

Lire l'évangile selon Marc au 21^e siècle Méthode et sens Rapport du 66^e Colloquium Biblicum Lovaniense (26-28 juillet 2017)

Geert VAN OYEN

Université catholique de Louvain

Après les Colloques sur Luc-Actes (1998), sur la Source des Paroles (2000), sur la mort de Jésus dans l'évangile selon Jean (2005) et sur l'évangile de Matthieu (2009), le temps était venu d'organiser à nouveau des Journées bibliques sur l'évangile de Marc. En effet, le dernier *Colloquium Biblicum Lovaniense* sur Marc datait de 1971 et avait pour thème *L'évangile selon Marc: Tradition et rédaction*. Le sous-titre est illustratif du contenu et la méthode de la plupart des vingt contributions reprises dans le volume publié en 1974¹. C'était la floraison de la critique de la rédaction. La question qui dominait l'exégèse à cette époque était: comment l'évangéliste Marc a-t-il utilisé la tradition et les sources afin de créer un nouveau genre littéraire, avec une christologie propre? Les mots-clés étaient: histoire, tradition, rédaction, christologie. L'ouverture vers de nouvelles approches plus synchroniques était déjà présente, notamment dans la contribution de Norman PERRIN, Britannique de naissance et l'un des trois conférenciers venant des États-Unis². Il écrit:

The problem in connection with Mark is one of method. Redaction criticism in this case is possible only to a limited extent, and it needs to be supplemented by other critical methods³.

Afin de mieux comprendre cette phrase, il suffit de nous rappeler que le terme *narrative criticism*, utilisé pour la première fois par David Rhoads au début des années 1980, n'était pas encore utilisé dans l'exégèse. Quarante-six ans plus tard, une nouvelle génération d'exégètes s'est

1. M. SABBE (éd.), *L'évangile selon Marc: Tradition et rédaction* (BETL, 34), Gembloux, Duculot, 1974; deuxième édition augmentée, Leuven, Leuven University Press – Peeters, 1988 (notes additionnelles aux vingt contributions).

2. Les trois représentants étaient Norman Perrin (Chicago; † 1976), James M. Robinson (Claremont; † 2016) et David L. Dungan (Tennessee; † 2008).

3. N. PERRIN, *The Christology of Mark*, in SABBE (éd.), *L'évangile selon Marc*, 1988 (n. 1), 471-485, p. 471. Sur Perrin et son «école», comme pionier des approches synchroniques de Marc, voir G. VAN OYEN, *De studie van de Marcusredactie in de twintigste eeuw* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, 147), Brussel, Paleis der Academiën, 1993, pp. 272-280.

retrouvée à Leuven (26-28 juillet 2017) pour un nouveau colloque sur Marc – *The Gospel of Mark in the Twenty-First Century* – avec un autre sous-titre: «méthode et sens» (*Method and Meaning*). Rien qu'en regardant les titres de presque toutes les contributions, il s'avère qu'après le colloque de 1971 une pléthore «d'autres méthodes critiques» a fait son entrée dans l'exégèse. À côté des méthodes historicocritiques classiques, l'analyse narrative et d'autres se sont fait une place dans le concert des procédures exégétiques (par exemple, lecture féministe, analyse de la réponse du lecteur, approche rhétorique, interprétation postcoloniale, critique de la «performance», histoire de la réception, études sociohistoriques, évangile et art). Cette large palette d'outils d'analyse invite à renouveler l'état de la question sur le second évangile. Comment ces différentes approches contribuent-elles à la recherche en cours? Des questions inédites apparaissent, tandis que certains problèmes classiques se présentent sous une nouvelle forme. Comment articuler les approches diachroniques et synchroniques? Quelle relation existe-t-il entre histoire et récit? Quelles sont les lectures dominantes de l'évangile, et comment peuvent-elles être connectées? Le problème du rapport entre signification et méthode soulève d'autres questions plus spécifiques. Nous pensons, par exemple, au rôle du lecteur réel dans l'interprétation, au choix d'un modèle herméneutique spécifique, à l'intégration de différentes disciplines ou au défi de la transmission des résultats des recherches savantes. Ces questions théoriques ont été abordées aussi bien lors des grandes conférences que lors des séminaires ou des contributions brèves. On ne peut que se réjouir de la richesse de ces approches qui, par leurs lectures variées et interdisciplinaires, révèlent des dimensions complémentaires du premier évangile canonique. C'est pourquoi, pour ce colloque, le comité scientifique n'a pas choisi de présenter une seule méthode de lecture, mais de réunir des spécialistes et des jeunes chercheurs des quatre coins du monde pour faire entendre plusieurs voix dans cette symphonie. Durant ces journées bibliques, nous avons découvert des harmonies et des dissonances. Mais n'est-ce pas la condition primordiale pour arriver à un vrai dialogue entre collègues, dans un monde où le panorama des approches de lectures des textes bibliques est devenu si large?

Parmi les 140 participants, dix ont tenu une «grande» présentation, trente-et-un une présentation brève et quatre ont présidé un séminaire. Nous étions particulièrement fiers et heureux de pouvoir accueillir un grand nombre de jeunes doctorants qui, pour la première fois aux journées bibliques, se sont retrouvés entre eux pour échanger sur les thèmes de recherche. Ce moment fut très apprécié, et le colloque a ainsi créé l'opportunité de développer un réseau informel entre les nouveaux chercheurs sur Marc. L'idée mérite d'être retenue pour les éditions suivantes.

Commençons par un résumé des dix grandes conférences. Dans son discours d'ouverture bilingue, le président du colloque, Geert VAN OYEN (Université catholique de Louvain), a présenté la caractérisation

du personnage de Dieu. Le titre de sa contribution, *Du secret messianique au mystère divin: Le sens de la narratologie*, montre que, grâce à l'approche narratologique, Dieu n'est plus le «facteur négligé» dans Marc, comme le disait J. Donahue (1982). Après un bref survol de la littérature et de la recherche récentes sur Dieu dans Marc, Van Oyen a montré comment la présence énigmatique de Dieu crée à différents moments dans le récit la curiosité, la surprise et le suspense pour le lecteur. Le terme Dieu est rarement utilisé par le narrateur et le personnage n'intervient presque jamais directement dans le récit (rares exceptions: 1,9; 9,7). C'est surtout Jésus qui parle de Dieu. Les premiers versets du prologue (1,2-3) montrent que, malgré cette «absence» dans le récit, Dieu est celui qui est toujours «présent» en toile de fond de l'histoire. Il est l'«Hermeneut» et l'«Initiator» du récit. Ces premiers versets créent auprès du lecteur l'expérience de curiosité: comment Dieu sera-t-il présent dans le récit? La réponse vient assez vite avec le baptême (1,9-11) et le premier sommaire (1,14-15): c'est par Jésus, un homme appelé par Dieu son «fils bien-aimé» que Dieu pourra être reconnu. Cette surprise sera accentuée davantage lorsque le lecteur découvrira que le message de Jésus (la présence actuelle du Royaume de Dieu) ne peut se réaliser qu'en collaboration avec ceux qui entendent et acceptent le message (les paraboles en Marc 4). Dieu ne pourra être reconnu qu'à travers l'adhésion humaine à la promesse du Royaume. Cette perspective sur Dieu est vécue par Jésus et résumée (entre autres) dans les paradoxes de 8,35; 9,35 et 10,43-44. Par sa manière de vivre et par ses paroles, Jésus s'oppose au portrait de Dieu des responsables religieux et des opposants politiques. Cette controverse sous-jacente sur l'interprétation de Dieu crée le suspense: qui va finalement être le plus fort? La résolution du conflit (16,1-8) montre de manière surprenante et par une finale ouverte que, contre toute logique humaine, c'est le Dieu de Jésus qui ouvre l'avenir pour ceux qui veulent comprendre Dieu avec les yeux de Jésus.

Après la séance de photo traditionnelle, Elizabeth STRUTHERS MALBON (Virginia Tech) a parlé des traversées de Jésus sur le lac et de la place des non-juifs dans la mission de Jésus. Dans sa conférence, *Jonah, Jesus, and Gentiles across the Sea: Markan Narrative Intersections*, elle a d'abord donné une esquisse de sa propre évolution dans ses recherches sur Marc. Struthers Malbon a souligné que sa lecture des intersections entre les traversées du lac de Marc 4-8 et des parties du livre de Jonas ne signifie pas qu'elle impose une seule interprétation pour tous et pour toujours. Avec George Aichele, elle se voit comme une lectrice qui se trouve dans l'espace configuré entre les textes, un espace qui peut créer des interprétations différentes pour différent(e)s lecteurs ou lectrices. Les deux parties de sa présentation (les parallélismes narratifs et les parallélismes verbaux entre Marc et Jonas, tous deux illustrés par des tableaux comparatifs détaillés) entendent montrer que Marc a bel et bien compris la satire du livre de Jonas. Dans le livre de Jonas, l'ironie déployée envers le prophète, qui

n'est pas accueillant envers les païens, accentue la bienveillance de Dieu envers ces derniers. Dans l'évangile de Marc c'est Jésus qui témoigne d'une attitude positive envers les païens et ce sont les disciples qui acceptent difficilement que la miséricorde de Dieu vaille aussi pour les non-juifs. La présence des disciples chez Marc montre que cet évangile ne doit pas seulement être lu comme une inversion du récit de Jonas, mais aussi comme une extension.

La première conférence en allemand a été tenue par Cilliers BREYTENBACH (Humboldt Universität zu Berlin) sous le titre *Das Evangelium nach Markus: Verschlüsselte Performanz?* Breytenbach entend revoir la problématique traditionnelle de la tradition prémarcienne dans la perspective de la théorie de la «performance»: une représentation orale adaptée à des circonstances spécifiques suivant des règles spécifiques qui varient selon les cultures. La conférence ne traite pas d'une tendance actuelle de l'exégèse à faire une représentation théâtrale de l'évangile (Whitney Shiner; Tom Boomer-shine), mais pose la question si le texte écrit de Marc contient des indices d'une tradition orale. Une analyse du discours «anecdotique» de l'évangile ainsi que des «chries» et de la stratégie d'argumentation par Jésus en 3,23-27; 10,2-9 et 12,18-27, peuvent contenir des indices d'une représentation orale qui aurait été reprise lors de la rédaction finale de l'évangile. La conclusion générale reste ouverte: «Bis dahin sollte man es zumindest offen halten, ob es vor der Abfassung des Markusevangeliums mündliche Erzählzyklen und Techniken gegeben hat, an denen sich der Evangelist beteiligte, und die er in seiner literarischen Erzählung aufgriff und verfeinerte».

La conférence de Santiago GUIJARRO OPORTO (Universidad Pontificia de Salamanca) intitulée *Cultural Trauma, Collective Identity and the Rhetoric of Mark*, tente de déterminer si l'expérience traumatique de la Guerre Juive a contribué à la rhétorique du premier évangile. Son enquête est basée sur les études du «traumatisme culturel» en lien avec l'identité sociale et la mémoire collective – trois catégories qui témoignent de l'évolution des méthodes de lecture des évangiles. Selon l'hypothèse de Guijarro Oporto, Marc est une «progressive narrative» (Ron Eyerman), non seulement au niveau littéraire, mais aussi au niveau de la construction de l'identité: des événements et des expériences du passé sont conservés et repris parce qu'ils sont considérés comme ayant une valeur pour un groupe qui y trouve la force de continuer à vivre. À partir de l'événement original, le groupe cherche, par une sélection des éléments du passé, à comprendre et interpréter la nouvelle situation sociale dans laquelle il se trouve pour s'orienter vers l'avenir. Parmi ces événements, on trouve par exemple l'activité de Jésus à Jérusalem (Marc 14–15) caractérisée par un messianisme qui se distance de la violence et de la guerre. Jésus devient ainsi une réponse au défi de la situation de guerre dans laquelle se trouvent les lecteurs de l'évangile. Le chapitre eschatologique (Marc 13) veut encourager ces lecteurs par les paroles de Jésus qui permettent à ces mêmes

lecteurs de prendre distance envers la situation traumatique de la guerre judéoromaine. «The experienced trauma is not the last word, but an opportunity to recover the past in a creative manner, and to construct a new future». C'est dans ce sens-là que l'évangile de Marc est le commencement d'une bonne nouvelle. Toute la rhétorique de l'évangile est un plaidoyer pour suivre «la logique de Dieu» et pas «la logique humaine».

Que le thème de la mémoire collective soit devenu une catégorie évidente dans l'exégèse du 21^e siècle est confirmé par la conférence de Sandra HUEBENTHAL (Université de Passau): *Kollektives Gedächtnis, Kulturelle Texte und das Markusevangelium*. Selon elle, la fonction primordiale de l'évangile de Marc est de faire comprendre l'identité de Jésus comme fondement et offre d'identité pour le groupe de ceux qui décident de le suivre. Pour former cette identité de Jésus, l'évangéliste s'est basé sur des images, des motifs et des traditions qu'il a retravaillés et intégrés dans un nouveau cadre. On pense ici par exemple aux concepts «évangile, Messie, Fils de Dieu». L'évangéliste s'inspire de la tradition du prophète dans le livre d'Isaïe et crée une nouvelle synthèse qui présente Jésus comme messenger eschatologique du Royaume de Dieu, comme Moïse, mais plus grand que Moïse. Jésus est le prophète annoncé par Dieu en Deut 18,15-22. Cette synthèse est le résultat d'une «mémoire collective» qui à son tour s'ouvre à de nouvelles interprétations et discussions qui mènent à de nouvelles constructions d'identité. La dernière partie de la conférence d'Huebenthal montre comment les lecteurs aujourd'hui sont influencés par la tradition canonique des quatre évangiles dans leur interprétation de Marc. Le texte de l'évangile est lu dans le contexte social de leurs communautés de foi: «Die Erfahrung heutiger Christen mit Jesus wird innerhalb anderer Rahmen gedeutet als die Erfahrung der Markusleute im ersten Jahrhundert». Mais une interprétation actuelle, par exemple dans le cadre d'une nouvelle évangélisation, ne peut jamais oublier le contexte originel des catégories juives de la formation de l'évangile, à savoir le Messie, Fils de Dieu, messenger eschatologique du Royaume de Dieu.

Yvan BOURQUIN (chercheur indépendant lié à l'Université de Lausanne) a parlé de *La Passion chez Marc: Théologie de la fragilité – fragilité de la théologie? Marc 14–16. Le silence du ciel et les silences du récit*. Bourquin explique d'abord ce qu'est une théologie de la fragilité. C'est au travers la fragilité de Jésus et des autres personnages (les disciples, les adversaires, la femme au parfum, le centurion) qu'il montre que dans la théologie, «une nouvelle image de Dieu», la fragilité est omniprésente et qu'elle «se conjugue avec son contraire – la force – mais de manière différenciée. Pour Jésus, la description de sa fragilité a comme fonction essentielle de le montrer proche de nous, les humains. Mais son autorité et sa détermination sont incontestables. Pour ses adversaires, leur puissance malfaisante est indéniable, mais la faiblesse de leur position est fortement soulignée. Quant aux disciples, leur 'force' est dénoncée dans la suite immédiate de leur proclamation de suivance (ils sommeillent puis

s'enfuient au moment crucial)». Le but de cette déconstruction des modèles est de refuser au lecteur toute installation dans une position de force. Ensuite, il explique la fragilité de la théologie à plusieurs niveaux du texte: le symbole de la pierre (en 16,3-4 et en 13,2; 14,58); les cris du Crucifié (15,34.37); le silence de Dieu et les paroles humaines par le centurion (15,39) et le jeune homme vêtu de blanc (16,6-7); et la finale suspendue (16,8). L'effet de ces manifestations de la fragilité de la théologie est la création d'un lecteur «dé-routé», «un être en équilibre instable», à comparer avec le père de l'enfant épileptique (9,24) qui reconnaît humblement son manque de foi. Finalement, cette fragilité est salutaire: «Développer une théologie sans avoir conscience de ce 'manque', voilà la tentation contre laquelle le deuxième évangile cherche à nous prémunir, le risque auquel il s'emploie à nous soustraire».

Que fait l'auteur de l'évangile de Matthieu avec les passages de Marc qui pourraient «troubler» les lecteurs? Ce fut le thème de la contribution de Mark GOODACRE (Duke University). Le titre évoque bien le contenu: *The Orthodox Redaction of Mark: How Matthew Rescued Mark's Reputation*. Le point de départ est le constat qu'il y a dans l'évangile de Marc des passages qui ne sont pas dans la même ligne que d'autres écrits du christianisme primitif ou qui pourraient être interprétés de manière «non orthodoxe». Selon Goodacre, Matthieu corrige Marc en tranchant les cas douteux, en complétant les informations lacunaires ou en changeant des implications troublantes. L'hypothèse est vérifiée sur six cas. (1) Jésus reçoit le baptême de Jean en vue d'une rémission des péchés; Matthieu affirme que Jésus est sans péchés. (2) Jésus met en question la relation entre le Messie et le fils de David; Matthieu affirme l'héritage davidique dès la généalogie. (3) Jésus vient de Nazareth, un village peu connu; pour Matthieu le lieu de naissance est Bethléem. (4) Chez Marc, Jésus a un Père céleste mais il n'a pas de père sur terre; Matthieu introduit le personnage de Joseph. (5) Tandis que Jésus n'est pas toujours capable de guérir à l'instant même chez Marc, Matthieu met l'accent sur le pouvoir de Jésus. (6) Le récit de la résurrection chez Marc est bref et énigmatique et il n'y a pas d'apparition; Matthieu complète en y ajoutant les matériaux qui manquent. Goodacre appelle ces changements «une rédaction orthodoxe», bien qu'il reconnaisse lui-même que le terme est plutôt «playful and imprecise». Il défend tout de même le choix «because it is Matthew's redaction of Mark that effectively secures Mark's acceptance into the four-fold canon well within a century of Matthew's composition». Matthieu ne voulait pas remplacer Marc mais contrôler son interprétation de sorte que les lecteurs ne découvrent plus ses ambiguïtés.

Armand PUIG I TÀRRECH (Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelone) s'est penché sur la question de la place de l'évangile de Marc dans la recherche sur le Jésus historique. Son discours sur *Sens, limites et perspectives de la recherche sur le Jésus historique à la lumière de l'évangile de Marc* commence par le constat que Marc est à la fois récepteur de la tra-

dition de Jésus et source de cette tradition. L'évangéliste Marc n'est pas un compilateur mais un narrateur qui doit être classé dans la rhétorique classique de son temps, cependant son évangile reste une source essentielle pour la recherche du Jésus historique. La préservation des faits et des dits de Jésus – même s'il faut tenir compte de la complexité du «mélange d'oralité et textualité» avant et après Marc – est garantie par «le rapport personnel et puissant qui s'établit entre Jésus et ceux qui s'en considèrent disciples». Marc lui-même a recueilli les matériaux qui lui sont parvenus: il a construit des unités larges ou a ajouté des unités isolées aux matériaux existants. Si Marc interprète dans son évangile le sens de Jésus à la lumière des Écritures, le Jésus de l'histoire lui-même reste aussi attaché aux Écritures (par ex. 12,35-37; 15,34). La tradition déjà imprégnée de théologie sera «narrativisée» par Marc et devient elle-même une tradition «qui fait autorité». Puig i Tàrrach insiste aussi sur les «limites du rapport entre les matériaux de la tradition et la composition marcienne» pour différentes raisons: la narrativité de Marc, son intervention sur les matériaux précédents, la structure de l'évangile, le manque des récits de l'enfance, la chronologie d'une année de ministère public et la date du dernier repas. Finalement, il considère Marc comme «une porte ouverte à l'histoire de Jésus» puisqu'il y a eu continuité entre Jésus, la tradition et Marc. Cette continuité est due à l'autorité des paroles de Jésus et des paroles de Dieu dans les Écritures. La conférence s'est terminée par neuf points de conclusions. Je cite la dernière phrase: «Lorsque Marc cite un fragment des Écritures ou un logion de Jésus (isolé ou intégré dans un récit comme apophtegme), on se place dans un niveau de paroles remplies d'autorité: on peut les réélaborer et en faire, par exemple, un raccourci, mais on va difficilement créer une parole tout à fait nouvelle de Jésus».

Reinhard VON BENDEMANN (Ruhr-Universität Bochum) a présenté la topographie du plus ancien évangile, plus précisément l'opposition classique entre la Galilée et Jérusalem, à partir de la finale de Marc 16 («*Er ist nicht hier... er geht euch voraus nach Galiläa*» [Mk 16,6f.] – *Die Bedeutung des Erzählschlusses für die narrative Topographie des zweiten Evangeliums*). Von Bendemann note d'abord les changements et les développements qui ont eu lieu dans la narratologie depuis les publications de notamment G. Genette, S. Chatman, W. Booth, M. Bal, F.K. Stanzel. Ensuite, en se basant sur les évolutions de la narratologie, il pose trois points d'interrogation concernant l'exégèse de l'évangile de Marc. Le premier point d'interrogation concerne les binarismes dans la narratologie (par ex. «story – discourse», «showing – telling», extradiégétique – intradiégétique) et l'opposition Galilée versus Jérusalem. Comme il n'est plus possible de baser la narratologie sur les oppositions binaires, il n'est pas possible non plus de maintenir une opposition artificielle entre la Galilée et Jérusalem. Les nouvelles recherches ont bien montré que nous ne pouvons plus parler d'une dichotomie entre juifs (Jérusalem) et «païens» (Galilée). La thèse d'une excursion de Jésus en région païenne (Mc 7–8)

ne tient plus. La deuxième question concerne la configuration de l'espace à la lumière de la *possible world theory*. Si on essaie d'appliquer les idées de cette théorie (complexe) à l'évangile de Marc, il n'est pas possible d'exclure la ville de Jérusalem du *possible world* qui est créé par le récit. Mais le narrateur se voit confronté à deux difficultés: (1) Jérusalem sera ou est déjà détruite, et (2) Jésus est mort à Jérusalem. Le troisième point d'interrogation implique une révision du temps et de l'espace en Marc 16,1-8 à la lumière de la recherche récente du «temps» des verbes («Tempus»), surtout du parfait et du futur. La conclusion de von Bendemann sur la finale «ouverte» de Marc situe le récit de la découverte du tombeau vide par les femmes et leur réaction au passé pour pouvoir ouvrir l'avenir aux lecteurs: «Wenn die Forschung an diesem Punkt [= 16,8] seit langem und in den verschiedensten Spielarten der literarischen oder theologischen Rettungsversuche von einem *horror vacui* gebannt ist, so sollte man sich demgegenüber die positive Funktion dieses Schlusses verdeutlichen: Indem die Geschichte die ersten Nachfolger(innen) zurücklässt, eröffnet sie in ihrem Ende freien Handlungsraum für die Gegenwart. Sie schafft sich den Freiraum einer neuen, potentiell unbelasteten Zeit».

Elizabeth SHIVELY (St Andrews, Scotland), dans *Intentionality and Mark's Narrative Worldmaking: Rethinking the Narrative Communication Paradigm*, aussi a commencé par une ébauche de l'évolution de la méthode narratologique depuis la première édition du livre fondateur de David Rhoads et Donald Michie (*Mark as Story*, 1982). Une tendance générale se dégage: la narratologie apprend de plus en plus à intégrer l'idée d'une «intentionnalité» dans le texte. Elle montre que dès la deuxième (1999) et surtout la troisième (2012) édition de ce livre, la narratologie proposée est moins formaliste, moins structuraliste et moins «littéraire» («How does this text mean?»). En revanche, elle est plus «moraliste»: «What does this text intend to do?». Ensuite, Petri Merenlahti (*Poetics for the Gospels?*, 2002) a montré que les lecteurs d'un évangile sont toujours situés socialement et idéologiquement dans l'histoire. Ces nouvelles approches sont renforcées par l'influence des sciences cognitives: «The implication is that collaboration between the actual author and the actual audience is integral to a model of narrative communication». Dans ce sens-là, Shively fait une relecture de Wayne Booth (*The Rhetoric of Fiction*, 1961) pour expliquer que le concept de l'auteur implicite ne veut pas dire que cet auteur est détaché de l'auteur réel. Au contraire, l'auteur implicite est une représentation spécifique de l'auteur, créée pour écrire un récit particulier. Elle conclut sa partie théorique ainsi: «Because the agents of narrative communication (the implied author and actual audience) are *persons*, not textual phenomena, we may approach a narrative as an 'intentional system', that is, an action that may be predicted or explained». Dans la dernière partie de sa communication Shively applique la théorie à la péricope Marc 7,24-30. En utilisant la perspective du narrateur et les

choix des personnages dans cette péricope, Marc oblige les auditeurs à repenser ce qui leur paraît évident selon leurs catégories sociales, culturelles et politiques. Plus particulièrement, les lecteurs («both groups and individuals; both the ancient and modern») doivent réfléchir sur la question de qui est «insider» et qui est «outsider» pour réorganiser leur pensée et leur conduite dans le monde.

Les participants du séminaire néerlandophone, animé par Joseph VERHEYDEN (Katholieke Universiteit Leuven), ont discuté de la problématique de la réception de l'évangile selon Marc dans les premiers siècles. Plusieurs problèmes se posent: qu'est-ce exactement qu'une citation? Quand une référence contient-elle aussi une interprétation? Comment définir la relation entre le *Papyrus Egerton*² et Marc? Comment peut-on être sûr et certain qu'il s'agit d'une citation de Marc (et pas de Matthieu ou de Luc)? Comment expliquer le paradoxe que le plus ancien évangile a dû être lu pour être transmis mais que la tradition n'a pas préservé beaucoup de références à Marc? Les quelques textes qui ont des références à Marc ne contiennent pas ou peu de commentaires. On pense, par exemple, à Irénée de Lyon, aux homélies de Césaire d'Arles, ou à l'exégèse de type allégorique du *Tractatus in Marci Evangelium* de (Ps.-) Jérôme. Et est-ce que la *catena* de Victor d'Antioche est un commentaire ou une énumération d'opinions antérieures sur des passages parallèles dans les évangiles de Matthieu et de Luc? Les recherches sur d'autres textes plus tardifs (*Expositio evangelii Marci*, Bède le Vénérable, Isho'dad de Merv, Théophylacte, Euthyme Zigabène, la Glose Ordinaire) mènent toutes à la conclusion que l'histoire de l'interprétation de Marc au premier millénaire est parsemée d'innombrables et d'insolubles problèmes.

Le séminaire francophone (*Le rapport, nouveau, à la pureté et à l'impureté dans l'Évangile de Marc et les conséquences qui en résultent*), sous la direction de Christian GRAPPE (Université protestante de Strasbourg), a commencé par la présentation du diptyque entre le baptême de Jésus et la scène au désert. Nous y lisons que Jésus l'a emporté sur Satan. Les conséquences de cette victoire programmatique sont doubles: dans la suite de Marc 1, l'homme à l'esprit impur désigne Jésus comme «le Saint de Dieu»; les suppôts de Satan sont donc promis à la même défaite. Auparavant, il fallait éviter tout contact entre pureté et impureté. Or avec Jésus, c'est la pureté qui devient contagieuse: il touche le lépreux, et nous voyons dans son acte une inversion du sens de la contagion. Depuis que Jésus est investi par l'esprit, c'est le retournement: la communion prend le pas sur la séparation. Marc 2,18-22 occupe une position centrale: le jeûne, et avec lui les autres pratiques qui s'apparentent à des rites de réparation, cèdent la place au temps de noce, à la communion immédiatement offerte. Dès lors, l'impératif éthique devient plus important que l'impératif rituel. Le rituel est subverti, dans ce sens que Jésus offre ce que le Temple était appelé à apporter, mais il le fait indépendamment de

lui. La question centrale, chez Marc, n'est pas: «Qu'est-ce que l'on garde et qu'est-ce qui est aboli?», mais bien plutôt: «Qu'est-ce qu'on en fait?».

Le thème de l'atelier germanophone, *Der Erzähler als Schriftgelehrter*, était proposé par Gudrun GUTTENBERGER (Pädagogische Hochschule Ludwigsburg) et posait la question de l'exégèse des Écritures dans l'évangile de Marc. Le nombre de citations (par ex. par rapport à Q) est impressionnant et l'interprétation de l'évangéliste fait penser que l'on a à faire à un γραμματεὺς. Il est important de constater que, à la différence des antithèses du Discours sur la Montagne, les Écritures ne sont pas *entendues* mais *lues* (2,25: οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ ...). Le débat tournait autour des citations explicites dont la plupart sont tirées du livre d'Isaïe et des Psaumes et se trouvent dans les récits de conflit. Il n'est pas toujours clair si Marc a utilisé la Septante, la Bible hébraïque, et/ou les Targumim. Trois passages ont été étudiés en détail: Mc 2,25-26 (paraphrase de 1 Sam 21,1-6), Mc 12,32-33 (avec entre autres Deut 6,4-5), et Mc 12,36 (Ps 109,1 LXX; Ps 108; Dan 7; Ps 2,7). Les participants du séminaire étaient d'accord que l'auteur de Marc devait être une sorte de scribe. Cependant, il n'est pas facile de déterminer de façon détaillée s'il connaissait bien ses propres sources, ni le niveau de connaissance qu'il prêtait à ses lecteurs.

Le quatrième atelier, celui en anglais, était préparé par Kelli O'BRIEN (chercheuse indépendante). Comme le titre l'indique – *Hints and Fragments: The Use of Scripture in Mark and the Dead Sea Scrolls* – les participants se sont focalisés sur l'usage des allusions et citations scripturaires chez Marc et dans la littérature de Qumran. Ils ont discuté les questions suivantes: comment reconnaître une allusion ou une citation des Écritures et comment (re)connaître l'intention de l'auteur quand il renvoie aux Écritures? Quelle est la version de la Bible qui a été utilisée? Quels lecteurs Marc avait-il en tête quand il a écrit son évangile? Quel était exactement le statut des Écritures pour l'évangéliste? Après une lecture de Marc 14,61-62 (Ps 2; Ps 110; Dan 7), deux textes de Qumran ont été présentés: 4QTestimonia et 4QFlorilegium. O'Brien a indiqué quelques similarités entre la manière de citer à Qumran et dans les communautés chrétiennes: l'usage de mots-clés et la mention intentionnelle de deux variantes pour marquer une idée théologique. Il a été suggéré que la prédominance d'une phrase ou d'une pensée dans la tradition juive et chrétienne pourrait être un des critères pour juger si on peut vraiment penser à une allusion et, si c'est le cas, comment l'interpréter.

Le nombre des présentations brèves s'élevait à plus de trente. Elles étaient réparties sur onze sessions parallèles, dont plusieurs étaient organisées par thème. Ainsi, trois présentations portaient sur la narrativité de l'évangile de Marc: Edwin BROADHEAD, *Beyond the Author: The Gospel of Mark as Living Tradition*; Ian H. HENDERSON, *Thinking about Complexity in the Gospel of Mark's Designed Audience(s)*; Jan RÜGGEMEIER,

Christologie als Perspektivische Interaktion: Eine kognitiv-narratologische Exegese. Trois autres communications portaient sur le discours parabolique: Marilou S. IBITA, *The Agricultural Parables in Mark 4: An Ecological-Economic Reading*; Esther MIQUEL, “So that they may hear but not understand” (Mark 4,12): *Markan Parabolic Discourse as an Instance of Resistance Language*; Hans LAMMERS, *The Textual Form of the Quotation from Isaiah 6,10 in Mark 4,12: Influence from a Targumic Tradition or an Example of ‘Inner-Gospel Exegesis’?*. La question de l’impact sociopolitique de l’évangile de Marc continue à intriguer les chercheurs: Bärbel BOSENIUS, *Satan oder Jesus – wer wohnt im Haus des Starken? Eine Annäherung an Mk 3,20-35 unter Berücksichtigung metaphorologischer, archäologischer und raumsemantischer Erkenntnisse*; Markus LAU, *Capta et devicta? Eine mk Gegenerzählung zur römischen Judaea-Capta-Münzprägung – Anmerkungen zur literarischen Technik einer narrativen Münzüberprägung in Mk 5,1-20*; Alexander DAMM, *Reading Gandhi Reading Mark: Reflections on an Indian Interpretation of the Second Gospel*. Plusieurs contributions avaient comme thème l’(im) pureté: Christina ESCHNER, *Das Mahl Jesu mit Zöllnern und Sündern als Therapie: Die Tradition vom Symposium als Hintergrund von Mk 2,15-17*; Janine LUTTICK, “Little girl, get up!” (and stand on your own two feet!) – *Re-Thinking Mark 5,21-24.35-43*; Luiz Felipe RIBEIRO, “What comes out of a person is what contaminates them”: *A Silvan Tomkin’s Reading of Mark 7,1-22 and Its Halakhah as Inter affective Contagion Anxiety*; Séamus O’CONNOR, *Beyond Power: the Holy Spirit and Purity in Mark*.

La question du secret messianique était présente dans beaucoup de contributions, mais quelques-unes en ont parlé explicitement: Gerard Ó FLOINN, *The Motif of Containment: Wrede’s Messianic Secret Revisited*; Stefan KOCH, *Der allwissende Erzähler und die Schweigegebote im Markusevangelium*; Ekaterini TSALAMPOUNI, “Τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι” (Mark 9,10): *Answering Mark’s Open Questions Regarding Resurrection*. Dans la session sur les disciples, on a entendu Beate KOWALSKI, *Generosity, Courage and Faith of Women Following Jesus in the Gospel of Mark*; Hi-Cheong LEE, *Vergleich des markinischen Weg- und Nachfolgekonzpts mit der Zwei-Wege-Metaphorik*; Stephan WITETSCHKE, *Nebenrollen in der Passionserzählung des Markusevangeliums*. Le texte de Marc était le thème d’une session avec Dries DE CROM, *Latinizing Word Order in Mark*; Martin MEISER, *Das Markusevangelium und antike jüdische Literatur*; Jean VALENTIN, *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*. Un autre groupe de présentations peut être identifié comme ayant trait à la rhétorique et la communication avec les lecteurs (implicites): Jan DOCHHORN, *Mk 8,14-21: Eine markinische Komposition? Und was soll dieser Abschnitt bedeuten?*; Henning HUPE, *Markus: Eine Choreographie des Entzugs*; Audrey WAUTERS, *Ironie dramatique et constructions par enchâssement: Le cas de Marc 14,53-72*.

Nous complétons la liste des communications brèves en y ajoutant les autres interventions: Christine OEFELE, *“To Have or Not to Have” and Its Polyphonic Meaning in Mk 8,1-22a: Interpreting the Audible Composition of Mark*; Mary Phil KORSAK, *Translating the Poetry of Mark*; Vadim WITTKOWSKY, *Der Stoff der „großen Auslassung“ in Lk 24 und Apg 27–28: Zur Kritik der Proto- und Deuteromarkus-Hypothesen*; Dan BATOVICI, *Mark, Peter’s Son, and the Reception of 1 Peter*; Eben SCHEFLER, *Having Salt inside Oneself in Order to Keep Peace: What Can Be Said about Mark 9,48-50?*; Nathanael VETTE, *Who Is Elijah in the Gospel of Mark?*; Alexander STEWART, *The Structure of the Olivet Discourse in Mark: Evaluating a Popular Proposal*.

Même s’il faut attendre la publication des actes du Colloque pour que les idées soient diffusées dans le monde académique, un premier bilan de l’ensemble des présentations peut être tenté en soulignant les points suivants.

- 1) Le sens du texte ne peut jamais être séparé du texte lui-même, mais ce sens peut varier selon les temps et les lieux. Cela crée des défis sérieux pour chaque méthodologie. D’abord, il n’existe pas une méthodologie qui soit capable de couvrir tous les domaines du «sens». Ensuite, comment faut-il créer un lien entre les méthodes qui cherchent le sens original du texte au premier siècle et les multiples approches qui voient le texte comme une communication avec toutes sortes de lecteurs? Le texte n’est pas une chose «fixe» qui contient un message qui puisse être transmis dans une boîte sans que le sens change. Le texte est «vivant» parce qu’il a un sens qui peut varier.
- 2) On peut même aller plus loin. Le «sens» au premier siècle n’existe pas; le «sens» au 21^e siècle n’existe pas non plus. Le monde dans lequel l’évangile a été écrit était un mélange de cultures et de contextes. Et ce n’est pas différent aujourd’hui pour le monde dans lequel l’évangile est lu. Cela implique que nous devons accepter qu’il y ait une variété de sens selon les méthodes et selon les lecteurs.
- 3) Le colloque s’est déroulé dans un esprit de dialogue. Les représentants des différentes méthodes ont respecté les opinions des autres. On n’a pas eu l’impression d’un *Methodenstreit*. Une des raisons qui peut expliquer cet esprit est le texte de l’évangile de Marc lui-même. Chaque lecteur est confronté à la complexité du récit. On ne peut pas nier qu’il y ait plusieurs niveaux de communication dans le texte. Le texte est riche de paradoxes, d’ironie, de double sens, de communication indirecte. Le lecteur n’a jamais fini d’en creuser le sens. Au moment où il pense avoir trouvé une explication, il se rend compte qu’à partir de là, il y a autre lecture possible. Dans ce sens-là, le texte de Marc est inépuisable. Aussi la caractérisation et l’interaction surprenant entre tous les personnages (Jésus, Dieu, disciples, adversaires...) mettent en question tous les préjugés que le lecteur pourrait

avoir concernant la compréhension du texte. On pourrait dire (en paraphasant la conclusion de Mark Goodacre ci-dessus): Marc contient une contribution nécessaire à l'orthodoxie car il met en question l'orthodoxie.

Dans sa conclusion finale le président a exprimé le souhait que la rencontre professionnelle et amicale entre chercheurs et professeurs de plus de 20 pays puisse mener à une collaboration continue afin de publier ou d'organiser d'autres colloques ensemble.

Faculté de théologie
Institut de recherche RSCS
Université catholique de Louvain
Grand Place 45
BE – 1348 Louvain-la-Neuve
Belgique
geert.vanoyen@uclouvain.be

Geert VAN OYEN