, l'évangéliste aurait utilisé ces divers motifs pour dissimuler le fait que Jésus ne s'était pas présenté et n'avait pas été perçu, et encore moins pensé, comme Messie de son vivant, mais qu'il l'a été seulement après sa mort, suite aux expériences pascales. C'est seulement la foi pascale qui aurait amené les disciples à la conviction que Jésus est le Messie et à partir de là à penser qu'il l'a toujours été.

Certes, il ne fait guère de doute que les expériences pascales ont effectivement 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 » en vue de le camoufler ? Bien qu'elle ait été longtemps acceptée sans plus, cette explication d'un stratagème littéraire motivé par une volonté apologétique paraît quelque peu anachronique. Elle pourrait bien

⁴ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis*, p. 33-34.

⁵ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis*, p. 101-103.

⁶ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis*, p. 54-55.

correspondre davantage aux préoccupations exégétiques du début du ^{xx}^e siècle qu'à celles de l'inventeur du genre littéraire évangélique qu'est Marc.

Bien sûr, son évangile est paradoxal et énigmatique. Le signe de ponctuation qui le symbolise le mieux est le point d'interrogation plutôt que le point d'exclamation. Marc manie volontiers le paradoxe⁷ et de manière assez brutale. Au plan narratif, on retrouve à plusieurs reprises chez lui une figure de style qu'Yvan Bourquin propose d'appeler « oxymore », c'est-à-dire « une contradiction dont les deux membres s'excluent l'un l'autre de manière absolue – tout en se fondant l'un dans l'autre »⁸. Il dresse une liste impressionnante des oxymores implicites dans le second évangile et conclut que l'auteur veut ainsi « donner 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 »⁹. Il n'est donc pas exagéré de parler à propos de Marc d'une christologie de l'étonnement, peut-être même « structurée intentionnellement pour transmettre un sentiment d'étonnement à tous les lecteurs futurs de son évangile »¹⁰.

Mais au-delà de ces constatations, on peut se demander pourquoi le narrateur utilise autant d'oxymores. Est-ce seulement pour provoquer l'étonnement ? Quel rôle les expressions paradoxales et énigmatiques utilisées jouent-elles dans l'intrigue ?

⁷ Voir notamment L. C. SWEAT, *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark* (Library of New Testament Studies, 492), London – New York, Bloomsbury – T&T Clark, 2013; G. VAN OYEN, « The Paradoxical Presentation of God in the Gospel of Mark and the *Table of Silence* of Constantin Brancusi », dans E. K. BROADHEAD (éd.), *Let the Reader Understand. Essays in Honour of Elizabeth Struthers Malbon* (Library of New Testament Studies, 583), London – New York, T&T Clark, 2018, p. 265-279.

⁸ Y. BOURQUIN, « Le 'soleil noir' ou l'oxymore implicite dans l'évangile selon Marc », dans Y. BOURQUIN et E. STEFFEK (éds), *Raconter, interpréter, annoncer*. FS Daniel Marguerat (Le Monde de la Bible, 47), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 92-104 (94).

⁹ Y. BOURQUIN, « Le 'soleil noir' ou l'oxymore implicite dans l'évangile selon Marc », p. 104. Deux sortes d'oxymores peuvent être distinguées. Il y a d'une part des oxymores conceptuels, par exemple : « Qui veut sauver sa vie la perdra » (Mc 8,35). D'autre part, certains oxymores sont de type narratif ; par exemple, lors de la visite matinale au tombeau, les femmes se voient confier par un jeune homme vêtu de blanc une mission d'annonce aux disciples et à Pierre (16,7), mais elles se taisent car elles ont peur (16,8).

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

Pour mieux saisir la portée de cette question, je propose une brève comparaison avec un récit antique célèbre pour la tension qu'il crée dans la révélation de l'identité de son personnage principal ; je veux parler de l'Odyssée d'Homère¹¹. Dans son ouverture, le poète prie la Muse de lui faire le récit d'un homme (ἄνδρα) sans plus de précision : « Dis-moi, Muse, cet homme habile qui erra si longtemps, après avoir détruit la citadelle sacrée de Troie »¹². Le nom d'Ulysse « semblable à un dieu »¹³ n'apparaîtra que plusieurs lignes plus loin, après un enchaînement de propositions subordonnées qui détaillent non seulement son action, mais aussi celle de ses compagnons ; c'est au moment où le poète évoque son arrivée enfin dans sa terre natale¹⁴. Or, cette tension entre anonymat et identité affichée en ouverture jouera un rôle capital dans la suite de l'œuvre. La vie d'Ulysse, ou plutôt sa survie, dépendra de son habileté, son aptitude à cacher son identité à ses ennemis et à la révéler en temps opportun à ses amis. Une stratégie de secret et de dissimulation de l'identité est au cœur de la narration ; elle joue un rôle capital dans l'intrigue construite par Homère.

Rien de semblable chez Marc qui dès les premiers mots affiche non seulement le nom de son protagoniste, « Jésus », mais aussi deux caractéristiques essentielles de son identité : « Christ » (ou

¹¹ D. R. MACDONALD, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven, CT, Yale University Press, 2000, consacre son chapitre 6 (*Recognitions*) à la question de l'identité du protagoniste dans l'Odyssée et chez Marc. Mais sa perspective n'est pas celle d'une comparaison ouverte entre les deux œuvres. D'entrée de jeu, il analyse Marc à partir de l'Odyssée : « This chapter analyzes Mark in light of secrecy in the Odyssey, where this motif plays an enormous, indeed essential, role » (p. 44). Certes sa compréhension du secret dans l'Odyssée est tout à fait correcte. Mais le fait de la transposer sans plus sur Marc, qui se servirait de l'Odyssée comme modèle de stratégie littéraire (p. 53), ne lui permet pas de voir les différences entre les deux œuvres. Il n'est dès lors pas étonnant qu'il lise en Marc la préservation d'un secret sur l'identité de Jésus maintenu aussi longtemps que sa divulgation mettrait celui-ci en péril ; celle-ci survient, selon lui, lors de la comparution devant le Sanhédrin. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant non plus que MacDonald ne traite pas de la question du « mystère du Royaume de Dieu » (Mc 4,11). D'ailleurs si, dans son index, il mentionne « Secrecy » (p. 261), il ne s'y trouve nulle trace de « Mystery ».

¹² Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε.

¹³ ἀντιθέω.

¹⁴ Et il faudra attendre le cinquième chant pour rencontrer Ulysse en chair et en os, si je puis dire, et le voir prendre la parole en réponse à Calypso ; c'est bien après que Ménélas ait longuement parlé de lui à Télémaque.

« Messie ») et « Fils de Dieu »¹⁵. Mais si le prologue de l'évangile (Mc 1,1-13) fournit ces clés de lecture et quelques autres au lecteur d'emblée, tel n'est pas le cas pour les autres personnages principaux du récit dont l'incompréhension et l'opposition vont aller de pair avec une volonté d'incognito de la part de Jésus.

Cette manière de raconter correspondrait-elle dans le chef de l'évangéliste à une stratégie de dissimulation pour projeter artificiellement dans son récit des événements de la vie de Jésus une connaissance qui n'a été acquise que postérieurement, après Pâques, comme le pensait Wrede¹⁶ ? Remarquons la différence avec Homère qui met

¹⁵ Les mots $\nu\iota\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ne sont pas présents dans tous les manuscrits. Cependant la variante $\nu\iota\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ se lit dans tous les types de textes (alexandrin, césaréen, occidental) et elle est la plus anciennement attestée. Si une leçon courte négligeant ces derniers mots a souvent été préférée, à partir de sa découverte dans le Sinaiticus, première main (G. ARNOLD, « Mk1,1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 68, 1977, p. 123-127 ; P. M. HEAD, « A Text-Critical Study of Mark 1,1 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ' », dans *New Testament Studies*, 37, 1991, p. 621-629 ; S. LÉGASSE, *L'évangile de Marc* [Lectio Divina. Commentaires, 5], Paris, Cerf, 1997, t. I, p. 70 ; É. TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc* [Commentaire du Nouveau Testament, 2], Genève, Labor et Fides, 2000, p. 21 ; J. MARCUS, *Mark 1-8* [Anchor Bible, 27], New York, Doubleday, 2000, p. 141), c'est parce que l'addition intentionnelle de ces mots par un scribe révérencieux paraît plus vraisemblable qu'une omission difficile à expliquer. Pourtant, cette leçon brève reste circonscrite à un petit nombre de manuscrits, surtout de type césaréen. L'usage des Pères qui lui est à première vue favorable est difficile à interpréter et peu probant. La leçon brève pourrait bien provenir d'une simple omission accidentelle par *homoioteleuton*, compréhensible à partir de l'usage des abréviations pour les noms sacrés : de l'ensemble IYXYYYΘY (Jésus Christ Fils de Dieu), le scribe aurait omis les deux derniers noms abrégés (YYΘY). Vu sa forte attestation textuelle et le rôle important que joue le titre « Fils de Dieu » dans l'évangile de Marc, la leçon longue paraît préférable (C. R. KAZMIERSKI, *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist* [Forschung zur Bibel, 33], Würzburg, Echter, 1979, p. 1-9 ; Alexander GLOBE, « The Caesarean Omission of the Phrase 'Son of God' in Mark 1:1 », dans *Harvard Theological Review*, 75, 1982, p. 209-218 ; D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* [Handbuch zum neuen Testament, 3], Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, p. 33 ; R. A. GUELICH, *Mark 1-8:26* [Word Biblical Commentary, 34A], Dallas, Word, 1989, p. 6). Elle se trouve entre crochets dans Nestle-Aland²⁸ (voir B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York, United Bible Societies, 1971, p. 73, où le comité donne une note C à ce choix).

¹⁶ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis*, p. 227 : « Die Auferstehung bildet die Grenze (...) weil nun das für Jesu messianisches Dasein selbst entscheidende Ereignis kommt. (...) Das Zurücktragen der Messianität ins Leben Jesu war ein sehr natürlicher Vorgang. » C'est dans ce contexte d'antidatation de la messianité de Jésus que, selon Wrede, Marc aurait imaginé sa théorie du secret messianique. Celle-ci est une présentation permettant le passage (« eine Übergangsvorstellung ») du post-pascal

la stratégie de dissimulation au compte de son personnage principal lequel agit de concert avec Athéna par nécessité. Tandis que, s'il y avait une stratégie de dissimulation chez Marc, elle se trouverait pour Wrede du côté de l'auteur qui l'utiliserait pour tromper son lecteur d'une certaine manière. Mais est-ce bien le cas ?

Je ne le crois pas. Il est même douteux que l'objectif de Marc ait été de dissimuler ou de protéger un secret. À l'inverse, Daniel Marguerat estime que Marc « ne protège pas un secret, mais narrativise sa dissolution »¹⁷. Mais y a-t-il, à proprement parler, une dissolution du secret ? C'est une thèse différente qui sera défendue dans cet article. En poursuivant l'objectif de construire son lecteur, l'évangile de Marc utilise la thématique du secret et de l'incompréhension à laquelle Jésus est confrontée dans une optique d'approfondissement et de révélation de l'identité réelle de celui-ci, mais en même temps de Dieu et de son règne¹⁸. La question sera : quel type de lecteur ce récit évangélique forge-t-il ? À quoi prépare-t-il le lecteur/auditeur en lui racontant les relations fortes mais souvent houleuses de Jésus non seulement avec ses adversaires, mais aussi et peut-être surtout avec ses disciples ? Pour mieux le comprendre, revisitons quelques passages-clés en commençant par un énigmatique don du mystère.

Il est en effet frappant que le mot « mystère » soit employé dans le deuxième évangile alors qu'aucun mot correspondant à « secret » n'y est utilisé. N'est-ce pas étonnant, si l'on pense que l'objectif

au pré-pascal : « sie lässt sich bezeichnen als die Nachwirkung der Anschauung, dass die Auferstehung der Anfang der Messianität ist, zu einer Zeit, wo man sachlich das Leben Jesu bereits mit messianischem Gehalte erfüllt. Oder sie ist hervorgegangen aus dem Triebe, das irdische Leben Jesu messianisch zu machen, aber aus dem durch die ältere, noch kräftige Anschauung gehemmten Triebe » (p. 228). Sur le plan de la reconstitution historique, Wrede en déduit que Jésus ne s'est pas présenté lui-même comme le Messie : « Ist meine Ableitung richtig, so ist sie für die Beurteilung des geschichtlichen Lebens Jesu selber von Bedeutung. Konnte unsere Anschauung nur entstehen, wenn man von einem offenen messianischen Ansprüche Jesu nichts wusste, so scheinen wir in ihr ein positives geschichtliches Zeugnis dafür zu haben, dass sich Jesus thatsächlich (*sic*) nicht für den Messias ausgegeben hat » (p. 229).

¹⁷ 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* (BETL, 110), Leuven, Peeters, 1993, p. 239-262 (256).

¹⁸ Pour une approche quelque peu différente du même thème, voir G. VAN OYEN, « Du secret messianique au mystère divin. Le sens de la narratologie », dans ID. (éd.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century* (BETL, 301), Leuven, Peeters, 2019, p. 3-37.

principal de l'évangéliste aurait été de mettre en place une théorie du secret messianique¹⁹ ?

II. LE DON DU MYSTÈRE DU RÈGNE DE DIEU

Le mot *μυστήριον* n'apparaît qu'une seule fois en Mc et c'est au singulier : « À vous le mystère du Règne de Dieu est donné » (4,11). La singularité de cette expression apparaît mieux dès qu'on la compare avec la transformation que lui ont fait subir Mt 13,11 (« À vous il a été donné de *connaître les mystères* du Royaume des cieux ») et Lc 8,10 (« À vous il a été donné de *connaître les mystères* du Règne de Dieu »). Leur manière de s'exprimer consonne davantage avec l'idée courante que la connaissance des mystères (au pluriel) est un avantage pour ceux à qui elle est donnée.

En revanche, l'expression de Marc est très éloignée de cet usage courant conforme aux représentations mises en œuvre dans les religions à mystères. D'abord le mot *μυστήριον* y est au singulier. Ensuite, il n'est pas question d'un système de connaissance réservée à des initiés. Il est étrange de dire à un groupe d'hommes non pas qu'ils vont recevoir la clé pour connaître, déchiffrer les mystères, mais bien qu'on leur offre un mystère. Que peuvent-ils bien en faire ?

Dans la compréhension de ce curieux don, il importe de tenir compte du fait que cette phrase s'inscrit dans un contexte d'opposition entre deux groupes : « ceux du dehors » et « vous » (v. 11). Il est aisé de voir à qui fait référence le pronom personnel « vous » ; il renvoie à « ceux qui étaient autour de lui avec les Douze » (v. 10). En revanche, l'expression « ceux du dehors » (*ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω*) est plus problématique. De qui s'agit-il ?

Leur identification a été largement débattue. Dans le cadre de l'histoire de la rédaction, deux grandes interprétations ont été proposées. Pour les premiers, même si, ailleurs dans le NT, l'expression *οἱ ἔξω* employée absolument désigne toujours des non-chrétiens (1 Co 5,12-13 ; 1 Th 4,12 ; Col 4,5), en Mc 4,11, elle ne pourrait renvoyer qu'à la

¹⁹ Si l'on se réfère au titre du livre de William Wrede, il est vrai qu'en allemand « Geheimnis » peut signifier aussi bien « mystère » que « secret ». Mais la lecture du livre ne laisse planer aucune ambiguïté sur le projet de l'auteur. Les titres donnés par ses traducteurs anglais (*The Messianic Secret*) ou italien (*Il segreto messianico nei vangeli*) le montrent bien.

foule²⁰. C'est à celle-ci que Jésus parle ἐν παραβολαῖς (4,2.33-34) ; ce doit donc être à elle aussi que ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται (v. 11). Les paraboles sont alors conçues comme un langage ésotérique expliqué uniquement aux Douze et à leurs compagnons. Une telle interprétation concorde avec celles de Matthieu et Luc qui ont tous deux omis ἔξω. Chez eux, les expressions ἐκείνοις δέ (Mt 13,11) ou τοῖς δὲ λοιποῖς (Lc 8,10) renvoient certainement à la foule.

Cependant la plupart des exégètes excluent cette interprétation pour Marc et pensent que, chez lui, l'expression ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω fait plutôt référence à des adversaires de Jésus et/ou de son mouvement²¹. Pour les uns, il s'agit de ceux qui, au temps de Marc, refusent de faire partie de la communauté chrétienne²². Pour d'autres, plus nombreux aujourd'hui, ce sont plutôt les adversaires directs affrontés par Jésus que le rédacteur aurait en vue et il s'agirait d'une troisième catégorie d'acteurs à côté des disciples, d'une part, et de la foule, d'autre part²³.

Le contexte narratif peut orienter l'attention du lecteur vers les scribes et la famille de Jésus qui viennent de manifester réticence et hostilité à l'égard de ce dernier (3,20-35)²⁴. Mais la catégorie est sans doute plus large. En parlant de « ceux du dehors », comme le remarquait déjà

²⁰ E. P. GOULD, *The Gospel according to St Mark* (International Critical Commentary), Edinburgh, Clark, 1896, p. 72 ; H. RÄISÄNEN, *Die Parabeltheorie im Markusevangelium* (Schriften der Finnischen exegetischen Gesellschaft, 26), Helsinki, Finnish Exegetical Society, 1973, p. 7.

²¹ M. A. BEAVIS, *Mark's Audience. The Literary and Social Setting of Mark 4.11-12* (Journal for the Study of the New Testament. Supplements, 33), Sheffield, JSOT Press, 1989, p. 154.

²² A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds, chez l'auteur, 1907, p. 742 ; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (Neu Testament Deutsch, 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 51 ; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Lectio Divina, 47), Paris, Cerf, 1968, p. 176-177 ; V. FUSCO, *Parola e regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana* (Aloisiana, 13), Brescia, Edizioni Morcelliana, 1980, p. 224-229 ; A. YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress Press, 2007, p. 249 : « The situation may have been analogous with Mark and his audience. The passage may have been composed after many people to whom the word had been proclaimed had rejected it ».

²³ R. PESCH, *Das Markusevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum NT, 2/1), Freiburg im Breisgau, Herder, 1976, t. I, p. 238 ; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT, 2/1), Zürich – Neukirchen, Benziger – Neukirchener, t. I, p. 165 ; H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, 13), Münster, Aschendorff, 1978, p. 248 ; C. M. TUCKETT, « Mark's Concerns in the Parables Chapter (Mark 4,1-34) », dans *Biblica*, 69, 1988, p. 1-26 (14) ; B. VAN IERSEL, *Reading Mark*, Edinburgh, Clark, 1989, p. 81.

²⁴ R. A. GUELICH, *Mark 1-8:26*, p. 208.

Lagrange, « Jésus nomme (...) ceux qui ne sont pas des siens, qui ne montrent pour sa doctrine que de l'hostilité, de l'indifférence ou une curiosité toute profane »²⁵. Entre « vous » et « ceux du dehors », c'est une distinction de principe qui est introduite. Mais de quelle nature est-elle ?

Pour le savoir, il suffit de regarder ce qui caractérise l'attitude de chaque groupe dans le texte. Au plan narratif, les deux groupes ont en commun d'être des personnes à qui il arrive quelque chose : aux premiers le mystère du Règne a été donné, tandis qu'aux seconds tout arrive en paraboles. Il est remarquable que ces derniers ne sont sujets d'aucun verbe à l'actif. En revanche, les premiers sont présentés comme interrogeant Jésus sur les paraboles. Bref, au plan narratif, ce qui distingue le plus évidemment les deux groupes, c'est le fait de poser ou non des questions.

Mais l'interprétation donnée de ce fait dans les v. 10-12 est paradoxale. En effet, dans la vie courante, celui qui pose une question manifeste qu'il ne comprend pas bien et qu'il souhaite mieux comprendre. Or, d'après le v. 12, ce sont plutôt ceux qui n'interrogent pas qui ne comprennent pas : tout leur arrive en paraboles ; ils voient sans voir et entendent sans comprendre. Se manifeste ainsi leur incapacité à pénétrer dans le champ symbolique du locuteur.

En revanche, au moment même où ceux qui sont autour de Jésus avec les Douze l'interrogent, celui-ci leur annonce : « le mystère du Règne de Dieu vous a été donné ». Tout se passe comme si le fait de poser des questions sur les paraboles servait de révélateur et montrait que l'on a reçu le mystère. « L'interrogation présuppose que l'objet verbal transmis précédemment a été reçu comme 'parabole', c'est-à-dire au moins comme énoncé faisant question. (...) Leur début de réception positive des paraboles est reconnu et mis au niveau des valeurs qui définissent 'le mystère du Règne de Dieu'. Cela est d'autant plus remarquable que ce don coexiste avec un non-'savoir' ou 'connaître' les paraboles, c'est-à-dire ici avec l'incapacité de les interpréter ou de les 'expliquer' (v. 34) comme Jésus va le faire pour le récit du grain semé »²⁶.

Remarquons aussi que l'expression « le mystère est donné » est originale et paradoxale. D'un mystère, on dit habituellement qu'il est

²⁵ M.-J. LAGRANGE, « Le but des paraboles d'après l'évangile selon saint Marc », dans *Revue Biblique*, 7, 1910, p. 5-35 (26).

²⁶ J. DELORME, « La communication parabolique. D'après Marc 4 », dans *Sémiotique et Bible*, 48, 1987, p. 1-17 (6-8).

caché ou dévoilé, mais pas donné. Les verbes utilisés de manière conventionnelle pour parler des mystères sont : « dévoiler » (ἀποκαλύπτω, ἀνακαλύπτω), « mettre au jour » (ἐκφραίνω), « faire connaître » (δηλόω, γνωρίζω), « annoncer » (καταγγέλλω), « dire » (λαλέω, λέγω). Outre le fait que l'expression « mystère du Règne de Dieu » constitue un *hapax legomenon*, la combinaison directe du mot « mystère » avec le verbe « donner » (δίδωμι) en constitue un second. Dans cette expression propre à Mc, le mystère a une connotation moins notionnelle que dans ce qu'en ont fait les parallèles synoptiques ; le Règne est présenté comme « un événement auquel on prend part »²⁷.

Que signifie cette phrase dans le contexte littéraire où elle est incluse ? Comme l'a bien vu Bas van Iersel, « la différence entre les disciples et ceux qui sont dehors est que les premiers savent au moins qu'il existe un secret [j'utiliserais plutôt le mot 'mystère'], une énigme à résoudre, tandis que les autres ne sont même pas au courant de son existence »²⁸. Les proches reçoivent comme don ce que les paraboles feraient subir à ceux du dehors comme une perte radicale, s'ils voulaient bien les entendre : ils devraient perdre l'illusion de comprendre et ils pourraient alors recevoir l'explication de Jésus. Les proches, pour leur part, sont loin de l'évidence. Les v. 10-12 suggèrent donc au lecteur qu'il vaut mieux reconnaître son incompréhension plutôt que s'imaginer comprendre trop vite. Et les constants rappels de l'incompréhension des disciples dans la suite de l'intrigue narrative montrent au lecteur combien est long « le chemin à suivre pour accueillir la possibilité de comprendre »²⁹.

Lorsqu'il parle en paraboles, Jésus offre une voie de vérité, mais paradoxale, car le Règne ne peut être appréhendé positivement que comme mystère. D'ailleurs, les proches de Jésus sont appelés, eux aussi, à présenter le Règne de la même manière, c'est-à-dire en paraboles, si, du moins, on interprète au sens littéral la première personne du pluriel au v. 30 : « Comment comparerons-nous le Règne de Dieu ou en quelle parabole le mettrons-nous ? » Si la question est réelle et

²⁷ M.-J. LAGRANGE, « Le but des paraboles d'après l'évangile selon saint Marc », p. 26.

²⁸ B. VAN IERSEL, « Les récits-paraboles et la fonction du secret pour le destinataire de Marc », dans *Sémiotique et Bible* 45, 1987, p. 23-35 (25).

²⁹ C. DIETERLÉ, « Le jeu entre l'espace et le temps en Marc 4,1-34 », dans D. MARGUERAT, J. ZUMSTEIN (éds), *La mémoire et le temps*. FS Pierre Bonnard (Le Monde de la Bible, 23), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 127-140 (139).

non pas rhétorique, cela revient à dire que le don du mystère ne consiste pas en un savoir tout fait ; il crée plutôt les conditions d'aptitude à être serviteurs de la parole et à « mettre » avec Jésus le Règne en parabole.

Ce n'est pas une connaissance supérieure qui est donnée, mais la condition de l'accès à une explication supplémentaire et à la créativité. Et il importe que ceux qui la reçoivent ne s'imaginent pas épuiser le sens du mystère. Que le mystère leur soit donné ne signifie pas qu'un contenu de savoir leur aurait été révélé qui pourrait épuiser leur désir de compréhension. Ce serait d'ailleurs contradictoire avec la juxtaposition que fait Mc à deux versets d'intervalle entre « À vous le mystère du Règne de Dieu est donné » (v. 11) et « Vous ne savez pas cette parabole ? Et comment connaîtrez-vous toutes les paraboles ? » (v. 13). Le don du mystère n'a pas aboli la déficience au plan de la connaissance. L'expression marcionienne doit être prise au sens littéral et dans le contraste où elle se trouve avec le sort de « ceux du dehors » : les proches savent qu'il existe un mystère et donc une clé des paraboles-énigmes, mais ils n'en connaissent pas le contenu. Cette situation fait d'eux des questionneurs.

Le malheur de « ceux du dehors », c'est de n'être même pas conscients de l'existence du mystère du Règne de Dieu. Dès lors, tout ce qui est de l'ordre de ce Règne leur arrive en paraboles-énigmes. Ils ne peuvent pas en chercher la clé, puisqu'ils ne soupçonnent pas que le Règne de Dieu est un mystère. Ils ont trop ou trop peu de savoir pour s'ouvrir au mystère. Idéalement, les paraboles devraient leur faire saisir qu'ils ne comprennent pas ; les paraboles devraient dérégler leur fausse compréhension qui les place sur la voie de la non-conversion, du non-salut. Si ce n'est pas le cas, la voie de la conversion et de la réception positive du mystère leur reste fermée.

Dans les deux récits-paraboles des semailles (v. 3-9.13-20), l'attention est centrée sur l'instance de réception et non sur celle d'émission. Ce qui caractérise la croissance et la fructification de la parole, ce n'est pas la manière dont elle est semée, mais bien son rapport avec le type de terrain humain dans lequel elle tombe. Dès lors, le contexte immédiat invite à lire le v. 12 dans la même ligne comme réflexion sur la qualité de la réception, plutôt que comme expression d'une volonté de l'instance d'émission, même si ce verset débutant par « afin que » (ἵνα) est formulé sur le mode de l'intentionnalité.

Dans ces versets, « Marc ne s'interroge pas sur la coupure entre l'Église et Israël, mais sur la parabole comme mode de communication de la parole. (...) C'est le processus de communication de l'Évangile

qui intéresse ici Marc »³⁰. Quoi qu'il en soit de ce qu'ils ont pu signifier dans un autre contexte, ces versets prennent place dans l'ensemble de Mc 4,1-34 qui élabore une réflexion sur le sort de la parole divine (mystère du Règne de Dieu) et sur la capacité à l'entendre. La résistance à la parole ne vient pas de l'émetteur qui s'exprimerait de manière obscure, brouillée, mais du récepteur dont les sens (l'ouïe et la vue) ne sont pas adaptés à l'accueil du mystère qui lui est proposé.

Dans le chapitre des paraboles (Mc 4,1-34) il n'y a guère d'élaboration sur l'instance d'émission proprement dite, à savoir Jésus qui proclame la Bonne nouvelle. Le récit ne met pas en scène d'obstacle à l'émission. Lorsque l'adversaire intervient, c'est sous la figure d'une action de Satan (4,15). Mais celui-ci agit dans le cadre d'une opposition à la réception et non à l'émission : son action consiste à enlever la parole qui a été entendue sans être reçue. Le discours en paraboles conduit bien le lecteur à réfléchir sur sa capacité à accueillir la parole évangélique et il l'incite à se transformer en bonne terre réceptive et apte à permettre la fécondité de cette parole donnée comme mystère.

III. LA DIFFICULTÉ D'ACCUEILLIR LE MYSTÈRE

Qu'en sera-t-il dans la suite de l'évangile ? Le meilleur moyen de le découvrir est de suivre le cheminement des disciples au fil de leur compagnonnage avec Jésus. Alors qu'ils ont répondu positivement à son appel (1,16-20 ; 2,14 ; 3,13-19), que le mystère du Règne de Dieu leur est donné (4,11), que le maître les associe à sa mission (6,6b-13), ils sont pourtant loin de bien comprendre ce Règne à la proclamation duquel ils sont associés. Le narrateur met en scène systématiquement l'incompréhension des disciples dans un premier temps, puis leur opposition larvée dès que se profile la Passion de Jésus et qu'ils s'aperçoivent qu'elle fait partie de son « projet » messianique.

1. *Le temps de l'incompréhension*

La première manifestation de l'incompréhension des disciples est celle qui vient d'être évoquée à propos de la première parabole de Jésus,

³⁰ D. MARGUERAT, « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) », p. 254.

celle des terrains ensemencés. Ce qui déclenche leur interrogation (4,10) et l'affirmation de Jésus selon laquelle le mystère du Règne de Dieu leur est donné (4,11), sans mettre un terme toutefois à leur non-connaissance (4,13). Juste après le discours en paraboles, envahis par la peur, ils ne comprennent pas davantage ce qui advient lors de la tempête apaisée et se voient reprocher par Jésus leur manque de foi (4,40-41).

Un même déficit de confiance se manifeste après que Jésus a donné à manger à cinq mille hommes à partir de cinq pains et deux poissons, lorsqu'il rejoint les disciples en marchant sur le lac. Une nouvelle fois, Jésus les exhorte à chasser leur peur et à faire confiance (6,50). Et le narrateur précise : « ils n'avaient pas compris sur la base des pains, mais leur cœur était endurci » (6,52). Du coup, alors que Jésus les avait obligés à embarquer pour traverser le lac jusqu'à Bethsaïde (6,45) située sur la rive est, en terre païenne de Décapole, ils ne parviennent pas au but indiqué, mais reviennent en fait à Gennésareth, sur la rive ouest (6,53).

Cet épisode peut être lu comme un échec dans la préparation du voyage que Jésus fera ultérieurement à Bethsaïde (8,22). À vrai dire, le fait que Jésus « ait obligé » (ἡνάγκασεν) ses disciples à embarquer pour traverser vers Bethsaïde (6,45) laisse déjà entendre que ces derniers ne souhaitent pas aller en terre païenne. Il n'est dès lors pas étonnant qu'ils reviennent en terre juive à Gennésareth. Avant qu'ils ne puissent arriver à Bethsaïde (8,22), il faut d'abord que Jésus ouvre leur esprit vers le monde païen en polémiquant contre les lois de pureté rituelle (7,1-23) et en déclarant purs tous les aliments (7,19), en entreprenant un voyage vers Tyr et Sidon avec la guérison de la fille d'une Syro-phénicienne (7,24-31) et d'un sourd-muet en Décapole (7,31-37), en nourrissant miraculeusement une foule sur la côte est (païenne) du lac (8,1-10).

Même alors, la résistance des disciples ne disparaît pas. C'est seulement après une nouvelle et rude discussion sur leur incompréhension au sujet des pains (8,14-21) que Jésus et ses disciples arriveront enfin à destination à Bethsaïde où les yeux d'un aveugle s'ouvriront en deux étapes (8,22-26). À côté d'autres éléments, le contretemps intervenu dans le voyage commandé par Jésus permet de mettre en évidence la vision floue des disciples qui, comme l'aveugle de Bethsaïde, devront être guéris de leur aveuglement en deux étapes.

L'épisode de la confession de Pierre à Césarée le montre bien. C'est la première fois dans l'évangile de Marc qu'un être humain, en l'occurrence le porte-parole des Douze, professe explicitement que Jésus est le Christ, le Messie (8,29). Le lecteur qui sait cela depuis le

premier verset grâce à l'en-tête choisi par le narrateur, se dit : « Enfin, ils y sont arrivés ! » Mais sa satisfaction est battue en brèche dès le verset suivant : Jésus « les rabroua pour qu'à personne ils ne parlent de lui » (8,30). La raison en est que les représentations que l'on peut se faire du Messie, tout comme du Règne de Dieu, sont fort variables. Celui-ci ne règne pas comme les chefs des nations (Mc 10,42-45) ; il ne correspond pas aux projections spontanées de toute-puissance que fantasment les humains, à commencer par Pierre qui se fait traiter de Satan (8,31-33). Pourquoi ? Parce qu'en refusant l'annonce de la Passion faite par Jésus, il révèle que ses « pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (8,33). Professer la messianité de Jésus en récusant sa Passion, ses souffrances et sa mort en croix pour motif d'incompatibilité avec une haute idée du Messie, c'est tourner le dos au mystère essentiel de la vie de Jésus.

2. Le temps de l'opposition

À partir de ce moment charnière, il sera moins question d'incompréhension à proprement parler que d'opposition. Certes les disciples restent compagnons de Jésus, mais à l'intérieur du groupe ils font preuve de résistance passive ou active. Cela apparaît clairement lors des deuxième et troisième annonces de la Passion.

Après la deuxième (9,31), le narrateur précise que ses disciples « ne reconnaissaient pas la parole et craignaient de le questionner » (9,32). Mais surtout, ceux-ci montrent qu'ils sont à cent lieues de ce que Jésus leur enseigne. En effet, leur centre de préoccupation, ce qui fait débat entre eux, c'est de savoir lequel d'entre eux est le plus grand (9,34). Et Jésus tente de les ramener à la réalité telle que lui la voit, en disant : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous et le serviteur de tous » (9,35).

Quant à la troisième annonce de la passion (10,32-34), elle est à peine formulée que deux des Douze s'avancent vers Jésus pour lui demander « de siéger l'un à ta droite et l'autre à ta gauche dans ta gloire » (10,37). La réponse les ramène de nouveau à l'enseignement de la Passion à laquelle n'échappe pas celui qui œuvre dans la ligne du Règne de Dieu : « Pouvez-vous boire la coupe que moi je bois ou être baptisés du baptême dont moi je suis baptisé ? » (10,38). Jésus n'est pas dupe de l'indignation que la demande des fils de Zébédée provoque parmi les dix autres. À leur intention à tous, il précise la

différence entre la façon dont Dieu règne et celle des puissants des nations : « Vous savez que ceux qui pensent commander aux nations dominent sur elles, et leurs grands exercent leur autorité sur elles. Or, il n'en est pas ainsi parmi vous, mais celui qui veut devenir grand parmi vous sera votre serviteur, et celui qui veut être premier parmi vous sera l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (10,42-45).

D'un autre côté, face à la sclérose du Temple, Jésus reprend le rêve isaïen d'une maison de prière pour les nations (11,17) et laisse entendre qu'il sera « la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs », c'est-à-dire les membres du Sanhédrin. Mais il ajoute que, par l'œuvre merveilleuse de Dieu, il deviendra ainsi la pierre d'angle de cette nouvelle maison de prière (12,10-11). Ses disciples en seront les pierres vivantes s'ils prient avec la confiance de Dieu (11,22-24) et en offrant leur pardon à l'image de Dieu (11,25). Toutefois cela n'ira pas sans difficultés. Celles-ci sont énoncées sans fard dans une prolepse de la mission qui les attend après Pâques : ceux qui proclameront la Bonne nouvelle à toutes les nations seront confrontés à de terribles épreuves (13,9-13).

Bref, les promesses de Jésus n'empêchent pas le chemin d'être aride pour les disciples. Et au moment décisif de l'arrestation de leur maître avec la complicité de Judas, l'un des Douze (14,10-11.42-45), tous s'enfuient (14,50), tandis que leur leader et porte-parole, Pierre, le renie par trois fois (14,66-72). Leur renoncement est-il définitif ? Le fil de la narration pourrait porter à le croire.

Tout n'est pas dit cependant. Car, lorsqu'un groupe de femmes se rend au tombeau le matin de Pâques, elles ne peuvent pas oindre le corps de Jésus qui n'est pas là, mais elles reçoivent d'un jeune homme vêtu de blanc l'invitation à porter un message aux disciples et à Pierre : « Il vous précède en Galilée » (16,7). La qualification de celui qui précède les disciples est importante : c'est le « crucifié » qui est ressuscité. L'utilisation du participe parfait ἐσταυρωμένον (v. 6) indique qu'il ne s'agit pas seulement d'un fait du passé, mais que ses effets perdurent. La crucifixion est inséparable de la résurrection. Ce serait une erreur de développer une foi en la résurrection qui n'inclurait pas la croix.

De ce message du jeune homme, il découle que la mission peut rebondir, mais c'est laissé en suspens par le récit. Cette finale suspendue laisse au lecteur le soin de prolonger l'aventure s'il le veut en se saisissant de la promesse finale et en arpentant à son tour le chemin

de l'« heureuse annonce » (εὐαγγέλιον). S'il prend cette décision, c'est en ayant appris de sa lecture qu'il sera coopérateur d'un Règne de Dieu qui reste un mystère. Une tâche dans laquelle il devra intégrer la croix (8,34), mais, comme l'a dit Jésus, « celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera » (8,35).

IV. JÉSUS ET LE RÈGNE DE DIEU DANS UNE PERSPECTIVE MYSTIQUE

Ce dont il est question dans le deuxième évangile, c'est de « mystère ». C'est pourquoi je pense pouvoir parler d'une christologie de type « mystique »³¹, en tenant compte du fait que ce dernier mot est de la même racine en grec que « mystère » (μυστικός = « qui concerne les mystères, mystique »). Ce serait un contre-sens que de vouloir dissoudre un mystère. Celui-ci entretient chez celui qui le perçoit une quête incessante vers un objet inaccessible, car toujours au-delà de ce qu'il peut connaître. Mais même s'il ne donne pas accès à une connaissance qui épuiserait son objet, le mystère a la capacité d'aimer, d'orienter une vie. N'est-ce pas ce qui est proposé au lecteur à la fin de l'évangile, quand le jeune homme demande d'annoncer aux disciples et à Pierre que le crucifié ressuscité les précède en Galilée ?

À la différence d'Ulysse, Jésus ne doit pas cacher son identité pour se sauver des mains de ses ennemis. Si celle-ci reste secrète, c'est qu'elle ne peut être reconnue qu'au terme du récit en intégrant ce que sa Passion révèle de cette identité. Mais une fois qu'elle est reconnue, il reste existentiellement difficile de reconnaître ce Messie-là et d'y discerner un témoin et un acteur de la façon dont Dieu règne. Mystère inépuisable qui échappe à toute mainmise, à toute possession cognitive. Il engage plutôt sur un chemin à emprunter avec le crucifié ressuscité, celui qui précède le disciple/lecteur en Galilée. S'il entre dans la condition de disciple, le lecteur peut aussi être éveillé au mystère, le recevoir comme un don. Pour cela, il lui faut remettre en question ce qu'il croit comprendre et accepter le caractère insaisissable de Jésus et du Règne de Dieu qu'il annonce.

³¹ C. FOCANT, « Une christologie de type 'mystique' (Marc 1.1-16.8) », dans *New Testament Studies*, 55, 2009, p. 1-21. J'emprunte à la fin de cet article une partie du développement qui suit.

C'est en ce sens que je dirais Marc proche de la perspective mystique. C'est à comprendre dans le sens où il est impossible de cerner le mystère, d'en avoir une compréhension exhaustive, alors même que celui-ci est le don par excellence que Jésus offre aux disciples et, à travers eux, au lecteur. C'est en ce sens que j'emploie ici le mot « mystique » en m'inspirant de quelques éléments repris à des réflexions de Michel de Certeau. Celui-ci présente la littérature mystique comme « l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence »³² ou encore comme une déconstruction du dedans des valeurs religieuses tenues pour essentielles³³, comme un « travail d'apurement négatif »³⁴.

Comme nous l'avons vu, Yvan Bourquin, a bien mis en relief l'importance de l'oxymore implicite chez Marc³⁵. Or, selon de Certeau, l'oxymore est un trope exemplaire du langage mystique³⁶. Cela renforce mon hypothèse d'une perspective mystique chez Marc. Toute sa présentation d'un Messie souffrant est déjà un oxymore et non des moindres³⁷. L'oxymore viole le code de manière particulière, la contradiction y étant « paradisiaquement assumée »³⁸. C'est un déictique qui montre ce qu'il ne dit pas et qui taille dans le langage la place d'un indicible³⁹.

Le programme mystique serait bien énoncé dans la phrase paulinienne « devenir fou pour devenir sage » (1 Co 3,18). Et la perspective mystique se retrouve en Philippiens, dans l'éloge du Christ, esclave et Seigneur : de condition divine, il endosse en humanité la condition d'esclave – jusqu'à la croix – sans perdre pour autant sa condition divine (Ph 2,6-11)⁴⁰. Cet éloge vient appuyer l'exhortation

³² M. DE CERTEAU, *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1982, p. 13.

³³ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, p. 15-16.

³⁴ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, p. 16.

³⁵ Y. BOURQUIN, « Le 'soleil noir' ou l'oxymore implicite dans l'évangile selon Marc ».

³⁶ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, p. 196-199.

³⁷ Comme le souligne M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006, p. 258 : « the narrative juxtaposes the conflicting imagery without synthesizing it ».

³⁸ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, p. 198.

³⁹ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, p. 199.

⁴⁰ Pour une analyse détaillée de ce texte, voir C. FOCANT, « De condition divine, esclave et Seigneur. La christologie paradoxale de Philippiens », dans *RTL*, 48, 2017, p. 40-63.

paulinienne à accorder aux autres plus de valeur qu'à soi-même. Resituer l'éloge dans cet environnement historico-littéraire fait mieux ressortir son impact contre-culturel. Il est légitime de parler d'une christologie contre-culturelle et révolutionnaire sur le plan symbolique. L'éloge refaçonne en effet et réoriente l'univers symbolique des Philippiens. Ce texte qui commence et finit par la mention de Dieu et qui convoque tous les êtres vivants du monde, qu'ils soient célestes, terrestres ou souterrains, peut légitimement être appelé un « drame cosmologico-eschatologique »⁴¹. Son originalité par rapport à d'autres textes de l'époque où la cosmologie et le monde des dieux jouent un rôle central pour inviter à la concorde et à l'harmonie est qu'il « raconte le contraire d'un ordre immuable ; il parle d'un changement de statut »⁴². La révolution proposée est de placer « au cœur de l'identité du groupe autre chose que des éléments ethniques ou nationalistes »⁴³. Ce qui est dorénavant au cœur de cette identité, c'est une « disposition » (φρόνησις) centrée sur le Christ Jésus Seigneur dont l'humble service va jusqu'à la croix.

Le récit marcier fonctionne, lui, comme une subtile invitation à quitter ses évidences premières pour entrer dans un nouveau monde, celui de Jésus, Christ, Fils de Dieu, Fils de l'homme venu pour servir, crucifié ressuscité. Ce nouveau monde est aussi celui du Règne de Dieu qui vient là où les premiers sont derniers et où celui qui veut sauver sa vie la perd. C'est un monde marqué par l'épreuve d'un manque et par l'incapacité à savoir et à dire, caractéristiques de la mystique⁴⁴.

B – 5380 Franc-Waret

Rue des Sarts, 5.

camille.focant@uclouvain.be

Camille FOCANT

Professeur émérite de la Faculté de théologie

Institut RSCS

UCLouvain

⁴¹ A. STANDHARTINGER, « Eintracht in Philippi. Zugleich ein Beitrag zur Funktion von Phil 2,6-11 im Kontext », dans P.-G. KLUIMBIES, D. S. DU TOIT (éds), *Paulus – Werk und Wirkung*. FS Andreas Lindemann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 149-175 (169).

⁴² A. STANDHARTINGER, « Eintracht in Philippi », p. 170.

⁴³ S. ROSELL NEBREDÀ, *Christ Identity: A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 240), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 344.

⁴⁴ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, p. 411 : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. Le désir crée un excès ».

Résumé – Il est aujourd’hui courant de prêter à Marc une théorie du secret messianique. Une observation attentive de son évangile permet toutefois de douter que le « secret » sur l’identité de Jésus soit un de ses thèmes fondamentaux, que l’on y voie un artifice littéraire pour dissimuler le fait que le Jésus pré-pascal n’a pas été perçu comme Messie ou encore une narrativisation de la dissolution de ce secret. Au cœur de cet évangile paradoxal, il y a plutôt le don aux disciples du mystère du Règne de Dieu (4,11). Ce n’est pas une connaissance supérieure qui est donnée, mais la condition de l’accès à une explication supplémentaire et à la créativité. Ce mystère offert entretient chez celui qui le perçoit une quête incessante vers un objet inaccessible, car toujours au-delà de ce qu’il peut connaître. Mais même s’il ne donne pas accès à une connaissance qui épuiserait son objet, le mystère a la capacité d’aimer, d’orienter une vie dans une perspective mystique.

Mots-clés – Évangile de Marc, mystère, secret messianique, mystique

Summary – It is common to lend Marc a theory of messianic secret. An attentive observation of his gospel, however, makes it possible to doubt that the « secret » on Jesus’ identity is one of his fundamental themes, that one sees there a literary device to conceal the fact that the pre-pascal Jesus was not perceived as Messiah or a narrativization of the dissolution of this secret. Rather, at the heart of this paradoxical gospel there is the gift of the mystery of the Kingdom of God to the disciples (4:11). It is not a superior knowledge that is given, but the condition of the access to additional explanation and creativity. This offered mystery maintains in those who perceive it an unceasing quest towards an inaccessible object, because always beyond what they can know. But even if it does not give access to a knowledge that would exhaust its object, the mystery has the capacity to magnetize, to guide a life in a mystical perspective.

Keywords – Gospel of Mark, mystery, messianic secret, mystical