This pdf is a digital offprint of your contribution in G. Van Oyen (ed.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century*, ISBN 978-90-429-3897-7.

The copyright on this publication belongs to Peeters Publishers.

As author you are licensed to make printed copies of the pdf or to send the unaltered pdf file to up to 50 relations. You may not publish this pdf on the World Wide Web – including websites such as academia.edu and open-access repositories – until three years after publication. Please ensure that anyone receiving an offprint from you observes these rules as well.

If you wish to publish your article immediately on open-access sites, please contact the publisher with regard to the payment of the article processing fee.

For queries about offprints, copyright and republication of your article, please contact the publisher via peeters@peeters-leuven.be

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM

CCCI

READING THE GOSPEL OF MARK IN THE TWENTY-FIRST CENTURY

METHOD AND MEANING

EDITED BY

GEERT VAN OYEN

PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT
2019

TABLE OF CONTENTS

Introduction (Geert VAN OYEN) XI

MAIN PAPERS

Geert VAN OYEN (Louvain-la-Neuve)
Du secret messianique au mystère divin: Le sens de la narratologie 3

Reinhard VON BENDEMANN (Bochum)
„Er ist nicht hier […] er geht euch voraus nach Galiläa“ (Mk 16,6f.): Die Bedeutung des Erzählschlusses für die narrative Topographie des zweiten Evangeliums 39

Yvan BOURQUIN (Lausanne)
La Passion chez Marc: Théologie de la fragilité – fragilité de la théologie? Marc 14–16: Le silence du ciel et les silences du récit. 69

Cilliers BREYTENBACH (Berlin / Stellenbosch)
Das Evangelium nach Markus: Verschlüsselte Performanz?. . . 87

Christian GRAPPE (Strasbourg)
Le rapport, nouveau, à la pureté et à l'impureté dans l'évangile de Marc et les conséquences qui en résultent 115

Santiago GUIJARRO (Salamanca)
Cultural Trauma, Collective Memory, and Social Identity: The Gospel of Mark as Progressive Narrative 141

Gudrun GUTTENBERGER (Ludwigsburg)
Markus als Schriftgelehrter 171

Sandra HUEBENTHAL (Passau)
Kollektives Gedächtnis, Kulturelle Rahmen und das Markusevangelium 217

Elizabeth Struthers MALBON (Blacksburg, VA)
Jonah, Jesus, Gentiles, and the Sea: Markan Narrative Intersections 251

Kelli S. O'BRIEN (Littleton, CO)
Hints and Fragments: The Use of Scripture in Mark 1,2-3 and the Dead Sea Scrolls 297

Armand Puig i Tàrrech (Barcelona)
Sens, limites et perspectives de la recherche sur le Jésus historique à la lumière de l'évangile de Marc 315

Elizabeth E. Shively (St. Andrews)
Intentionality and Narrative Worldmaking in the Gospel of Mark: Rethinking Narrative Communication. 343

Joseph Verheyden (Leuven)
The Reception History of the Gospel of Mark in the Early Church: Adventuring in Still Largely Unexplored Territory 395

OFFERED PAPERS

Dan Batovici (Leuven)
Mark, Peter's Son, and the Reception of 1 Peter 431

Bärbel Bosenius (Berlin)
Satan oder Jesus – wer wohnt im Haus des Starken? Eine Annäherung an Mk 3,20-35 unter Berücksichtigung metaphorologischer, archäologischer und raumsemantischer Erkenntnisse. 443

Edwin K. Broadhead (Berea, KY)
Beyond the Author: The Gospel of Mark as *Oeuvre Mouvante* (Living Tradition) 455

Alex Damm (Waterloo, ONT)
Gandhi and the Gospel of Mark: Reflections on an Indian Interpretation of the Second Gospel 473

Dries De Crom (Tilburg)
Latinizing Word Order in Mark? 485

Jan Dochhorn (Durham)
Versteht ihr noch nicht? Die Rätselrede in Mk 8,14-21 497

Christina Eschner (Berlin)
Jesus' Table Fellowship with Tax Collectors and Sinners as Therapy: The Symposium Tradition as the Background of Mark 2,15-17 519

Ian H. Henderson (Montreal)
Thinking about Mark's Historically Designed Audience(s). . . . 535

Henning Hupe (Heidelberg)
Choreographiertes Zwischen als Nicht-Ort der Berührung in Mk 8,14-21. 551

Ma. Marilou S. IBITA (Leuven)
The Agricultural Parables in Mark 4: An Ecological-Economic Reading 569

Stefan KOCH (Starnberg)
Der allwissende Erzähler und das Schweigegebot Jesu im Markusevangelium. 581

Beate KOWALSKI (Dortmund)
Generosity, Courage and Faith of Women Following Jesus in the Gospel of Mark 595

Hans LAMMERS (Wageningen)
The Textual Form of the Quotation from Isa 6,9-10 in Mark 4,12: An Example of Context-Based Modification. 617

Janine LUTTICK (East Melbourne, VIC)
"Little Girl, Get Up!" (and Stand on Your Own Two Feet!): Re-Thinking Mark 5,21-24.35-43 631

Martin MEISER (Saarbrücken)
Das Markusevangelium und antike jüdische Literatur 643

Esther MIQUEL (Madrid)
Markan Parabolic Discourse as an Instance of Resistance Language 665

Séamus O'CONNELL (Maynooth)
Beyond Power – Jesus and the Spirit in Mark 679

Christine OEFELE (Bern)
"To Have or Not to Have" and Its Polyphonic Meaning in Mk 8,1-22a. 691

Gearard Ó FLOINN (Maynooth)
Not "Who" but "How Many": The Role of Peter, James, and John, in Mark's Jairus Pericope (5,21-24.35-43) 705

Jan RÜGGEMEIER (Bern)
Mark's Jesus Reviewed: Towards a Cognitive-Narratological Reading of Character Perspectives and Markan Christology . . . 717

Eben SCHEFFLER (Pretoria)
Having Salt in Order to Live in Peace: What Can Be Said about Mark 9,48-50? 737

Alexander E. STEWART (Badhoevedorp)
The Structure of the Olivet Discourse in Mark: Evaluating the ABA′B′ Proposal 753

Jean G. VALENTIN (Bruxelles)
Des traces de la *vetus syra* des évangiles en traduction arabe? Étude critique des variantes significatives en Mc 5,1-20 dans le *Sinaï arabe 80* 765

Gilbert VAN BELLE (Leuven)
The Two Johannine Colophons and John's Rereading of Mark 1,7-8 781

Nathanael VETTE (Edinburgh)
Who Is Elijah in the Gospel of Mark? 799

Audrey WAUTERS (Louvain-la-Neuve)
Ironie dramatique et constructions par enchâssement: Le cas de Marc 14,53-72 811

Stephan WITETSCHEK (München)
Überflüssige Nebenrollen? Kleine Erzählfigure in Markus 15 . 821

Vadim WITTKOWSKY (Berlin)
Der Stoff der „großen Auslassung" in Lukas 24 und Apostelgeschichte 27–28 847

Mary Phil KORSAK
Translating the Poetry of Mark 867

ABBREVIATIONS 873

INDEX OF AUTHORS 877

BIBLICAL REFERENCES 893

OTHER REFERENCES 923

DU SECRET MESSIANIQUE AU MYSTÈRE DIVIN

LE SENS DE LA NARRATOLOGIE

Cet article entend illustrer la manière avec laquelle la narratologie contribue à trouver un sens nouveau dans l'évangile de Marc, et ce par l'étude de la caractérisation de Dieu. Deux éléments du titre sont importants: la narratologie et le personnage de Dieu. Pendant presque deux siècles, l'exégèse critique de Marc se consacrait aux personnages de Jésus et des disciples. Durant le vingtième siècle, la monographie de William Wrede sur le secret messianique, «un paradigme historique»[1], dominait le débat. Résumer ici la thèse de Wrede et l'histoire de l'interprétation au vingtième siècle n'est pas nécessaire[2]. Ce qui nous importe, c'est que l'intention du paradigme de Wrede consistait à reconstruire l'histoire et/ou la théologie au premier siècle. Seule la transition vers la narratologie au début des années 1980 a annoncé un changement réel de paradigme[3]. À partir de ce moment, les chercheurs ont commencé à considérer Marc comme un récit avec des stratégies rhétoriques et narratives qui sont des

1. Voir C.W. Skinner, *The Study of Character(s) in the Gospel of Mark: A Survey of Research from Wrede to the Performance Critics (1901-2014)*, dans Id. – M.R. Hauge (éds), *Character Studies and the Gospel of Mark* (LNTS, 483), London, Bloomsbury, 2014, 3-34, p. 5. Selon Skinner dans la période de la critique des formes et de la critique de rédaction après Wrede, les disciples étaient au cœur des études de personnages dans Marc. Ce n'est qu'avec le développement de la critique narrative que Jésus est entré en scène. Je n'insisterais pas trop sur cette division. Premièrement, les études sur les disciples dans le sillage du livre de Wrede étaient en grande partie liées aux «contradictions» entre la révélation de Jésus et son caractère caché. Deuxièmement, avant même la critique narrative, de nombreux auteurs écrivaient explicitement sur le personnage de Jésus.

2. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. Sur Wrede et le secret messianique, voir G. Van Oyen, *De studie van de Marcusredactie in de twintigste eeuw* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 18), Leuven, Peeters, 1993, pp. 27-46, 236-259; C.M. Tuckett, *Introduction: The Problem of the Messianic Secret*, dans Id. (éd.), *The Messianic Secret* (Issues in Religion and Theology, 1), Philadelphia, PA, Fortress; London, SPCK, 1983, 1-28.

3. J'utilise le terme de critique narrative ou d'analyse narratologique au sens large, y compris les aspects de la rhétorique dans le discours, l'intrigue du récit et la réception par le lecteur (*reader response*). La première approche narrative complète sur Marc est D. Rhoads – D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, PA, Fortress, 1982; troisième édition revue et élaborée avec J. Dewey en 2012. En ce qui concerne l'impact du livre et les développements ultérieurs, voir K.R. Iverson – C.W. Skinner (éds), *Mark as Story: Retrospect and Prospect* (SBL.RBS, 65), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2011.

moyens de communication entre le texte et le phénomène complexe du «lecteur»[4]. Une de ces stratégies est la caractérisation. Les publications sur les disciples, Jésus, Dieu et d'autres personnages se sont multipliées depuis l'émergence de la narratologie[5]. Plus particulièrement, comme nous le verrons, le personnage de Dieu n'est plus «un facteur négligé de l'évangile de Marc» (J. Donahue)[6] ni du reste de la Bible[7]. Cette 'découverte' de Dieu montre comment le changement de méthodologie peut renouveler la quête de sens. C'est presque par principe que la critique historique exclut Dieu comme objet de recherche dans l'exégèse. Par contre, dans la narratologie, Dieu reçoit sa place naturelle comme personnage dans le récit.

La structure de ma présentation est simple. Après une introduction (I) et une ébauche de la manière dont le lecteur découvre «Dieu» en Marc (II), je parlerai de l'importance de la première référence à Dieu dans le récit (1,2-3) (III), de la perspective de Dieu sur Jésus (1,11; 9,7) (IV) et de la proclamation du royaume de Dieu (V). Afin de comprendre comment le lecteur construit la présentation de Dieu dans l'évangile, je fais appel aux trois tensions narratives: le suspense, la curiosité et la surprise[8]. Ces tensions viennent de trois types de questions dans la tête du lecteur pendant la lecture: comment percer le mystère dû au manque d'information dans le présent ou le passé (la curiosité)? Comment interpréter quelque

4. Voir R. Burnet – D. Luciani – G. Van Oyen (éds), *Le lecteur de la Bible* (BETL, 273), Leuven, Peeters, 2015.

5. Voir les références dans Skinner, *The Study of Character(s)* (n. 1), p. 26: Dieu, Jésus, Pierre, les femmes, les enfants, les Juifs, les païens, les autorités religieuses, Hérode, la foule, les disciples.

6. J. Donahue, *A Neglected Factor in the Theology of Mark*, dans *JBL* 101 (1982) 563-594.

7. P. Gibert – D. Marguerat (éds), *Dieu: Vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002; A.A. Das – F.J. Matera (éds), *The Forgotten God: Perspectives in Biblical Theology. Essays in Honor of Paul J. Achtemeier on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2002 (avec un article sur Marc: J.D. Kingsbury, *«God» within the Narrative World of Mark*, 75-89); L.W. Hurtado, *God in New Testament Theology* (Library of Biblical Theology), Nashville, TN, Abingdon, 2010; C. Bernabé (éd.), *Los rostros de Dios: Imágenes y experiencas de lo divino en la Biblia* (Asociación Biblica Española, 62), Madrid, Verbo Divino, 2013; U.E. Eisen – I. Müllner (éds), *Gott als Figur: Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS, 82), Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 2016 (sur Marc, voir J. Hartenstein, *Hauptfigur im Hintergrund? Grundtendenzen und Besonderheiten der narrativen Darstellung Gottes in frühchristlichen Evangelien*, 269-294, spéc. pp. 271-283; l'article prend comme point de départ la monographie de Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* [BZNW, 123], Berlin – New York, De Gruyter, 2004).

8. Voir M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1985, pp. 264-320; R. Baroni, *La tension narrative: Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris, Seuil, 2007.

chose d'inattendu par rapport à ce que nous avions espéré ou attendu (surprise)? Comment le conflit créé autour de Dieu dans le présent sera-t-il résolu dans l'avenir (suspense)? Mais d'abord un paragraphe sur méthode, narratologie et herméneutique.

I. Méthodologie et sens, narratologie et herméneutique

L'art de l'herméneutique a montré que l'exégèse avec *Voraussetzungslosigkeit* n'existe pas. Chaque méthode a ses présuppositions et hypothèses de départ – parfois inconscientes. J'aimerais en mentionner trois pertinentes pour la suite de cet article. La première est que l'évangile de Marc est une narration, une mise-en-récit, distinguant donc la narratologie d'autres méthodes telle que la recherche historique derrière le texte, la théologie en dehors du texte, la sociologie autour du texte, le féminisme en amont du texte, etc. La seconde présupposition est que le *sens* du texte se révèle par une analyse des événements du récit (le *quoi* ou «what») et de la mise en récit proprement dit (le *comment* ou «how»). Plus précisément, ce n'est pas la séquence des événements en tant que telle qui ouvre vers le sens du texte, mais plutôt la manière avec laquelle la totalité du récit raconte ce qui se passe et avec laquelle le lecteur fait l'expérience de cette mise en récit. Nous ne devons pas nécessairement aller aussi loin que Paul Ricœur, mais celui-ci a sûrement raison de critiquer la quête quasi impossible de l'intention de l'auteur[9].

Tout cela ne veut pas dire que nous avons affaire à du subjectivisme[10]. Le narratologue décrit de façon méthodologique comment le récit

9. P. Ricœur, *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics*, dans *Studies in Religion / Sciences religieuses* 5 (1975-76) 14-33, p. 19: «What the text means no longer coincides with what the author meant. […] The text is essentially a work of art, a literary work, which transcends its own psycho-sociological conditioning and thus becomes open to an indefinite range of readers and readings within different sociocultural contexts. The text must be able to be de-contextualized, from both a sociological and a psychological point of view, in order to be able to be re-contextualized in fresh situations: this is what actually occurs in the act of reading». Sur cette idée et sur le rôle de Ricœur, voir J.U. Beck, *Verstehen als Aneignung: Hermeneutik im Markusevangelium* (ABG, 53), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016, pp. 30-37 («Texthermeneutik als Zugang zum Markusevangelium»), 87-126 («Verstehen und Text»), 127-156 («Text und Existenz»).

10. Ricœur, *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics* (n. 9), p. 30: «What I make my own – in other words, appropriate – is the pro-position of a world, i.e., the mode of being-in-the-world displayed by the text, *before* the text, and not *behind* the text, as the intention of the author would be». Ce processus est possible parce que «[t]hrough fiction and through poetry new possible modes of being-in-the-world are opened up in the midst of reality. Fiction and poetry intend being not as given being but as potentiality of being» (p. 26). La version originale en allemand est plus longue:

«fonctionne» pour le lecteur. C'est la première signification que je donne au sous-titre de ma conférence: *la narratologie fait sens*. La troisième présupposition ne concerne pas la narratologie *in se,* mais le personnage de Dieu. Quand en narratologie on parle de Dieu, on ne pense pas à un Dieu hors du récit. Dieu est un personnage littéraire, un «personnage représenté» («represented being»; «dargestelltes Wesen»[11]). Comme le narratologue ne s'intéresse pas à Pierre dans l'histoire réelle, mais à Pierre dans le récit, il ne cherche pas à étudier Dieu en dehors de la narration, mais bien en celle-ci. On peut parler à juste titre de «théologie narrative», car la théologie de Marc est dans le récit en sa totalité[12]. L'idée sous-jacente est «ein das Gesamtwerk bestimmendes theologisches Konzept»[13], cela veut dire que «le récit lui-même est de la théologie» («Die Erzählung ist Theologie»[14]) ou que l'évangile est «théologie comme récit» («Theologie als Erzählung»[15]). L'évangile de Marc est un récit sur Dieu. C'est la deuxième signification du sous-titre de cet article: *le sens de la narratologie*. Cela ne concerne pas seulement sa méthode, mais aussi son

Philosophische und theologische Hermeneutik, dans *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft Evangelische Theologie), München, Kaiser, 1974, 24-45. Elle contient une partie plus élaborée de «Biblische Hermeneutik» (pp. 34-45) dans laquelle Ricœur explique la pertinence de l'herméneutique philosophique pour l'herméneutique biblique. La conséquence de la création du «monde du texte» (*Textwelt*) dans la Bible est que «das, was auf diese Weise in der alltäglichen Wirklichkeit eröffnet wird, eine andere Wirklichkeit, die Wirklichkeit des *Möglichen* ist. […] In der Sprache der Theologie besagt das: 'Die Gottesherrschaft kommt', dh. vom Sinn der Gottesherrschaft her, die nicht von uns kommt, ergeht ein Aufruf auf unsere wesenhaften Möglichkeiten» (p. 41). Voir *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics*, p. 26: «The theological implications here are considerable: the first task of hermeneutics is not to proceed immediately to a decision on the part of the reader, but to allow the world or being which is the 'issue' of the biblical text to unfold». Cf. P. Bühler, *Ricœur's Concept of Distanciation as a Challenge for Theological Hermeneutics*, dans J. Verheyden – T.L. Hettema – P. Vandecasteele (éds), *Paul Ricœur: Poetics and Religion* (BETL, 240), Leuven, Peeters, 2011, 151-165.

11. Sur les questions compliquées d'une telle représentation, voir J. Eder, *Gottesdarstellung und Figurenanalyse: Methodologische Überlegungen aus medienwissenschaftlicher Perspektive*, dans Eisen – Müllner (éds), *Gott als Figur* (n. 7), 27-54, pp. 38-41.

12. Voir les textes et les notes en Beck, *Verstehen als Aneignung* (n. 9), pp. 18-19.

13. *Ibid*., p. 21 (avec reference à Marshall et Fritzen). Beck (et beaucoup d'autres) constatent à juste titre qu'il est devenu impossible de séparer tradition et rédaction dans le texte de Marc (pp. 24-25). Cette idée coïncide avec la vision de la critique rédactionnelle qu'il est difficile, presqu'impossible, de faire une séparation stricte entre théologie et histoire (pp. 26-27).

14. G. Lohfink, *Erzählung als Theologie: Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, dans *Stimmen der Zeit* 99 (1974) 521-532, p. 530; = Id., *Studien zum Neuen Testament* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 5), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989, 11-25, p. 23 (cité par Beck, *Verstehen als Aneignung* [n. 9], p. 27, n. 45).

15. C. Rose, *Theologie als Erzählung im Markusevangelium: Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1-15* (WUNT, II/236), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, spéc. pp. 25-44.

contenu. La narratologie ouvre le texte vers sa dimension théologique. L'impact d'une telle vision est énorme: s'il y a un sujet sur lequel les théologiens et les chercheurs bibliques nourrissent des présuppositions hors du récit, c'est certainement Dieu[16]. Une des fonctions de la théologie narrative est donc de poser des questions critiques aux réflexions sur Dieu dans la théologie systématique[17].

II. La découverte de Dieu en Marc: Impression générale et pertinence pour la recherche

Il a fallu un certain temps avant que le défi exprimé par Donahue sur la négligence sur la question de Dieu dans les études sur Marc ne soit relevé. Cependant, ces quinze dernières années, plusieurs livres et articles ont été écrits sur Dieu (ou sur la théologie) dans l'ensemble de Marc ou dans des passages particuliers[18]. Parmi les monographies, on compte celles de Gudrun Guttenberger (2007)[19], Christian Rose (2007)[20], Ira B. Driggers (2007, 2014)[21], Wolfgang Fritzen (2008)[22], Laura Sweat

16. U.E. Eisen – I. Müllner, *Einführung*, dans Iid. (éds), *Gott als Figur* (n. 7), pp. 21-22. Comparez avec pp. 22-23 sur l'impact du «cognitive turn» sur le rôle du lecteur réel dans le processus de la lecture (avec référence à S. Finnern, *Narratologie und biblische Exegese: Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* [WUNT, II/285], Tübingen, Mohr Siebeck, 2010). Sur les différents aspects relatés à la *Figurenanalyse* (analyse des personnages), voir Eder, *Gottesdarstellung und Figurenanalyse* (n. 11).

17. Guttenberger, *Gottesvorstellung* (n. 7), pp. 3-4, donne trois remarques au début de son livre sur la représentation de Dieu. (1) Dieu n'est pas le thème le plus important dans l'évangile selon Marc, mais il est un concept qui crée unité et cohésion. (2) Le thème n'est pas Dieu comme idée philosophique ou dogmatique, mais comment un récit crée une image de Dieu. (3) Choisir Dieu comme objet de recherche crée un lien avec le lecteur moderne qui lui aussi se pose des questions sur les représentations religieuses de Dieu.

18. Quatre brèves remarques par rapport à cette liste. (1) Beaucoup d'auteurs qui ont écrit sur Dieu dans un passage spécifique de Marc ont aussi situé Dieu dans l'ensemble de l'évangile. (2) Les noms des auteurs sont donnés par ordre chronologique. Parfois une monographie est une version adaptée d'une thèse non publiée. (3) Pour la littérature entre 1982 et 2007, voir Guttenberger, *Gottesvorstellung* (n. 7), pp. 16-22 (R.T. France 1990; J. Gnilka 1992; F. Vouga 1995; K. Scholtissek 1996; H. Frankemölle 1996; E. Boring 1999; J. Dechow 2000). (4) Beaucoup d'autres livres (surtout sur la caractérisation de Jésus) traitent aussi du personnage de Dieu (par exemple, Elizabeth Struthers Malbon; Michael R. Whitenton; Robert D. Rowe).

19. Guttenberger, *Gottesvorstellung* (n. 7).

20. Rose, *Theologie als Erzählung* (n. 15).

21. I.B. Driggers, *Following God through Mark: Theological Tension in the Second Gospel*, Louisville, KY – London, Westminster John Knox, 2007 (= *Disciples at the Mercy of God: The Tension of Markan Theology*, Diss. Princeton Theological Seminary, 2001); Id., *God as Healer of Creation in the Gospel of Mark*, dans Skinner – Hauge (éds), *Character Studies* (n. 1), 82-106.

22. W. Fritzen, *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008.

(2013)[23], Christian Blumenthal (2014)[24], Yvan Bourquin (2015)[25], Dean B. Deppe (2015)[26], David E. Garland (2015)[27]. Quelques auteurs ont contribué par un article: Valérie Nicolet Anderson (2003)[28], Paul Danove (2005)[29], Daniel Johansson (2010)[30], Joanna Dewey – Elizabeth Struthers Malbon (2010)[31], Geert Van Oyen (2012)[32], Suzanne Watts Henderson (2016)[33], John J.R. Lee (2016)[34].

La raison du silence sur Dieu dans le passé paraît assez évidente: Dieu ne se situe apparemment pas à l'avant-plan du récit. Dans le «discours réservé sur Dieu»[35], le personnage (de Dieu) n'intervient jamais *directement et activement* (dans le récit), à l'exception des deux scènes où une voix se fait entendre, «eine im kulturellen Kontext eindeutige Umschreibung

23. L.C. Sweat, *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark* (LNTS, 492), London, Bloomsbury, 2013.

24. C. Blumenthal, *Gott im Markusevangelium: Wort und Gegenwart Gottes bei Markus* (BThS, 144), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2014.

25. Y. Bourquin, *L'inattendu de Dieu: Scènes imprévisibles dans l'évangile de Marc*, Bière, Cabédita, 2015. Voir aussi Id., *Marc, une théologie de la fragilité. Obscure clarté d'une narration* (MoBi, 55), Genève, Labor et Fides, 2005.

26. D.B. Deppe, *The Theological Intentions of Mark's Literary Devices*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2015.

27. D.E. Garland, *A Theology of Mark's Gospel: Good News about Jesus the Messiah, the Son of God* (Biblical Theology of the New Testament), Grand Rapids, MI, Zondervan, 2015.

28. V. Nicolet Anderson, *Les jeux de Dieu et de Jésus: Une analyse stratégique du récit de la Passion chez Marc*, dans E. Steffek – Y. Bourquin (éds), *Raconter, interpréter, annoncer: Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60ème anniversaire*, Genève, Labor et Fides, 2003, 137-150.

29. P. Danove, *The Narrative Function of Mark's Characterization of God*, dans Id., *The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark* (JSNT.SS, 290), New York, Bloomsbury, 2005, 28-55; = une version élaborée de l'article avec le même titre dans *NT* 43 (2001) 12-30.

30. D. Johansson, Kyrios *in the Gospel of Mark*, dans *JSNT* 33 (2010) 101-124.

31. J. Dewey – E.S. Malbon, *Mark*, dans G.L. O'Day – D.L. Petersen (éds), *Theological Bible Commentary*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2010, 311-324.

32. G. Van Oyen, *Dieu: Un personnage surprenant*, dans A. Wénin – G. Van Oyen (éds), *La surprise dans la Bible. FS Camille Focant* (BETL, 247), Leuven, Peeters, 2012, 191-208.

33. S. Watts Henderson, *The «Good News» of God's Coming Reign: Occupation at a Crossroads*, dans *Interpretation* 70 (2016) 145-158: «This essay takes up Black's challenge to treat Mark's story as an account of 'an irruption of God's kingdom in human history'» (p. 146); voir C.C. Black, *Mark as Historian of God's Kingdom*, dans *CBQ* 71 (2009) 64-83.

34. J.J.R. Lee, *The Divinity of Jesus and the Uniqueness of God: Are They Compatible? A Reflection of High Christology and Monotheism in Mark's Gospel*, dans *Midwestern Journal of Theology* 15 (2016) 84-100.

35. Donahue, *Neglected Factor* (n. 6), p. 567: «reserved speech about God».

Gottes» (1,11 et 9,7)[36]. Cela ne veut pas du tout dire que Dieu ne joue pas un rôle, mais la plupart du temps les références sont indirectes. Par exemple, le mot θεός, présent 48 fois en Mc 1,1–16,8, se rencontre 35 fois dans les paroles de Jésus[37] (voir Appendix). Dans cette dernière catégorie nous trouvons aussi les descriptions rares de Dieu[38], et treize des quatorze cas de l'expression βασιλεία τοῦ θεοῦ (voir plus loin). Évidemment, la présence de Dieu en Marc ne se limite pas à l'usage de θεός. Les autres façons pour exprimer le divin ou Dieu (de manière indirecte) sont[39] – à part des titres comme κύριος (9×) ou εὐλογητός – des citations de l'Écriture[40], l'usage par Jésus de la parole «Père» (πατήρ dans 8,38; 11,25; 13,32; αββα ὁ πατήρ dans la prière 14,36), le 'passivum divinum'[41], δεῖ (8,31), l'usage de πνεῦμα (1,8.10).

L'impression initiale de ces données sur la présence de Dieu est double. D'un côté, surtout à cause de l'impact de la citation d'ouverture (1,2-3)[42],

36. HARTENSTEIN, *Hauptfigur* (n. 7), pp. 273-274. Presque tous les auteurs mentionnent ces deux versets. Voir par exemple E.S. MALBON, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*, Waco, TX, Baylor, 2009, p. 44; BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 2.

37. À part du «titre» (1,1), les autres occurrences de θεός sont du narrateur (1,14; 2,12; 15,34[2]; 15,43), des démons (1,24; 3,11; 5,7[2]) et des opposants (2,7; 12,14; la confession du centurion: 15,39).

38. DONAHUE, *Neglected Factor* (n. 6), p. 566: «Jesus speaks of God without attributes or ascriptions»; HARTENSTEIN, *Hauptfigur* (n. 7), pp. 271-273: «Im MkEv gibt es nur einige wenige Beschreibungen von Gott». Elle mentionne: Dieu est bon (10,18), pour Dieu tout est possible (10,27), il est le Dieu des vivants (12,26.27), il est le seul (12,29.32) et il connaît quand la fin des temps arrive (13,32).

39. Pour une description de la plupart de ces éléments, voir MALBON, *Mark's Jesus* (n. 36), pp. 173-190 («The Markan Jesus and God»).

40. Sur les références à Dieu dans les citations: GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* (n. 7), pp. 53-54, et les remarques par BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), pp. 9-10. Quelques citations contiennent le mot «Dieu» (12,26*.29.30; 15,34), mais plus nombreux encore (1,2-3*; 4,11; 7,6-7*; 8,18; 10,6; 11,17*; 12,11.36*; 14,27*) sont celles qui ont Dieu comme «logisches Subjekt» (Guttenberger; mais 8,18 semble être discutable). Les six références avec astérisque sont des citations explicitement indiquées comme telles et dans lesquelles Dieu parle à la première personne. Elles sont le sujet du livre de BLUMENTHAL (*Gott* [n. 24]). À l'exception de 1,2-3*, toutes ces citations sont prononcées par Jésus.

41. DONAHUE, *Neglected Factor* (n. 6), p. 566, n. 15: 1,15; 1,42*; 2,5*; 2,20; 2,27; 3,5*; 3,28; 4,11-12; 4,24-25; 5,29*; 6,2; 6,14; 6,16; 6,53; 6,56*; 7,34*; 8,12; 9,2; 9,31; 9,47; 10,33; 10,40; 12,10; 13,11; 13,13; 14,27-28; 16,6 (* = récit de miracle). Pour une description plus détaillée de la fonction de la voix passive, voir DANOVE, *Characterization* (2001; n. 29), pp. 15-16. Comparer aussi FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), p. 195.

42. Cf. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), pp. 86-116. Sur la complexité des différentes strates de communication dans ces premiers trois versets, voir K.M. HARTVIGSEN, *The Way of the Lord: Towards a Cognitive Poetic Analysis of Audience Involvement with Characters and Events in the Markan World* (BZNW, 180), Berlin – Boston, MA, De Gruyter, 2012, pp. 111-119; C.C. BLACK, *The Face Is Familiar – I Just Can't Place It*, dans B. ROBERTS GAVENTA – P.D. MILLER (éds), *The Ending of Mark and the Ends of God. Essays in Memory of Donald Harrisville Juel*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2005, 33-49.

Dieu est celui sans qui le récit n'aurait pas pu être raconté. Il est le «story's dominant agent of activity»[43] dans une narration «thoroughly theocentric and permeated with God-language»[44]. Une des expressions les plus fortes dans ce sens vient de Blumenthal: «Gott selbst hat alle Fäden in der Hand»[45] (c'est Dieu qui tire toutes les ficelles). C'est lui le vrai protagoniste («Hauptakteur»[46]). En fait, cette représentation ne contient rien d'extraordinaire ou de surprenant pour les lecteurs ou l'auditoire de l'évangile. Le récit de Marc est une «theozentrische Erzählung»[47]. Cela coïncide avec la foi d'Israël en YHWH, Κύριος. De l'autre côté, Dieu est aussi invisible et caché[48], surtout dans le récit de la Passion[49], ou, comme certains l'ont écrit dans un langage plus théologique, «transcendent … with virtually no anthropomorphisms»[50]. Quasi tous les auteurs modernes ayant écrit sur la caractérisation de Dieu reconnaissent cette présentation complexe et double du personnage divin. Blumenthal parle de «Gottesnähe und Gottesferne»[51], Sweat écrit que le «paradoxical language highlights the mysterious character of God's action»[52] et Driggers commence son livre en disant: «Mark tells the story of an incomprehensible God»[53].

43. DRIGGERS, *Following God* (n. 21), p. 11.

44. M.E. BORING, *Markan Christology: God-Language for Jesus?*, dans *NTS* 45 (1999) 451-471, p. 451.

45. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 148, n. 68 et p. 149, n. 70; cf. HARTENSTEIN, *Hauptfigur* (n. 7), p. 277: «Gott hat im MkEv alle Fäden in der Hand».

46. *Ibid*. Cf. FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), p. 83, avec référence à Schenke et Boring: «der heimliche Hauptakteur».

47. FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), p. 83.

48. HARTENSTEIN, *Hauptfigur* (n. 7), p. 282: «Zusammenfassend lässt sich also sagen dass Gott im MkEv eine Figur mit entscheidender Bedeutung für die Erzählung ist, auch wenn sein Handeln mitunter im Verborgenen geschieht und entsprechend verhüllt ausgedrückt wird».

49. Spécialement FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22); BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 144: «Auf die Spitze wird diese, den Aspekt der göttlichen Verborgenheit akzentuierenden Linie in der Erzähleinheit von Jesu Sterben in Mk 15,33-41». DANOVE, *Characterization* (2005; n. 29), p. 54, voit en Mark 14,1–15,47 une «sharp decrease in all references to God and, in particular, references to God as agent», ce qui signifie une «frustration of the expectation for the increasing foregrounding of God in the overall narration». Mais, comme dans d'autres cas, le débat sur la présence visible ou cachée de Dieu, dépend pour une grande partie de l'interprétation de quelques versets particuliers. Ainsi, BORING, *God-Language* (n. 44), p. 452, n'hésite pas à appeler Dieu «the agent of the passion (14.27)».

50. DONAHUE, *Neglected Factor* (n. 6), p. 593; GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* (n. 7), p. 115: «Grundtenor der Gottesvorstellung im Markusevangelium ist die Akzentuierung von Gottes Transzendenz». Cf. FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), pp. 82-83.

51. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), pp. 125-156: «4. Kapitel. Einordnungen in die Gesamterzählung: Gottesnähe und Gottesferne».

52. SWEAT, *The Theological Role of Paradox* (n. 23), p. 177.

53. DRIGGERS, *Following God* (n. 21), p. 1.

J'aimerais ajouter une observation par rapport à cette impression générale. Sans organiser une compétition entre les personnages de Dieu et de Jésus dans Marc, je suis convaincu que finalement la tension dans la caractérisation de Dieu – que j'appelle le mystère divin et que j'expliquerai plus loin – est plus fondamentale que celle de la 'révélation cachée' dans le secret messianique. Ce secret messianique est encastré dans le mystère divin. Cette affirmation peut paraître à première vue purement «dogmatique», elle résulte cependant d'une analyse narrative. Y aurait-il une autre raison (plus profonde, mais inexprimée) à la négligence vis-à-vis de Dieu dans la recherche? Si nous prenons au sérieux la caractérisation de Dieu, nous devons lire l'évangile avec des verres à double foyer: à travers le premier foyer, nous voyons Jésus; à travers l'autre foyer – du même verre! – nous voyons Dieu[54]. Au carrefour narratif entre Jésus et Dieu nous trouvons des aspects de Dieu (comme son existence cachée, sa vulnérabilité, son inconnaissabilité) qui à première vue ne sont pas en harmonie parfaite avec d'autres caractéristiques (comme son omnipotence, son omniscience, sa providence) et qui pourraient forcer le lecteur à réinterpréter ses propres idées[55]. Bref, la focalisation sur Dieu signifie une refocalisation du secret messianique vers le mystère divin. Le récit de Marc n'est pas seulement une proclamation de et sur Jésus, mais aussi une proclamation de et sur Dieu. Au travers du récit, le narrateur nous raconte *comment* Dieu agit dans et par Jésus, pendant que Dieu lui-même reste invisible[56].

54. Comparez la description dans MALBON, *Mark's Jesus* (n. 36), pp. 43-54. Elle distingue trois niveaux en ce qui concerne le conflit dans Marc: le premier plan (Jésus par rapport aux disciples), le plan intermédiaire (Jésus contre les opposants), l'arrière-plan (Satan et les démons contre Dieu et les anges). Ce dernier conflit sur le plan transcendantal est «theologically (…) fundamental, but dramatically (…) in the background» (p. 46). Je suis d'accord avec l'auteur, mais j'aimerais souligner que le drame et la théologie se mélangent dans un récit, de la même manière que le drame et la christologie.

55. See V. PIZZUTO, *The* Deus Absconditus *of Scripture: An Apophatic Hermeneutic for Christian Contemplatives*, dans *BTB* 44 (2014) 100-108. L'auteur conclut: (1) «language about God – perhaps especially that of our sacred texts – *must* be profuse to the point of contradiction», et (2) «christological readings of the Bible that identify the overall unity of Scripture in allegory or typology may well find a deeper apophatic hermeneutic in Christ who reveals God precisely as the *Deus absconditus* – the God who is unknown and unknowable» (p. 108). Ce que Pizzuto dit sur la Bible en général vaut aussi pour l'évangile de Marc.

56. FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), p. 83: «Die Worte vom geliebten Sohn Gottes und vom Kommen der Gottesherrschaft als Motto über dem Wirken Jesu zeigen… dass sich in Jesu Wirken Gottes Wille verwirklicht». Sur la «volonté» de Dieu, voir plus loin, n. 115 (Guttenberger).

III. Dieu comme initiateur et herméneute du récit (1,2-3) et la tension narrative de la curiosité

L'activité de Dieu nous est surtout connue à travers la perspective de Jésus et de son interaction avec d'autres personnages (Dieu lui-même inclus). Cette simple observation fournit déjà la première clé de lecture pour la quête de la compréhension du type d'action de Dieu dans le récit[57]. Où, quand, comment Dieu agit, s'il le fait et ce qu'il fait, dépend de la perspective de celui qui «voit»[58]. Il n'y a pas d'information «objective» sur Dieu. Nous serons donc obligés de passer par la perspective de Jésus. Mais prenons d'abord le temps d'analyser la fonction exceptionnelle des versets d'ouverture de l'évangile, afin de comprendre le cadre plus large qui enveloppe toutes les perspectives.

En laissant de côté pour l'instant 1,1[59], le rôle fondamental de Dieu dans le récit est exprimé depuis la perspective du *narrateur* dans la citation mixte de 1,2-3 (comme partie intégrée de Mc 1,1-13.14-15), dans laquelle le personnage qui parle à la première personne du singulier est Dieu (ἀποστέλλω). La citation est une combinaison de versets partiels et de paroles de Mal 3,1; Ex 23,20, et Is 40,3. C'est l'unique citation explicite par le narrateur en Marc et il est impossible de faire briller chaque facette de ce diamant de 24 carats au début de l'évangile[60]. Dieu envoie son messager «en avant de toi», pour préparer «ton chemin», qui est aussi le «chemin du Seigneur» (κύριος). En focalisant sur le rôle narratif

57. Guttenberger, *Gottesvorstellung* (n. 7), pp. 49-116 (ch. 2: «Gott als Herr der Geschichte»).

58. J'utilise le verbe «voir» à cause de la connotation avec «point de vue» ou «perspective». L'évangile de Marc traite différents points de vue sur Dieu, comme nous expliquerons plus loin. S.S. Elliott, *Narrative Aspects in the Gospel of Mark*, dans *The Oxford Handbook of Narratology*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 296-306, p. 302: «In Mark, the act of seeing is a fundamental trope, intimately related to the state of knowing. Sight is a principle criterion whereby the identities of insiders and outsiders are determined (see Aichele 2011, 141-163), and upon which competing interpretations in and of the narrative hinge».

59. Ce verset et les titres Christ et Fils de Dieu – «both allusive and elusive» – disent plus sur Jésus que sur Dieu (Malbon, *Mark's Jesus* [n. 36], p. 66). Néanmoins, la combinaison Fils/Dieu n'est pas sans importance pour la fonction de Dieu dans le récit: «Das Geschehen, das mit V. 1 beginnt, erscheint insgesamt als ein vom Gott autorisiertes, geplantes und durchgeführtes Geschehen» (Rose, *Theologie als Erzählung* [n. 15], p. 120).

60. Dans tous les livres sur Dieu en Marc, ce passage est un texte-clé pour le lecteur afin de pouvoir comprendre la fonction narrative fondamentale de Dieu. En voici quelques-uns: Rose, *Theologie als Erzählung* (n. 15), pp. 95-122; Guttenberger, *Gottesvorstellung* (n. 7), pp. 55-69; F. Filannino, *Il paradosso coinvolgente: Costruzione narrativa della nozione di εὐαγγέλιον nel Vangelo di Marco*, dans *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 20 (2016) 279-310.

de Dieu dans ces versets, la conclusion de Rose est une bonne synthèse: «Gott treibt in Mk 1,1-3 selbst Theologie»[61]. Dans les vv. 2-3, le narrateur fait dire à Dieu lui-même comment il comprend l'évangile de Jésus (1,1): le récit de l'évangile est la suite des œuvres de Dieu et de sa promesse dans les Écritures. Jésus, mentionné en 1,1, sera dès maintenant le porteur central du projet de Dieu et le reste de l'évangile le confirmera.

Il est néanmoins nécessaire de remarquer que dans ces versets le narrateur est plus absent que *Dieu* qui parle. À part «comme il est écrit dans la prophétie d'Isaïe», le narrateur ne donne pas de commentaires sur la citation. Le récit débute ainsi par quelque chose de neuf («*commencement* de la bonne nouvelle») qui paradoxalement était déjà initié par Dieu dans le passé. C'est pourquoi le narrateur transfère immédiatement son autorité narrative à Dieu. La source ultime de la bonne nouvelle n'est pas déterminée de manière absolue et exacte dans le temps, mais elle est fixée fermement en Dieu par les Écritures[62]. C'est le Dieu anonyme («Je»), mais bien connu («längst wohlbekannt»[63]) qui continuera à parler et à agir dans l'histoire[64]. Cette ouverture remarquable du livre doit donner confiance au lecteur qui s'en remet au personnage de Dieu qu'il connaît déjà[65]. Le but du narrateur n'est pas de parler de Dieu ni d'expliquer qui Il est, parce qu'une explication n'est pas nécessaire[66]. Le retrait du narrateur en faveur de Dieu, et le début de l'accomplissement immédiat et instantané qui suit (déjà aux vv. 4-8.9-13) font que «Gott schon im

61. ROSE, *Theologie als Erzählung* (n. 15), pp. 119-122, spéc. 122.

62. L'incertitude quant au «commencement» exacte de l'Évangile vient d'au moins trois éléments. (1) Le double sens de ἀρχή (début et base ou principe faisant autorité); (2) l'énigme pour savoir où commence le ἀρχή (Isaïe, Jean-Baptiste, Jésus, tout l'évangile?); (3) la possibilité de lire τοῦ εὐαγγελίου comme génitif d'objet (évangile à propos de Jésus) ou de sujet (évangile de Jésus).

63. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), pp. 94-95.

64. *Ibid*., p. 92, n. 120: «Aus seiner Erzählerperspektive [du narrateur] stellt er damit eine unumkehrbare Verknüpfung zwischen der Geschichte Israels und der Jesuszeit her und gibt zu verstehen, dass der maβgebliche Akteur, der in Israels Schriften gesprochen hat und dessen Basileia Jesus verkündet, ein- und derselbe ist, nämlich Gott»; ROSE, *Theologie als Erzählung* (n. 15), p. 108: Mc 1,2-3 «ordnet das im folgenden berichtete Geschehen theologisch und historisch ein und zeigt, daβ das Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in Kontinuität zum Handeln Gottes in alttestamentlicher Zeit steht».

65. HARTVIGSEN, *Prepare the Way of the Lord* (n. 42), p. 115: «Mark 1:1 was addressed to audience members. […], no characters were introduced who could serve as the addressees of speech acts uttered in Mark 1:2b-3. Accordingly, audience members may consider themselves to be addressed by Mark 1:1-3 as a whole».

66. Dans la voix du narrateur le mot «Dieu» se trouve seulement dans l'expression υἱὸς θεοῦ (1,1), εὐαγγέλιον *τοῦ θεοῦ* (1,14) et en 2,12 (δοξάζειν *τὸν θεὸν*…). Cf. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 95 (qui ne mentionne pas 1,14).

zweiten Vers des Textes als die schlechthin handlungsauslösende und handlungsbestimmende Figur ausgewiesen wird»[67].

Comme partie du prologue, cette clé herméneutique des versets (1.)2-3 ouvre la porte vers l'interprétation de tout l'évangile[68]. Du point de vue du narrateur – point de vue appuyé sur Dieu comme «Hermeneut» et «Initiator der Jesus-Christus-Geschichte»[69] – il y a une relation intime entre Dieu et Jésus, qui apporte l'εὐαγγέλιον[70] en tant que υἱὸς θεοῦ (1,1), et réalise ainsi d'une manière très concrète l'εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1,15). Une lecture de ces premiers versets dans le contexte plus large du prologue nous amène à conclure avec Guttenberger[71]:

> Von Gott wird nicht zu sprechen sein, ohne über Jesus zu sprechen. Und: Von Jesus wird nicht zu sprechen sein, ohne über Gott zu sprechen. Die Christologie des Evangeliums ist eng an seine Gottesvorstellung geknüpft.

Quand nous lisons ou entendons quelque chose sur Jésus, nous pouvons l'appliquer à Dieu. Ce que nous disons par rapport à Jésus a des

67. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 96. Dieu est déjà montré dans le deuxième verset du texte comme la figure qui déclenche absolument l'action et qui détermine l'action.

68. Par rapport à la ponctuation dans 1,1-4, il n'est pas facile – mais peut-être pas possible ni nécessaire – de décider quelle lecture est préférable («Ein Konsens zeichnet sich nicht ab»; GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* [n. 7], p. 59). Je pense que 1,1 fonctionne comme titre de l'évangile, mais cela ne signifie pas que ce verset n'est pas connecté des vv. 2-3.4-8.9-13 et sûrement pas du sommaire d'ouverture 1,14-15 qui est la transition entre le prologue et le corpus de l'évangile. Si 1,2-3 est la clé herméneutique qui oriente le processus de lecture, ces versets le font en connexion avec 1,1 (et vice versa). Cf. ROSE, *Theologie als Erzählung* (n. 15), pp. 77-83: «Das aber heißt tatsächlich, daß Mk 1,1 die Funktion als Überschrift für das ganze MkEv nur in Verbindung mit Mk 1,2-3.4-15 wahrnimmt» (p. 84). MALBON qui considère que 1,1 est le titre du livre, écrit que la «composite quotation […] also sets the tone for the entire narrative: what follows in this story occurs 'as it is written' in the Bible, the revealing of God's will for the people of God» (*Mark's Jesus* [n. 36], pp. 43-44; aussi p. 182). Sur les différentes possibilités d'interprétations, voir entre autres, P. ROCCA, *Gesù, messaggero del Signore: Il cammino di Dio dall'esodo al vangelo di Marco* (AnBib. Dissertationes, 213), Roma, Gregorian Biblical Press, 2016, pp. 485-525: «La sottile ed elaborata costruzione di Marco – tessuta di ambiguità sintattica, semantica e narrativa – suggerisce questa risposta: il racconto è volutamente ambiguo e polivalente, e il narratore *non vuole* che si scelga tra le tre possibili letture, lasciando il testo appositamente aperto» (p. 517).

69. ROSE, *Theologie als Erzählung* (n. 15), p. 122. L'expression identique est utilisée par GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* (n. 7), p. 64: «Gott … Initiator der Sendung des Boten und des Sohnes», et par BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 96: «… zur Präsentation Gottes als dem maßgeblichen Initiator…»; FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), p. 196 (avec raison sur l'ensemble de 1,1-13): «Die Eröffnung ist also theozentrisch gestaltet und stellt Gott als den Initiator des folgenden Geschehens dar».

70. Dès les premières paroles, l'évangile selon Marc stimule la curiosité chez le lecteur qui veut comprendre le sens du génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ: l'évangile *de* Jésus ou l'évangile *concernant* Jésus?

71. GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* (n. 7), p. 67. Cf. aussi, e.a., DANOVE, *Characterization* (2001; n. 29), p. 26.

conséquences pour ce que nous disons sur Dieu, car Dieu devient visible dans les paroles et les actes de Jésus concernant le royaume (voir plus loin).

Deux remarques encore. *(1)* Si ces paroles sur la relation entre Jésus et Dieu peuvent contenir une vérité, le prologue n'en dit pas plus. Dans la «théologie comme récit» on n'utilise pas de langage dogmatique[72]. Par exemple, il n'y a pas de discussion sur la préexistence de Jésus; il n'est pas dit que Jésus est Dieu ou que la christologie est égale à la théologie. La voix du narrateur ne réfléchit pas et ne réfléchira pas de manière systématique sur l'identité de Dieu. Autre exemple, nulle part le narrateur n'explique *pourquoi* Dieu agit comme il le fait. Le lecteur entre dans le cercle herméneutique du récit et ce cercle continuera à tourner jusqu'à la fin. La caractérisation de Dieu n'est pas statique, mais dynamique. Elle a lieu dans le récit quand Jésus commence à proclamer le royaume de Dieu. Et elle a lieu en dialogue avec le lecteur[73].

(2) Une deuxième remarque concerne la communication avec l'auditoire à travers les versets d'introduction. Ceux-ci orienteront l'expérience du récit dès le début. Des trois fonctions dynamiques de la lecture (suspense, curiosité, surprise), Mc 1,1-3 stimule surtout la curiosité, qui trouve son origine dans «a felt lack of information» et «bears on things past relative to the moment of their becoming of interest»[74]. Selon Raphaël Baroni,

> [i]l y a création d'un «effet de curiosité» quand on constate que la représentation de l'action est *incomplète* par rapport à ce qui est nécessaire au lecteur pour que sa compréhension soit optimale[75].

Avec 1,1.2-3 dans la tête, l'auditoire commence à se poser des questions. Comment Dieu accomplira-t-il cette promesse? Quel sera le chemin

72. Concernant l'humanité et la divinité de Jésus Fritzen note: «Es ist eine Stärke der erzählenden Form, dass sie diesen Widerspruch darzustellen erlaubt, der sich der Systematisierung diskursiver Logik entzieht» (*Von Gott verlassen?* [n. 22], p. 83, n. 340).

73. Cette idée est à la base de lectures «pragmatiques» des textes bibliques. Voir, par exemple, F. Lentzen-Deis (bearbeitet von M. Grilli und C. Langner), *Das Markusevangelium: Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2014, pp. 22-23: «In unserer Auslegung geht es uns vor allem um die Perspektive der performativen und pragmatischen Dimension der biblischen Texte, die als Wort Gottes nicht nur informieren, sondern die neue Wirklichkeit Gottes schaffen wollen. Diese dynamische Wirkungskraft des Wort Gottes kann die Leser dazu bewegen, den Willen Gottes zu entdecken und entsprechend zu handeln».

74. Sternberg, *The Poetics of Biblical arrative* (n. 8), p. 283. Presque chaque mot et chaque idée de ces trois versets d'ouverture méritent une étude élaborée. Nous nous limitons à la presence de Dieu.

75. R. Baroni, *Tension narrative, curiosité et suspense: Les deux niveaux de la séquence narrative*, http://www.vox-poetica.org/t/lna/baronilna.html.

du Seigneur? Qu'est-ce que le commencement? Qui sera le 'fils' et que fera-t-il? Très vite, il deviendra clair que la satisfaction de la curiosité sera remplacée par les tensions de suspense et de surprise.

IV. La perspective de Dieu sur Jésus et l'émergence de la surprise et du suspense (1,11; 9,7)

En Mc 1,1.2-3, le duo 'narrateur-Dieu' est responsable de la tension narrative sous la forme de la curiosité. Les premiers éléments de réponse apparaissent presque immédiatement après les versets introductifs, dans les vv. 9-11. Ils sont fournis par Dieu lui-même: Dieu parle à Jésus et l'appelle son fils (1,11). Le narrateur ne donne pas d'autres explications dans le texte. Ici et en 9,7, nous apprenons plus sur la perspective de Dieu sur Jésus annoncée déjà en 1,2-3: Dieu est le seul personnage qui utilise sans aucune ambiguïté l'expression «fils» pour Jésus[76]. Dieu l'appelle ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (1,11; 9,7) et il ajoute d'abord pour Jésus seul ἐν σοὶ εὐδόκησα (1,11) et plus tard pour trois disciples ἀκούετε αὐτοῦ (9,7). Ces quelques mots suffisent pour construire la relation la plus intime entre Dieu et Jésus. On peut discuter longtemps sur l'interprétation de ce lien entre père et fils par l'analyse détaillée de l'arrière-fond vétérotestamentaire en 1,11: le Messie davidique qui règne (Ps 2,7; 2 S 7,8-16), le nouvel Isaac qui sera tué (Gn 22,2), le serviteur souffrant qui sauve (Is 42,1). Le débat s'achève presque toujours dans l'impasse de la christologie haute et basse: Dieu identifie-t-il Jésus comme son fils (haute) ou bien l'adopte-t-il (basse)[77]? Cette discussion théologique n'est pas l'enjeu du récit. De la perspective de Dieu, à ce moment du récit, il est dit

76. Ni les démons, ni le centurion, ni le grand-prêtre. L'unique exception est le narrateur en 1,1.

77. Comparez par exemple les deux interprétations suivantes de 1,11 qui sont complètement opposées. P. Owen, *Jesus as God's Chief Agent in Mark's Christology*, dans C. Keith – D.T. Roth (éds), *Mark, Manuscripts, and Monotheism. Essays in Honor of Larry W. Hurtado* (LNTS, 528), London, Bloomsbury, 2015, 40-57, p. 56: «… it is quite impossible, for example, to argue that in Mark 1:11, Jesus is presented as a normal man who is first adopted and elevated to divine sonship at the time of his baptism. If John the Baptist 'prepares the way' of the One who is already named as Yhwh in 1:3, then the heavenly voice can only be *identifying Jesus as* God's son, not elevating him to that status in 1:11» (p. 56); J.R.D. Kirk, *A Man Attested by God: The Human Jesus of the Synoptic Gospels*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2016, p. 190: «… for Mark's gospel (…) son of God is a title of suffering royalty rather than preexistent divinity». On the discussion between Kirk and Larry Hurtado on Mark's Christology, see https://larryhurtado.wordpress.com/2017/03/11/a-man-approved-by-god-a-review/. Le débat demande une clarification sémantique. Je pense notamment à l'expression «God's agent», qui est utilisé par les partisans des deux interprétations pour décrire la fonction de Jésus. J'avoue que je rencontre

qu'il confie la transmission de son message à un être humain, Jésus, dont le nom est mentionné pour la première fois au moment du baptême (après le titre 1,1). Cette perspective narrative de 1,11 et 9,7 est synthétisée par Elizabeth Struthers Malbon:

> Even these two short statements are repetitious, further limiting the new content expressed. But their reverberations with each other, with Scripture, and with the narrator's opening line are deeply resonant. (God) confirms the narrator's application 'Son of God' to the Markan Jesus and also confirms that what the Markan Jesus does and says is pleasing to God[78].

Le prologue de l'évangile en dit autant sur Dieu que sur Jésus: Dieu est celui qui aime Jésus – un être humain tout comme les autres êtres humains («Jésus vint de Nazareth en Galilée»; 1,8) – et celui qui lui accorde la pleine responsabilité pour accomplir son projet[79]. Dans la perspective de Dieu, ce n'est pas tellement l'ascension de Jésus comme personne «divine» qui est importante, mais la descente de Dieu avec son amour paternel dans cet individu particulier. S'il y a quelque chose de choquant, c'est plutôt – et je paraphrase volontairement en inversant la terminologie classique – une sorte de 'théologie basse', l''humanité de Dieu'. Marc insiste autant ou même plus sur l'humanité de Dieu que sur la divinité de Jésus. Dieu lui-même dit qu'il veut être Dieu et 'devenir' Dieu dans le monde

la même difficulté quand j'utilise l'expression «relation intime» pour parler de la relation entre le père et le fils.

78. *Mark's Jesus* (n. 36), p. 79. Pour une interprétation de la perspective de l'auditoire, voir HARTVIGSEN, *Prepare the Way of the Lord* (n. 42), p. 124: «… audience members may interpret the subsequent actions of Jesus, Son of God, according to scripts appropriate for a future leader, prophet, ideal king, and God's servant. This presentation of Jesus will suggest to audience members that God has chosen him, and this may elicit feelings of admiration».

79. BLACK, *The Face Is Familiar* (n. 42), pp. 35-36: «While these verses [1,11; 9,7] have understandably occupied a central place in scholarly constructions of Markan Christology (Jesus as *Son*), they are no less significant for construing Mark's presentation of *God*. (…) If we want to learn something about God in Mark's Gospel, attention must be paid to him who is identified as God's Son» (italics original). Cf. HARTENSTEIN, *Hauptfigur* (n. 7), p. 274: 1,11 et 9,7 sont «Schlüsselstellen in der Erzählung des Evangeliums»: «Sie haben die Wirkung, die besondere Beziehung Gottes zu Jesus aus der Perspektive Gottes zu betonen. Dadurch wird die Hauptfigur des Evangeliums, die ständig handelt und redet, als eine Vertretung Gottes autorisiert. Die Beteiligung Gottes an der Erzählung besteht also vor allem in der Unterstützung der Hauptfigur der Erzählung».

L'expression Fils de Dieu crée une distinction nette entre Dieu et le fils: «Die Bezeichnung 'Sohn' dient im Evangelium der Unterscheidung Jesu von Gott und seiner Unterordnung unter Gott. Auch der Sohn-Gottes-Titel drückt also nicht nur die Hoheit, sondern auch das Erste Gebot beachtende Verhältnis Jesu zur Gott aus» (GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* [n. 7], p. 336). L'argumentation exégétique de tous les passages pertinents (fils, fils de Dieu, fils de l'homme, …) pour considérer Jésus comme personne humaine qui diffère de Dieu est donnée par KIRK, *A Man Attested by God* (n. 77), pp. 179-218, 263-339.

à travers un homme, cet être humain spécifique qui est Jésus. À partir de ce moment, Dieu *semble* disparaître comme personnage actif du récit[80]. La curiosité du commencement reçoit une réponse, mais la réponse crée la surprise[81]. Voulez-vous en savoir davantage sur Dieu? C'est possible, si vous regardez et écoutez la personne humaine qui est Jésus.

Nous pourrions comparer cette caractérisation énigmatique de Dieu présentée ici avec ce que Meir Sternberg écrit sur Dieu tel qu'il apparaît dans le livre de la Genèse[82]:

> […] God comes on stage with a complete absence of preliminaries. Who is God? What is God? Where does he hail from? How does he differ from other deities? […] [T]he narrator no more provides late than anticipatory answers by way of direct characterization. The complex of features making up God's portrait emerges only by degrees and only through the action itself […].
>
> In the absence of overt exposition, the reader must piece it together for himself by extrapolating features from dramatic givens. We infer divine motive (as cause) from act or response (as effect); check that inferred motive against later acts supposed to issue from it; generalize recurrent instances or lines of action into attributes and the various attributes into a theocentric world picture, subject at any moment to further retrospective adjustment as well as deepening or specification. For though God himself does not change – even this, by the way, is an inference – our acquaintance with him frequently and at times surprisingly does. (322)
>
> Though God is the Bible's hero, his portrayal may yet appear a special case. After all, most dimensions associated with character – physical appearance, social status, personal history, local habitation – do not apply to him at all. They are meant to be conspicuous by their absence, which impresses on the reader from the very beginning the message that the whole Bible will dramatize with variations: the qualitative distance that separates God from humans *and* pagan gods, both existing in matter and time and space and

80. Fritzen fait remarquer que les trois «Epiphanien am Anfang [1,11], in der Mitte [9,7] und am Schluss [16,5-7]» montrent un portrait de Dieu qui est caractérisé par le fait d'être caché: «Gott erwies sich in der erzählten Zeit als ein verborgener Gott und erweist sich noch in der Gegenwart der Leser als ein solcher» (*Von Gott verlassen?* [n. 22], p. 201).

81. Lentzen-Deis, *Das Markusevangelium* (n. 73), pp. 34-35: «Die Stärke des Erwarteten zeigt sich weder in einer besonderen Erscheinung noch in machtvollem Auftreten und auch nicht in einer außerordentlichen Heiligkeit, die eine Taufe zur Umkehr nicht nötig hätte. Markus deutet den Lesern an, dass Jesus der Erwartete ist – das ist er aber ganz anders als erwartet!».

82. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (n. 8), pp. 322-323. Au niveau narratif le principe décrit par Sternberg est identique: Dieu se situe au début du récit sans aucune explication. Il y a évidemment une différence importante, car (au moins une partie de) l'auditoire de Marc connaît la caractérisation de Dieu de la Bible hébraïque. Mais cette différence doit être relativisée: (1) «commencement» comme premier mot de l'évangile suggère que ce qui sera raconté est de toute manière quelque chose de neuf; (2) la caractérisation de Dieu dans la Bible hébraïque est aussi énigmatique.

> society. So nothing «material» is told, by way of preliminaries *or* retrospect, because for once there is nothing to tell; and the mind must attune itself to radically new coordinates of divinity. (323)

Si Dieu dans Marc est dès le début le même Dieu que celui qui est présent dans les Écritures (une des fonctions de la citation de 1,2-3 est sûrement de l'affirmer), alors la caractérisation de Dieu sera révélée dans le récit lui-même[83]. Au cours de la narration, il deviendra clair que Dieu est un mystère insaisissable et un personnage étonnamment imprévisible. Mais son identité est à comparer avec celle qui est révélée dans les Écritures. Chez Marc, c'est quasiment toujours à travers Jésus que nous recevrons des informations sur ce personnage. Jésus, par exemple, va enseigner que τὰ τοῦ θεοῦ ne sont pas comme τὰ τῶν ἀνθρώπων (8,33) ni comme τὰ Καίσαρος (12,17).

Dès le début de Marc, nous constatons la caractéristique la plus saillante de Dieu. Il sera toujours dans l'arrière-fond comme un mystère. La description de 'la proximité ou/et de la distance' de Dieu doit être nuancée à la lumière de son *invisibilité constante*. Tout près ou à distance, il ne peut *jamais* être vu. C'est pourquoi il est différent de tout autre personnage, même de Jésus. Le récit de Marc est un avertissement à ne pas prétendre trop vite connaître Dieu[84].

La réaction du lecteur à la curiosité initiale ne consiste pas seulement en une réaction de surprise, mais aussi en une réaction de suspense. Immédiatement après avoir appelé Jésus son fils, l'Esprit – un symbole de l'initiateur divin – le pousse au désert. En trois versets seulement (1,9-11), le suspense est créé. Elle ne se limite pas aux 40 jours dans le désert. Elle vaudra pour tous les conflits qui suivront dans l'évangile: Jésus, en tant

83. On pourrait appliquer au début de l'évangile de Marc ce que Jean-Pierre Sonnet a écrit sur la révélation du nom de Dieu en Ex 3,14: «It is YHWH's way to open an eventful future of unpredictable yet assured divine assistance». Comparez: «… the peculiar function of God's name in Exodus 3:14 is rather to initiate narrative»; J.-P. SONNET, Ehyeh asher ehyeh *(Exodus 3:14): God's «Narrative Identity» among Suspense, Curiosity, and Surprise*, dans *Poetics Today* 31 (2010) 331-351, p. 334. L'absence d'un nom pour Dieu en Marc dans la voix du narrateur et par Dieu lui-même fonctionne comme un écho du nom énigmatique que Dieu s'est donné lui-même en Exode.

84. Cela est visible dans la manière dont le narrateur parle de Dieu. Quand Dieu est l'agent, le narrateur n'utilise jamais le mot «Dieu» comme sujet. Il utilise plutôt des constructions alternatives (δεῖ, la voix passive, d'autres expressions), même dans l'«intervention» ultime en 16,1-8 (passivum divinum ἠγέρθη; un νεανίσκος [et pas d'ange]). «Dieu» est uniquement utilisé dans l'expérience des personnages différents. – KIRK, *A Man Attested by God* (n. 77), p. 12: «Jesus and God (not just 'the son and the father') are distinct characters. And Jesus is the human through whom God's authority, and we might even say identity, is being put on display in the world. This is what it means for Jesus to be an idealized human figure».

que fils de Dieu, devra se battre contre Satan, symbole de l'opposition dans les régions transcendantes. La tension sera également là dans toutes les formes d'opposition que Jésus rencontrera dans sa mission. Ce genre de rencontre et d'expérience mythique entre Jésus et Satan durant la période symbolique de 40 jours, dans le lieu symbolique du désert, préfigure les deux camps qui seront créés par le message de Jésus à propos du royaume de Dieu, message suivant immédiatement la rencontre dans le désert. Jésus venant dans l'Esprit va presser le peuple à faire un choix. De nouveau, toute une série de questions surgit dans la tête des lecteurs, cette fois-ci liées au suspense. Quel sera exactement le contenu du combat? Quel genre de victoire est envisagé? Qui seront les opposants? Et qui sera capable de l'écouter (cf. 9,7)?

V. La proclamation de Jésus et le royaume de Dieu: Plus de surprise et de suspense autour de Dieu

À partir d'ici, je suis malheureusement obligé de résumer mon propos plus que ce que j'aurais aimé.

1. *Mc 1,14-15*

Étant donné la responsabilité énorme accordée à Jésus[85], le lecteur peut s'attendre à ce que la plus grande partie de l''information' sur Dieu vienne de Jésus. Celui-ci inaugure le processus de l'εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1,14; la voix du narrateur) par la proclamation de la βασιλεία τοῦ θεοῦ (1,15; la voix de Jésus). C'est 'l'activité' préférentielle pour en apprendre davantage sur Dieu lui-même[86], plus précisément sur sa façon d'être présent

85. Van Oyen, *Dieu: Un personnage surprenant* (n. 32).

86. Il est surprenant de lire ce que Guttenberger, qui reconnaît que βασιλεία τοῦ θεοῦ est l'expression avec Dieu la plus fréquente en Marc, écrit sur le règne de Dieu: «Für die Gottesvorstellung sind diese Stellen jedoch wenig erträglich» (*Gottesvorstellung* [n. 7], p. 26); «Trotz der herausgehobenen Position von Mk 1,14f und der theozentrischen Akzentuierung der Verkündigung Jesu erschließt die Rede vom Reich Gottes die Gottesvorstellung nur geringfügig» (p. 72). Il est difficile de réconcilier cette restriction avec ses autres idées, mentionnées déjà, sur le lien entre la christologie et la représentation de Dieu. Elle pense que le règne de Dieu est local et futur, mais cela doit être nuancé. Voir, p. ex., Watts Henderson, *The «Good News» of God's Coming Reign* (n. 33), p. 149: «the Gospel's depiction of God's coming reign blurs distinction of time and place», and p. 151: «Mark injects nuanced complexity into any sequential view of God's coming rule»; G. Lohfink, *Jesus von Nazaret – Was er wollte, wer er war*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 2011, pp. 44-65. Sur les «abstract distinctions» entre théologie et christologie, cf. Malbon, *Mark's Jesus* (n. 36), pp. 201-215 («A Narrative Critical Reading of the Markan Jesus'

dans le monde. La différence entre Dieu et le royaume de Dieu est évidente, mais le royaume de Dieu partage cependant la caractéristique principale de Dieu lui-même. Comme Dieu, le royaume est là, présence certaine et efficace (p.ex. les paraboles en Marc 4), et pourtant cachée[87]. Le récit, à partir de 1,14 jusqu'à la fin, explique cette caractéristique à travers l'enseignement, les actions et le destin de Jésus. Cette explication ne se limite pas à la première moitié de l'évangile; elle se donne aussi dans le récit de la Passion. L'unité entre la vie et la mort de Jésus est une condition nécessaire pour comprendre la caractérisation de Dieu comme *Deus absconditus* et le royaume comme *regnum absconditum*. La différence entre Dieu et le royaume est la suivante: Jésus, qui possède la pleine autorité pour parler du royaume et pour l'installer, enseignera comment nous pouvons *voir* ce royaume et le *vivre*. Alors que nous ne pouvons *voir* (ni *vivre*) Dieu. La proclamation du royaume commence en 1,15 et elle ne s'arrêtera pas, même pas à la fin de l'évangile, car dans celui-ci le passé, le présent et le futur résonnent ensemble. Chaque nouveau moment dans le temps peut être un *kairos*[88].

S'il est vrai que Dieu lui-même est caractérisé par sa discrétion, sa présence dans le monde peut être observée par l'arrivée de la βασιλεία τοῦ θεοῦ (1,15) en son fils bien-aimé, la personne humaine de Jésus[89]. En fait, ce que nous lisons dans l'évangile est, pour une grande partie,

'Kingdom of God' Sayings»). L'auteur explique que les paroles sur le royaume de Dieu appartiennent à la christologie, mais elle conclut: «The enacted, deflected, and refracted christology of the Markan Jesus is theology. The one anointed by God (messiah, Christ), chosen by God (Son of God; see Psalm 2), and obedient to God (a son of God in Jewish usage) is the one who senses that God is near, even if others do not, and faithfully proclaims God's presence as good news».

87. FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), pp. 195-262, décrit le parallélisme entre le fait que Dieu, le fils de Dieu et le royaume soient cachés («Die grundlegende Antwort der Erzählkommunikation: Die Verborgenheit Gottes, seines Sohnes und seiner Herrschaft»).

88. G. VAN OYEN, *Πεπλήρωται ὁ καιρός (Mark 1,15): Jesus' Time as Decisive Time in the Gospel of Mark*, dans H. AUSLOOS – D. LUCIANI (éds), *Temporalité et Intrigue. Hommage à André Wénin* (BETL, 296), Leuven, Peeters, 2018, 251-260.

89. Cf. le chapitre merveilleux «Les hauts titres de Jésus et le Dieu caché» dans C. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu: Essai sur la limite de la christologie* (Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève, 9), Genève, Labor et Fides, 1984, pp. 181-214. Selon Duquoc, il n'y a qu'une seule manière pour éviter le dilemme entre une christologie d'en haut et une christologie d'en bas, c'est lire le *récit*: «Les théologiens qui se laissent impressionner par le mouvement d'inversion à l'égard de la christologie classique, qualifiée de 'christologie d'en haut' et qui croient se mobiliser en faveur d'une christologie dite 'd'en bas' tombent sous la même erreur que leurs prédécesseurs: ne pas faire droit au caractère irréductible du *récit*. […] Si cette analyse est exacte, le critère d'interprétation des 'hauts titres' est Jésus historique, *tel qu'il est proposé par le récit évangélique*, et non tel que la science peut le reconstruire à partir de l'éviction d'un certain nombre d'éléments provenant de la communauté» (pp. 191-192; italique GVO).

la perception de Jésus sur la présence de Dieu, en réponse au projet de Dieu sur la présence de Jésus mentionné au début de l'évangile (1,2-3). Cette perspective sera la cause de surprise et de suspense, parce que les lecteurs découvriront que Dieu ne se situe pas «in comfortable zones, precincts of power, among the pious; constantly we are startled that God's kingdom is already among us, its Messiah enthroned where we least expect»[90].

Ajoutons encore deux remarques sur le sommaire initial (1,14-15). La première est que le temps est accompli et que le royaume de Dieu est déjà donné. Le καιρός n'est pas un temps différent du *chronos*, il est une qualité eschatologique du temps, une perception spécifique du temps-*chronos*. L'élément eschatologique exprimé au parfait des verbes πεπλήρωται et ἤγγικεν signifie que le royaume n'est pas seulement pour l'avenir, mais que le temps «ici et maintenant» est décisif[91]. Il y a plus de proximité que d'avenir dans la proclamation de Jésus. La seconde remarque accentue encore le côté surprenant de la première: Dieu a initié le royaume, mais il fait appel à une réponse humaine (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε) pour l'accomplir. Même si la βασιλεία τοῦ θεοῦ est déjà donnée, elle n'est pas encore réalisée. C'est par la conversion et la foi en l'évangile que le peuple va contribuer à la construction du royaume (v. 15b). La βασιλεία τοῦ θεοῦ n'est donc pas une réalité en dehors de ce monde; ici et maintenant, chacun peut entendre la proclamation de Jésus[92]. Celui qui se convertit et croit ne sera pas amené vers un autre monde, vers un royaume qui ne se situerait pas sur terre[93]. Cette première annonce de la βασιλεία τοῦ θεοῦ contient déjà la manière paradoxale et mystérieuse de la présence de Dieu ici-bas. Le sommaire exprime l'inexprimable: Dieu que personne n'a vu jusqu'à maintenant installe son royaume sur cette terre. Et cela n'est possible que dans une coopération avec les êtres humains.

90. Black, *The Face Is Familiar* (n. 42), p. 46.

91. Lohfink, *Jesus von Nazaret* (n. 86), p. 58: «Letztlich geht es bei der Gegenwarts-Eschatologie Jesu darum, wer Gott ist. Jesus lebt zu Gott in einem umstürzend neuen Verhältnis. Für ihn ist Gott in seiner Güte so mächtig und seiner Macht so gegenwärtig, dass von ihm her gesehen nichts mehr aussteht». Cf. G. Van Oyen, *Entre apocalyptique et actualité: Jésus a-t-il annoncé un Royaume de Dieu pour l'avenir ou pour le présent?*, dans J.-P. Delville *et al*. (éds), *Mutations des religions et identités religieuses* (Théologie), Paris, Mame, 2012, 51-59.

92. Personne n'est présent lorsque Jésus prononce ces paroles de 1,14b-15. Il est clair que ce résumé, qui exprime le point de vue du narrateur sur la mission de Jésus, est destiné à quiconque entend le récit.

93. Fritzen, *Von Gott verlassen?* (n. 22), p. 257: «Die Herrschaft Gottes ist eben noch nicht einfach 'da'. Doch wer – wie im Anschluss an diese Zusage [1,15] gefordert – umkehrt und glaubt, für den ist sie so 'nahe', dass er sie sehen und hören kann und sie bei ihm wachsen und Frucht bringen kann».

La βασιλεία τοῦ θεοῦ n'est pas identique à Dieu, mais à partir du moment où Jésus commence à la proclamer, elle devient le seul moyen de faire l'expérience de Dieu. Dans la perspective de Dieu, c'est remarquable. Il s'approche au plus près de l'humanité: un être humain, Jésus, annonce qu'il est possible pour des êtres humains d'entrer dans le royaume de Dieu et qu'ils ont une responsabilité au moins partielle dans ce processus. Il est donc erroné de parler *exclusivement* de la transcendance de Dieu dans l'évangile de Marc. Nous pourrions presque dire que la βασιλεία τοῦ θεοῦ est une sorte d''incarnation' de Dieu, pas seulement parce qu'elle est inaugurée et réalisée (partiellement et de manière exemplaire) en Jésus, mais aussi parce qu'elle nécessite une réponse humaine. La dynamique de la relation entre Jésus et Dieu en 1,1-15 – pensez au double sens du génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ en 1,1; la répétition de εὐαγγέλιον avec deux génitifs différents en 1,1 et en 1,14; la citation complexe en 1,2-3 – tout cela montre que nous ne pouvons pas parler de la caractérisation de (Jésus et de) Dieu sans tenir compte du message de Jésus sur la βασιλεία τοῦ θεοῦ donné à l'humanité. Si le royaume de Dieu comme présence surprenante et humaine de Dieu dans le monde est central, nous devons chercher plus d'informations à ce sujet.

2. *Le royaume de Dieu et la tension narrative de la surprise*

Après des actions concrètes, des paroles et des débats comme signes de la βασιλεία τοῦ θεοῦ en et par Jésus et après l'appel et l'institution de douze disciples (1,16–3,35), l'expression βασιλεία τοῦ θεοῦ se retrouve une seconde fois dans le discours des paraboles au chapitre quatre (4,11; voir aussi 4,26 et 4,30). La complexité syntaxique, l'usage de la citation d'Is 6,9-10 et le contenu des paroles de Jésus en Mc 4,11-12 ont conduit à des débats sans fin. Ces paroles ne résolvent pas un problème; elles créent intentionnellement plusieurs paradoxes sur une caractéristique essentielle de Dieu et de la βασιλεία τοῦ θεοῦ. Ces paroles constituent une surprise pour chacun des trois groupes de destinataires. Il y a ceux «du dehors» (τοῖς ἔξω) qui ne sont pas (ou qui ne sont pas autorisés?) à comprendre. Ils reçoivent le message seulement en paraboles sans explication. Pourquoi? Et comment expliquer que plus loin dans l'évangile quelques-uns de ces «outsiders» comprendront, ou que même les opposants (selon l'hypothèse de Laura Sweat) joueront un rôle indispensable dans le développement du projet de Dieu dans l'intrigue[94]? Il y a ceux

94. Sweat, *The Theological Role of Paradox* (n. 23), p. 54: «In summary, Mk 4.10-12, a very compact and challenging passage, indicates God's activity paradoxically, as a concealed

«autour de lui avec les douze» qui devraient comprendre, parce qu'ils reçoivent, avec les paraboles, le «mystère (μυστήριον) du royaume». Mais ils ne comprennent pas. Pourquoi / pour quelle raison? Il y a les destinataires du récit qui se creusent la tête par ce qu'ils comprennent, parce qu'ils sont exclus du contenu du mystère. Ils se posent la question du groupe auquel ils appartiennent: sont-ils ou non du groupe des disciples? Cette 'information' en 4,11-13 concernant la tâche délicate de déterminer qui appartient à la βασιλεία τοῦ θεοῦ est un appel permanent à *tous* (insiders et outsiders) à chercher le royaume de Dieu. Le passage décrit la complexité de la communauté elle-même telle qu'elle apparaît dans la parabole du semeur et son explication, et dans les anecdotes de l'évangile[95]. Il confirme aussi ce que nous savions déjà à propos du caractère insaisissable de Dieu.

Durant le processus de lecture, il devient clair que Dieu n'est pas seulement mystérieux de par sa transcendance, mais aussi du fait que sa présence sur terre n'est pas ce que l'on pourrait imaginer. Penser que Dieu soit le privilège ou la possession de certaines catégories fixes de personnes, et que celles-ci pourraient prétendre le connaître et savoir ce qu'il voudrait, cela est impossible. Les paradoxes en 4,10-13 suggèrent que, selon Jésus, Dieu agit de façon tout à fait différente des hommes.

Cependant, ces paradoxes n'impliquent pas une entrée dans le royaume selon la volonté arbitraire de Dieu, selon ses émotions ou son humeur. La venue du royaume sous-tend que Dieu est du côté de ceux qui respectent les critères d'entrée donnés et vécus par le fils. En Marc, ces critères ne sont pas énoncés dans un 'Discours sur la Montagne', mais ils sont dispersés partout dans l'évangile. Ils sont enracinés dans la perception de Dieu propre à Jésus et qui est à la base de sa mission. Voici quelques-uns de ces critères qui invitent à partager la perception de Jésus. Ils nécessiteraient tous un commentaire individuel, tâche impossible dans cet article[96].

> 2,9.12: «Qu'y a-t-il de plus facile, de dire au paralysé: 'Tes péchés sont pardonnés', ou bien de dire: 'Lève-toi, prends ton brancard et marche'»? (…) Tous étaient bouleversés et rendaient gloire à Dieu en disant: «Nous n'avons jamais rien vu de pareil»!

revelation, through its literary context, its use of particular verbs, and the important vocabulary of mystery and parable. The paradox of God's activity reaches its apex through the importance that outsiders play in the drama of the coming kingdom. Contextually and linguistically, Mk 4.10-12 portrays God's activity as irreducibly paradoxical: offering a concealed revelation, giving a mystery not yet understood».

95. FRITZEN, *Von Gott verlassen?* (n. 22), pp. 233-257 («Die verborgene Gottesherrschaft»).

96. Pour une étude partielle de ces critères, voir G. VAN OYEN, *The Vulnerable Authority of the Author of the Gospel of Mark: Re-reading the Paradoxes*, dans *Biblica* 91 (2010) 161-186.

2,17: Jésus, qui avait entendu, leur dit: «Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades; je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs».
2,27-28: Et il leur disait: «Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat, de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat».
3,4: Et il leur dit: «Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de faire le bien ou de faire le mal? de sauver un être vivant ou de le tuer?». Mais eux se taisaient.
3,28-30: «En vérité, je vous déclare que tout sera pardonné aux fils des hommes, les péchés et les blasphèmes aussi nombreux qu'ils en auront proféré. Mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit saint, il reste sans pardon à jamais: il est coupable de péché pour toujours». Cela parce qu'ils disaient: «Il a un esprit impur».
3,34-35: Et, parcourant du regard ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit: «Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère».
4,40: Jésus leur dit: «Pourquoi avez-vous si peur? Vous n'avez pas encore de foi?».
5,34: Mais il lui dit: «Ma fille, ta foi t'a sauvée; va en paix et sois guérie de ton mal».
7,21: «En effet, c'est de l'intérieur, c'est du cœur des hommes que sortent les intentions mauvaises».
8,15: Jésus leur faisait cette recommandation: «Attention! prenez garde au levain des Pharisiens et à celui d'Hérode».
8,34-35: Puis il fit venir la foule avec ses disciples et il leur dit: «Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive. En effet, qui veut sauver sa vie, la perdra; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera».
9,23: Jésus lui dit: «Si tu peux! ... Tout est possible à celui qui croit».
9,35-37: Jésus s'assit et il appela les Douze; il leur dit: «Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous». Et prenant un enfant, il le plaça au milieu d'eux et, après l'avoir embrassé, il leur dit: «Qui accueille en mon nom un enfant comme celui-là, m'accueille moi-même; et qui m'accueille, ce n'est pas moi qu'il accueille, mais Celui qui m'a envoyé».
9,42: «Quiconque entraîne la chute d'un seul de ces petits qui croient, il vaut mieux pour lui qu'on lui attache au cou une grosse meule, et qu'on le jette à la mer».
10,15: «En vérité, je vous le déclare, qui n'accueille pas le Royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas».
10,18: Jésus lui dit: «Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul».
10,21: Jésus le regarda et se prit à l'aimer; il lui dit: «Une seule chose te manque; va, ce que tu as, vends-le, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel; puis viens, suis-moi».
10,42: Jésus les appela et leur dit: «Vous le savez, ceux qu'on regarde comme les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il n'en est pas ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un

veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur. Et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude».

12,24: Jésus leur dit: «N'est-ce point parce que vous ne connaissez ni les Écritures ni la puissance de Dieu que vous êtes dans l'erreur?».

Toutes ces citations qui contiennent des paroles en discours direct n'atteignent pas seulement les destinataires dans le récit, mais aussi les lecteurs ou ceux qui entendent. «Écoutez!», «Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende» (4,3.9.23) – tous ceux 'qui ont des oreilles' peuvent comprendre le mystère du royaume et y entrer à condition d'accepter les critères. Pourquoi ces critères mènent-ils à la compréhension du royaume de Dieu? Il est impossible de l'expliquer, car c'est la logique interne du récit, liée au *cercle herméneutique* dans le récit: Dieu en est l'initiateur et l'autorité de Jésus sur le royaume de Dieu est basée sur sa perspective comme fils. Jésus lui-même réalise ces critères dans ses actions et montre de cette manière que le pouvoir du royaume dans le temps et l'espace actuels s'enracine dans «le service»[97]. Il ne sert pas pour son propre honneur, mais pour un service rendu à Dieu[98].

Le caractère révolutionnaire du royaume se note de manière très claire dans la caractérisation des disciples surprenante pour l'auditoire. En tant que collaborateurs privilégiés de Jésus, on peut s'attendre à ce qu'ils comprennent et suivent Jésus – surtout après leur appel (1,16-20), leur 'institution' (3,13-19), et le succès de leur mission (6,7-13.30). Mais ils ne comprennent pas et ils ne sont pas capables de le suivre, surtout pas dans la Passion[99]. Cela aurait été beaucoup plus facile pour eux, si Dieu était intervenu dans l'histoire et avait installé son royaume sans avoir besoin d'eux. Mais Dieu, à travers Jésus, demande la collaboration de ceux qui veulent suivre son fils. La caractérisation complexe des disciples (positive et négative) montre que Dieu offre son royaume et ses critères comme un don, puis il laisse la liberté à chaque homme de l'accepter ou

97. Dans l'évangile selon Marc l'identité de Jésus se crée à travers ses actes plus que par les titres christologiques. Il est le fils de Dieu parce qu'il *fait* ce qui est conforme à la volonté de Dieu. Il montre comment intégrer dans le royaume de Dieu ceux qui ne sont pas acceptés dans les systèmes socio-religieux dominants. Cela explique aussi pourquoi il n'accepte pas les titres christologiques: «to refract the sometimes blinding light of the traditional 'titles' into the colorful story of one who comes not to be served but to serve» (MALBON, *Mark's Jesus* [n. 36], pp. 209-210).

98. C'est le sens du «deflected Christology» dans MALBON, *Mark's Jesus* (n. 36), p. 185: «The narrator is aware of Jesus' reticence to receive attention and his desire to deflect honor to God».

99. FRITZEN, *Von Gott Verlassen* (n. 22), pp. 168-179 («Jesus und die Jünger»).

de le refuser. Dieu n'intervient pas dans l'histoire et il ne force pas les disciples ou ceux qui suivent Jésus à faire quelque chose. Ceux-ci portent la responsabilité complète de ce qu'ils font.

3. *Le royaume de Dieu et la tension narrative de suspense*

La présence du royaume à travers les paroles et les actions de Jésus crée de l'opposition. Le conflit sous-jacent à la question de l'identité de Jésus touche aux perspectives contradictoires sur la présence de Dieu dans le monde. Jésus en tant qu'être humain occulte l'image de Dieu qu'ont ses opposants. Ici, nous rencontrons la dimension narrative du suspense, qui «derives from incomplete knowledge about a conflict (or some other contingency) looming in the future»[100]. Le suspense est créé dans toute l'intrigue: dès le début (1,12-13), dans des récits de conflits ensuite (2,1-3,5; 3,22-27; 7,1-23; 11–12) à cause du «nouvel enseignement avec autorité» (1,27), et dans les commentaires du narrateur (par exemple 3,6; 11,18). Le suspense atteint son paroxysme dans le récit de la Passion (voir plus loin). Les critères paradoxaux sur le service dans le royaume de Dieu sont opposés aux critères qui règnent dans le monde (10,42-44)[101] et sont critiques envers les institutions religieuses qui se basent sur une autre représentation de Dieu. Les deux camps (Jésus *versus* les opposants) se réclament du même Dieu qui les soutient. La question qui s'impose alors est: quel type de Dieu est-il? Comment Dieu est-il perçu par Jésus et comment est-il perçu par les opposants? Les nouveaux critères du royaume permettent de transgresser des frontières définies par la Loi, le Temple, le Shabbat, la pureté[102]. Le lecteur veut savoir comment le drame se terminera: qui va gagner? Qui sera le plus fort (3,22-27)? Jésus sera-t-il fidèle à sa mission? Est-ce que «son Dieu» interviendra pour l'aider?

Le conflit avec les opposants concerne fondamentalement la représentation de Dieu. Nous pouvons illustrer cela en montrant comment Jésus

100. Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative* (n. 8), p. 264.

101. Cette contribution sur la caractérisation de Dieu aide à mieux comprendre pourquoi d'autres approches (comme par exemple les lectures sociales, anti-impérialistes, «honor-shame» ou post-coloniales) devraient tenir compte des dimensions religieuses sous-jacentes des conflits ou tensions qu'elles décrivent.

102. Guttenberger, *Gottesvorstellung* (n. 7), pp. 117-182 («Gott als Gesetzgeber»). – Deppe, *Theological Intentions* (n. 26), explique comment fonctionne l'effet de la surprise dans l'évangile. Le narrateur «intrudes into the narrative an unforeseen element which clashes with traditional expectations in order to offer a theological evaluation for the reader» (p. 256). Une des fonctions de cette operation est que «the Jewish purity rites have now been fulfilled so that the Old Testament must be read in a new manner» (p. 388).

utilise des citations de l'Écriture sur le rôle de Dieu[103]. En 7,6-7 (Is 29,13) et en 11,17 (Is 56,7; Jr 7,11) le narrateur critique (par Jésus et par Dieu) les Pharisiens et les scribes ainsi que les prêtres du temple: les premiers sont des hypocrites et les derniers ont fait du Temple une taverne de bandits[104]. Les deux citations montrent qu'à travers l'autorité de Jésus qui cite les prophètes, Dieu continue à critiquer les représentants de la religion établie. Leur attitude est en désaccord avec ce que Dieu demande. Le critère que Jésus utilise pour les juger est la perspective de Dieu sur la vraie religion, exprimée – nous l'avons vu – à travers les critères de la βασιλεία τοῦ θεοῦ. Dieu, en Jésus, utilise encore une autre citation pour critiquer les autorités: l'aveuglement de leur pouvoir violent et leur fausse notion de propriété. En Mc 12,10-11 (Ps 118,22-23), dans la conclusion de la parabole des vignerons homicides, Jésus parle de la présence de Dieu (v. 11: παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη) à côté de son «fils bien-aimé» (v. 6: εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν). Les opposants (les vignerons) ne reconnaissent pas Jésus (le fils) parce qu'ils n'acceptent pas qu'il soit l'héritier du maître de la vigne, le Seigneur. Et ils comprennent très bien que la parabole leur est destinée. En la racontant et en citant l'Ancien Testament, Jésus augmente la tension, il montre que tout ce qui se déroulera sera conforme au plan de Dieu, et il exprime sa propre volonté de poursuivre sa mission jusqu'à la fin.

Dieu a donné son point de vue sur Jésus en utilisant des citations de l'Écriture (1,2-3; 1,11; 9,7) et, dans le récit, Jésus fait de même: il partage son point de vue sur Dieu avec des citations scripturaires. Jésus accepte le rôle de Dieu comme initiateur et herméneute du récit. Il accorde à Dieu des caractéristiques spécifiques qui le distinguent de tous les autres personnages, Jésus inclus[105], et il cite deux textes fondamentaux de l'Ancien

103. Cf. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), présente (à côté de Mc 1,2-3: narrateur) les cinq citations vétérotestamentaires par Jésus dans lesquelles Dieu est mentionné à la première personne: Mc 7,6b-7 (Is 29,13); 11,17b (Is 56,7; Jr 7,11); 12,26b (Ex 3,6: voir plus haut); 12,36b (Ps 110,1); 14,27b (Zach 13,7).

104. Sur la signification exacte de la critique et de l'identité des «bandits», voir le débat dans GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* (n. 7), pp. 159-161; BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 73, n. 44. Une chose est certaine au niveau narrative: «quoting Scripture, understood as the written revelation of God's activity in the world, is taken up by the Markan Jesus as another way of deflecting attention from his own activity to its deeper grounding in the activity of God» (MALBON, *Mark's Jesus* [n. 36], p. 183). Par l'écriture, Jésus critique ceux qui «durchbrechen den Willen Gottes» (GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* [n. 7], p. 161).

105. Certaines de ces références à Dieu n'ont pas de base scripturaire: nul n'est bon que Dieu seul (10,18), tout est possible à Dieu (10,27), seulement Dieu a connaissance de «ce jour ou cette heure» (13,32). Jésus dit ces paroles chaque fois dans un contexte «positif» en présence de disciples ou des personnes qui le suivent. Judith Hartenstein donne quelques observations pertinentes concernant les descriptions de Dieu par Jésus. Elle observe correctement que les descriptions sont données dans des conversations «in

Testament dans les disputes avec les opposants[106]. Premièrement, en réponse à des Sadducéens le questionnant sur la résurrection (12,26), Jésus se réfère à Dieu, en citant un passage d'Exode: Ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ, θεὸς Ἰσαὰκ, θεὸς Ἰακόβ (Ex 3,6; cf. 3,15) et en signifiant que Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants et de la résurrection. En tant qu'envoyé par Dieu (1,2-3; τὸν ἀποστείλαντά με 9,37), Jésus se réfère à l'histoire de Moïse lui aussi envoyé (ἀπέσταλκεν) par Dieu qui avait donné son nom «pour l'éternité… pour toutes les générations» (Ex 3,15)[107]. Deuxièmement, dans une discussion sur les commandements, Jésus cite Dt 6,4: Le Seigneur est l'unique Seigneur (12,29: κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν, cf. la répétition par le scribe au v. 32). Ces citations montrent que Dieu était actif dans le passé, qu'il accompagne son peuple dans le présent et qu'il sera encore à ses côtés dans l'avenir. Il est ici et maintenant comme il était avant en tant que Dieu d'Israël, le même Dieu critique envers ses opposants. Bref, les citations montrent aux lecteurs (1) que Jésus est conscient que sa mission fait partie d'un projet plus large de Dieu, et (2) que Jésus et les opposants utilisent le même mot «Dieu» avec un autre sens.

Nous ne pouvons pas oublier notre point de départ: (presque) tout ce que nous entendons sur Dieu vient de la perspective de Jésus. Jésus exprime sa confiance totale en Dieu comme celui qui le soutient. Jésus persévère dans l'obéissance et il accepte les conséquences de sa mission. La caractérisation des opposants comme personnage plat, qui ne change pas, mène au conflit et au suspense. Mais une fois de plus, comme c'était le cas avec les disciples, Dieu n'intervient pas dans le récit pour les faire changer d'opinion. Les opposants ont la responsabilité totale de leurs actes. Qu'arrivera-t-il dans la Passion?

4. *Dieu et Jésus souffrant*

Le voyage de Jésus vers Jérusalem et le récit de la Passion ont posé des problèmes spécifiques et difficiles concernant le rôle de Dieu dans le

der nicht Gott das eigentliche Thema ist (…). Eine Beschreibung Gottes um seiner selbst willen ist nicht das Interesse des MkEv, die Erzählung setzt vielmehr Wissen und weitgehenden Konsens bei den Lesenden voraus, auf den sie anspielen kann, ohne Einzelheiten auszuführen» (*Hauptfigur* [n. 7], p. 273). Ces citations indiquent que l'évidence de Dieu qui appelle Jésus son fils est répondue par l'évidence avec laquelle Jésus parle de Dieu.

106. HARTENSTEIN, *Hauptfigur* (n. 7), p. 273.

107. La référence directe est à Ex 3,6, mais on ne peut pas exclure Ex 3,15 qui reprend la même expression: κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν θεὸς Αβρααμ καὶ θεὸς Ισαακ καὶ θεὸς Ιακωβ ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς τοῦτό μού ἐστιν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς. Par rapport aux dynamiques narratives créées par le nom de Dieu en Ex 3,14, comparez SONNET, Ehyeh asher ehyeh *(Exodus 3:14)* (n. 83).

contexte de la souffrance. La plus grande difficulté se situe au niveau théologique. Elle est parfois formulée ainsi: comment peut-on expliquer et accepter l'idée que Dieu (volontairement?) n'intervienne pas dans le récit pour sauver son fils[108]? Ce problème se complexifie encore si l'on pense aux paroles de Jésus à Gethsémané (14,36; cf. Ps 41,6.12; 42,5 LXX) et sur la croix (15,34; Ps 21,2 LXX), ainsi qu'aux paroles de Dieu (toujours dans la perspective de Jésus!) en 14,27. En tenant compte de ce que nous avons déjà dit de Dieu, il est possible de trouver des éléments pour orienter nos réflexions. Le point de départ est l'unité entre le récit de la Passion et la première partie de l'évangile.

(a) La dynamique de la surprise continue. Si le lecteur pouvait espérer qu'après la confession de Pierre (8,27-33) les disciples changent leur point de vue, … ce n'est pas le cas. Leur attitude s'aggrave encore. La surprise vient plutôt de quelques personnages mineurs (le père du fils épileptique, la femme qui oint Jésus, le scribe qui n'est pas loin du royaume) qui sont plus près de Jésus que les disciples, victimes d'une force centrifuge.

La dynamique du suspense se poursuit aussi. La tension augmente. Le narrateur raconte une description 'détaillée' du temps et des lieux de la dernière semaine à Jérusalem. Il s'agit d'un combat inégal entre un individu non violent et toute une institution de pouvoir bien organisée qui utilise des témoignages faux devant un tribunal malhonnête. L'affrontement est inévitable et le résultat prévisible. L'unique personnage qui pourrait encore venir en aide est Dieu. Mais il n'intervient pas.

(b) Les deux parties de l'évangile (Galilée/Jérusalem) forment une unité. Cela veut dire que ce qui se déroule à Jérusalem est la conséquence de ce que Jésus a fait en Galilée. En proclamant la βασιλεία τοῦ θεοῦ[109] un nouveau portrait de Dieu se dessine: il n'est pas du côté de ceux qui ont le pouvoir. Nous avons toujours la perspective de Jésus sur Dieu comme source principale et ses idées sur Dieu ne changent pas[110]. Il sait ce qui va se passer et il interprète tout cela comme faisant partie d'un projet plus large de Dieu (voir par exemple ses trois annonces de la Passion, avec δεῖ en 8,31; 12,1-12; et sa connaissance anticipée des événements de la Passion). Très clairement, au moment où la mort s'approche déjà, Jésus souligne que pour lui Dieu est maître de l'histoire et non pas

108. BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), p. 144: «… dass er nach Mk 14,27 und damit vom Zeitpunkt des Gebetes in Getsemani an völlig verstummt».

109. Même si l'expression ne se trouve pas fréquemment dans le récit de la Passion.

110. GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* (n. 7), p. 162: «Der Gotteswille wird den Menschen, den Figuren der Erzählung und den Lesenden des Evangeliums durch die Auslegung Jesu kenntlich».

l'ennemi qui le tuera: πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω[111] τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται (14,27; cf. Zach 13,7)[112]. Cette conviction profonde de la part de Jésus n'enlève pas les sentiments d'angoisse et de doute. Comme c'était le cas dans la première partie, il existe une différence entre le personnage de Jésus et celui de Dieu. Jésus reste l'être humain qui a peur (14,36) et qui crie: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?»[113]. Il n'y a aucune raison pour affaiblir la douleur de ce drame humain de l'abandon retentissant dans ce cri[114]. Pendant que les ennemis le crucifient et que ses disciples le quittent, Jésus fait l'expérience humaine que celui qui l'avait envoyé l'abandonne à son tour. Cela aussi fait partie du nouveau portrait de Dieu. Au moment de la souffrance, son fils bien-aimé sent que son Abba ne vient pas à son aide. Mais, comme nous avons pu le constater, Dieu n'intervient jamais de manière directe dans l'histoire. En transférant son autorité à Jésus, un être humain, il devient tellement vulnérable qu'il ne peut empêcher celui-ci de questionner sa présence. Au moment de cette question et de la mort de Jésus, toutes les représentations traditionnelles anthropomorphiques qui pouvaient faire espérer que Dieu interviendrait sont détruites. En accentuant le cri de Jésus au moment le plus tragique de son existence humaine, il devient clair que Dieu n'est pas directement responsable de la mort de Jésus, mais qu'il a donné toute liberté aux êtres humains[115].

111. Sur l'usage de la première personne du singulier (le TM de Zach a un impératif au singulier, la LXX un impératif au pluriel), voir BLUMENTHAL, *Gott* (n. 24), pp. 116-117. La première personne contient une critique envers le pouvoir romain: «Damit findet zugleich eine erzählerische Entmachtung der römischen Entscheider statt: Nicht sie bestimmen das Geschehen, sondern Gott legt ganz allein fest, was geschieht: Sie führen es lediglich aus» (p. 123, n. 216). Comparer p. 143: «Damit bekundet er [Gott] in dieser höchst bedrohlichen Situation aus seiner allumfassenden Perspektive die Richtigkeit der Entwicklung und macht deutlich, dass Jesu Tötung nicht seine göttliche Macht untergräbt, sondern dass die in Mk 14–15 folgenden Passionsereignisse ganz seinem Heils- und Geschichtsplan entsprechen».

112. Parce que Dieu est «jenseitig» dans le récit de la Passion, Guttenberger pense que ce verset est un «Fremdkörper», «eine Ausnahmestellung» (*Gottesvorstellung* [n. 7], pp. 101, 116). Il y a dans ce verset deux éléments, mais remarquablement, elle omet la première partie dans son interprétation: «Auf der ersten Hälfte des Verses liegt kein Gewicht. Markus hat ihn möglicherweise aus der Tradition übernommen, ohne diesen ersten Teil für sein theologisches Denken fruchtbar zu machen» (p. 102).

113. KIRK, *A Man Attested by God* (n. 77), p. 39: le grand mystère de l'évangile selon Marc «allows the cry of dereliction to be completely coherent with the antecedent narrative: the father is the God of Israel, and the God of Jesus, and there is no blurring of this distinction in the narrative, even as Jesus speaks and acts for God, enacting the dominion of God that he proclaims».

114. G. VAN OYEN – P. VAN CAPPELLEN, *Mark 15,34 and the* Sitz im Leben *of the Real Reader*, dans *ETL* 91 (2015) 569-599.

115. Guttenberger mentionne plusieurs fois l'idée que Dieu est responsable de la passion de Jésus: «verantwortlich für ihren in den Tod führenden Weg» (*Gottesvorstellung* [n. 7], p. 64); «Verantwortlich für die Passion wird Gott auch dadurch…» (p. 116); «Gott wird

Nous atteignons le cœur du paradoxe du *mystère divin*: le Dieu transcendant qui aime son fils annonçant le royaume de Dieu sur terre, n'est pas plus fort qu'un être humain donnant sa vie pour lui. Mais… si la crucifixion signifie bel et bien la fin de Jésus en tant qu'être humain, elle ne signifie pas du tout la fin du Dieu transcendant: «the Markan narrator affirms that the presence of God is not dependent on the perception or sincerity of human beings, even when one of those human beings is the obedient Son of God»[116].

VI. Une sorte de finale ouverte…

Nous n'avons pas encore mentionné un élément particulier du récit: les références à la résurrection et l'événement de la découverte du tombeau et de la résurrection elle-même. Jésus non seulement annonce sa Passion et sa mort, mais aussi sa résurrection (8,31; 9,9; 9,31; 10,34; 14,28). Peut-être l'élément le plus surprenant de la deuxième partie de l'évangile est que ce thème n'a pas d'effet sur l'attitude des disciples (et des autres personnages). À l'exception de 9,9-13, ils ne sont apparemment pas très intéressés par le sujet et, sur la route vers Jérusalem, ils ne semblent pas du tout tenir compte qu'après sa mort Jésus ressuscitera. Jésus lui-même formule la perspective d'une rencontre post-pascale de manière très ferme pendant la Passion (14,28). Et, quelques heures avant sa mort, il y fait encore allusion (14,25, avec la mention de la βασιλεία τοῦ θεοῦ). Cependant au moment de la mort, cette idée ne semble pas le consoler. La conscience de la résurrection n'influe pas sur le développement de l'intrigue. Puisque tous les personnages ont disparu de la scène, seul l'auditoire peut espérer que l'histoire ne s'arrête pas avec la mort de Jésus et que l'unique personnage encore présent continuera le récit[117]. Ce vide de personnages crée, pour le narrateur et pour Dieu, l'espace pour revenir sur scène. À travers une anecdote très brève, sans prétention, nous apprenons que quelque chose s'est passé avec le corps du crucifié, qui se trouvait dans un tombeau (16,1-8). Cet événement est exprimé par un seul mot,

auf diese Weise als Initiator der Sendung des Botes und des Sohnes auch verantwortlich für deren in den Tod führenden Weg» (p. 64); cf. aussi pp. 75, 115, 188. – Mais quel est le sens exact de «responsabilité» par rapport à Dieu? La responsabilité me semble être une responsabilité partagée: la représentation de Dieu par Jésus, les Romains, les autorités juives, la volonté de Jésus lui-même pour aller droit vers son but, Judas, les disciples (par leur incompréhension volontaire et involontaire et par leur fuite).

116. Malbon, *Mark's Jesus* (n. 36), pp. 189-190.

117. Les autres personnages qui apparaissent après la mort de Jésus ne pensent pas rencontrer Jésus ressuscité. Elles sont plutôt concentrées sur le tombeau vide et l'onction d'un mort.

le «passivum divinum»[118] ἠγέρθη (16,6). Le texte reste assez vague sur le contenu et le comment de l'événement; d'ailleurs, le mot «Dieu» n'est pas mentionné. Mais le récit de la découverte du tombeau vide est la confirmation pour le lecteur que Jésus n'avait pas tort de défendre son portrait de Dieu en annonçant le royaume. Le récit du tombeau vide (ainsi que l'évangile de Marc dans sa totalité) ne supprime nullement la souffrance ou la mort (Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν *τὸν ἐσταυρωμένον*; 16,6). Mais il invite le lecteur à entrer dans le cercle herméneutique proposé par Dieu et par Jésus. De même que nous avons un commencement énigmatique de l'évangile où le Dieu mystérieux initie le récit, nous avons une finale énigmatique où le même Dieu mystérieux continue le récit. Tel est le monde du récit créé par Marc. Est-ce que ce récit sur Dieu est fiable? Il n'y a qu'une seule façon de l'apprendre, c'est par l'expérience. L'auditoire entend le commandement du jeune homme vêtu en blanc: suivez Jésus qui vous précède en Galilée et vous verrez.

Faculté de théologie
Grand Place 45/L3.01.01
BE-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique
geert.vanoyen@uclouvain.be

Geert Van Oyen

APPENDIX

θεός dans l'évangile selon Marc

1.	1,1	ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].	Narrateur (N) concernant Jésus
2.	1,14	Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ	N concernant Jésus
3.	1,15	καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.	Jésus
4.	1,24	λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.	Démon

118. Une analyse critique du terme et de l'usage du *passivum divinum*: P.-B. Smit – T. Renssen, *The* passivum divinum: *The Rise and Future Fall of an Imaginery Linguistic Phenomenon*, dans *Filología Neotestamentaria* 27 (2014) 3-24.

5.	2,7	τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;	Opposants
6.	2,12	καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν.	N concernant le peuple
7.	2,26	πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν;	Jésus
8.	3,11	καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.	Démons
9.	3,35	ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.	Jésus
10.	4,11	καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς <u>βασιλείας τοῦ θεοῦ</u>· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,	Jésus
11.	4,26	καὶ ἔλεγεν· οὕτως ἐστὶν ἡ <u>βασιλεία τοῦ θεοῦ</u> ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς	Jésus
12.	4,30	καὶ ἔλεγεν· πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν <u>βασιλείαν τοῦ θεοῦ</u> ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν;	Jésus
13.	5,7	καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.	Démon
14.			
15.	7,8	ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων.	Jésus
16.	7,9	καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν στήσητε.	Jésus
17.	7,13	ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε· καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.	Jésus

18.	8,33	ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.	Jésus
19.	9,1	καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.	Jésus
20.	9,47	καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,	Jésus
21.	10,9	ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.	Jésus
22.	10,14	ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με, μὴ κωλύετε αὐτά, τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.	Jésus
23.	10,15	ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.	Jésus
24.	10,18	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.	Jésus
25.	10,23	καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.	Jésus
26.	10,24	οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·	Jésus
27.	10,25	εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς [τῆς] ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.	Jésus
28.	10,27	ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει· παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ᾽ οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ.	Jésus
29.			

30.	11,22	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· ἔχετε πίστιν θεοῦ.	Jésus
31.	12,14	καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;	Opposants
32. 33.	12,17	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ᾽ αὐτῷ.	Jésus
34.	12,24	Ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ;	Jésus
35. 36. 37. 38.	12,26	περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· *ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ* [ὁ] *θεὸς Ἰσαὰκ καὶ* [ὁ] *θεὸς Ἰακώβ;*	Jésus
39.	12,27	οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων· πολὺ πλανᾶσθε.	Jésus
40.	12,29	ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν,	Jésus
41.	12,30	*καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.*	Jésus
42.	12,34	καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν [αὐτὸν] ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη εἶπεν αὐτῷ· οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς <u>βασιλείας τοῦ θεοῦ</u>. Καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.	Jésus
43.	13,19	ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται.	Jésus
44.	14,25	ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ <u>βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ</u>.	Jésus

45. 46.	15,34	καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· *ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι;* ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· *ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;*	Narrateur
47.	15,39	Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.	Centurion
48.	15,43	ἐλθὼν Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.	Narrateur
(49).	(16,19)	Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.	(Narrateur)