NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 1 Gennaio-Marzo 1999

Jésus mésestimé et impuissant dans sa patrie (Marc 6, 1-6)

J. DELORME

p. 3 - 22

https://www.nrt.be/it/articoli/jesus-mesestime-et-impuissant-dans-sa-patrie-marc-6-1-6-114

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Jésus mésestimé et impuissant dans sa patrie (Marc 6, 1-6)

Le récit de la venue de Jésus «dans sa patrie» en *Mc 6*, 1-6 ne manque pas d'étrangetés: pourquoi raconter un échec? Jésus ne semble pas surpris qu'un prophète soit mésestimé dans sa patrie, mais il s'étonne de l'absence de foi; il ne put y faire de miracle, mais il fit quelques guérisons... On a remarqué aussi que le récit se relie aux précédents et renvoie à plusieurs épisodes antérieurs, si bien qu'il ne peut être compris hors de son contexte, c'est-à-dire hors de sa ou ses fonctions dans l'ensemble narratif auquel il appartient[1].

N'oublions pas que le récit se construit avec la collaboration du lecteur. Il faut tenter d'en saisir la logique et l'orientation et d'en reconnaître les organes signifiants, étant entendu que le sens n'est pas donné tout fait. Mise en œuvre par la lecture, la signification s'exerce sans se figer au terme dans une interprétation acquise. L'acte de lecture, à soumettre constamment à la lettre, est sans cesse relancé par elle.

J'utiliserai les distinctions acquises en analyse du récit entre l'*histoire racontée* telle qu'elle est représentée, avec ses acteurs dans leur espace et leur temps passé, et la *narration* ou opération racontante dont l'écriture fixe la trace. Cette opération demeure potentielle dans l'écrit et s'actualise par la lecture. Elle dynamise

---

1. Cf. C. PERROT, *Jésus à Nazareth. Mc 6, 1-6*, dans *Assemblées du Seigneur* 45 (1974) 40-49; B. MAYER, *Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 6, 1-6a*, dans *Biblische Zeitschrift* 22 (1978) 187-198; J. DUPONT, «Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (*Mc 6*, 1-6a)», dans *Études sur les évangiles synoptiques*, I, Louvain 1985, p. 334-349 (1re publication en 1982); S.C. BARTON, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 86-96; D. DORMEYER, «Die Familie Jesu und der Sohn der Maria im Markusevangelium (*3*, 20f. 31-35; *6*, 3)», dans H. FRANKEMÖLLE & K. KERTELGE, *Vom Urchristentum zu Jesus* (Festschrift J. Gnilka), Freiburg, Herder, 1989, p. 109-135. Les attaches du récit au contexte rendent difficile la définition de son genre. Les aspérités du texte donnent lieu aux recherches d'histoire de la tradition et de la rédaction. Je m'en **tions au texte dans son état actuel.**

le récit en direction du lecteur. On peut en saisir quelque chose par la manière dont les éléments du texte sont articulés. Le narrateur et le lecteur sont donc, d'une certaine façon, indexés dans le récit, non en tant que personnages historiques, mais comme deux pôles entre lesquels l'opération de narration tend à s'exercer[2].

1. Une narration orientée

Ce récit se rattache à ce qui précède. «Il sortit de là» (v. 1) marque le départ de la maison et de la ville au bord de la «mer» où vient de se dérouler le réveil de la fille de Jaïre (*5*, 21-43). «Et il vient dans sa patrie», ce verbe au présent, après «il sortit» à l'aoriste, signale une relance de la narration qui se poursuit sans pause malgré la discontinuité des lieux et la distinction des épisodes. Le narrateur n'a cure ni du nom de la localité (Jésus est de «Nazareth de Galilée» selon *1*, 9 et on l'appelle «le Nazarénien», *1*, 24), ni de la distance parcourue entre le rivage de la mer (*5*, 21) et ce lieu. Seul importe le fait que c'est la «patrie» de Jésus, la petite patrie, le lieu de son enracinement dans une famille et dans un milieu d'origine où il est bien connu. C'est ce qui fait l'originalité de ce récit par rapport à tout ce qui nous a été raconté jusqu'ici.

L'histoire n'est pas rapportée pour elle-même, mais pour l'intérêt des lecteurs (ou auditeurs d'une lecture en groupe). Une indication est donnée en ce sens par la mention des disciples qui n'ont d'autre raison d'être là que de «suivre» Jésus (v. 1). Ils n'y joueront aucun rôle (contrairement à *4*, 35; *5*, 1.31.37), sinon celui d'observateurs. Cela suffit pour installer dans le récit un point de vue différent de celui des autres personnages et qui ressemble à celui du lecteur hors de l'histoire racontée. Comme l'action va se dérouler entre Jésus et des compatriotes qui le connaissent bien, les disciples représentent à ses côtés un autre type de proximité et d'existence partagée. Dans la perspective ouverte par le choix des Douze «pour être avec» Jésus (*3*, 14), on peut supposer qu'ils auront à apprendre (et nous avec eux) de ce qui va se passer.

L'absence de toute curiosité anecdotique le confirme. On ignore dans quelle intention Jésus vient dans son village. Nous avons

2. Je recoupe ici les notions acquises en narratologie d'auteur et de lecteur implicites, avec cette nuance que leur rôle ne se réduit pas à la dimension rhétorique du récit, mais relève de ce que la sémiotique met sous la notion d'énonciation ou de mise en discours. L'énonciation concerne non seulement la communication narrative, mais aussi, plus en profondeur, l'opération de parole qui s'atteste par l'articulation du contenu tel qu'il est mis en figures dans les situations et les transformations racontées.

appris en *3*, 21.31-35 qu'il n'a pas reçu les membres de sa famille venus pour se saisir de lui. On aimerait donc savoir si le contact a été repris entre eux. Rien à ce propos; mais sans transition, le sabbat venu, le voici dans la synagogue, pour une séance d'enseignement qui tourne mal. Les auditeurs s'expriment, puis Jésus; et celui-ci, finalement réduit à l'impuissance, s'étonne de leur absence de foi. Le texte tourne alors la page en indiquant qu'il «circulait dans les villages alentour en enseignant» (v. 6b).

Pourquoi raconter cette déconvenue? Il n'est pas sûr que les intentions de ceux qui ont contribué à faire de ce récit ce qu'il est (pour autant qu'on puisse les distinguer) suffisent à rendre compte de la tension qui en assure le dynamisme. Les conteurs qui travaillent sur un matériau traditionnel peuvent être guidés par une logique et des implications sous-jacentes à l'histoire qu'ils mettent en forme sans en être toujours conscients, surtout quand ils touchent comme ici à la question de l'origine et de l'identité. C'est la forme du récit[3] qui permet d'en caractériser l'ouverture et de reconnaître la place faite au lecteur.

2. *Un récit interprétatif*

On y distingue facilement deux parties, l'une où dominent des paroles rapportées, des auditeurs puis de Jésus (v. 2-4), l'autre en style narratif à la troisième personne (v. 5-6). Cette observation de surface recouvre un enchaînement de fonctions narratives qui s'articulent entre elles comme un itinéraire pour passer des faits à leur interprétation. Le parcours se déploie en spirale et en deux temps. Il part d'une première donnée: Jésus enseigne dans sa patrie, à la synagogue, un jour de sabbat (v. 2a). Les auditeurs réagissent et leur discours revient là-dessus en y ajoutant ses «actes de puissance»: c'est un deuxième niveau, celui d'une interprétation introduite par la question: «D'où, à celui-là, cela?»

3. Ou plutôt les formes, car un récit est un discours à plusieurs dimensions, qui relèvent de niveaux d'analyse distincts quoique inséparables. Au-delà du vocabulaire et de la construction des phrases, il faut compter avec l'enchaînement des situations et des opérations racontées et représentées avec des acteurs dans l'espace et le temps. Ces représentations donnent à imaginer des réalités extérieures au texte mais la manière dont elles sont traitées par la narration en fait des *figures* du contenu et du travail de la signification. On passe ainsi de *l'histoire* ***racontée*** **(ou énoncée) à l'opération de** ***narration*** **(ou d'énonciation) qu'elle implique et que la lecture met en acte.**

(v. 2b-3). Puis la parole citée de Jésus constitue un troisième niveau, où lui-même interprète ce qui se passe (v. 4). La seconde partie pose un nouveau fait de base, l'impossibilité pour Jésus d'accomplir aucun «acte de puissance» sauf quelques exceptions (v. 5). Cette nouvelle donne (de premier niveau) reprend un élément du discours des gens (2e niveau de la 1re partie). Et la réaction de Jésus, qui «s'étonnait à cause de leur absence de foi» (v. 6a), représente son interprétation (3e niveau). Sa tournée d'enseignement dans les villages alentour (v. 6b) indique au moins que, s'il y a échec, il est assumé dans un projet qui continue.

Les deux parties du récit ne constituent pas deux itinéraires successifs. Elles sont reliées entre elles de telle façon qu'une interprétation globale se dégage. Toute narration vient après coup et se met à distance, si minime soit-elle, de ce qu'elle raconte pour lui donner forme et sens. Ce faisant, elle interprète en projetant sa lumière sur les faits rapportés, ne serait-ce qu'en distribuant les rôles et les savoirs entre les personnages. L'intervention du narrateur tend ordinairement à s'effacer au profit du jeu des acteurs qui sont donnés à imaginer, comme si personne ne les mettait en scène. Mais il arrive que l'ordonnateur se laisse deviner. Et de toute façon, son rôle est toujours impliqué. On s'en aperçoit au moins par la manière dont le discours des auditeurs de Jésus est présenté. Il est collectif, comme si tous parlaient d'une seule voix. Il est donc construit pour le profit du lecteur. Et il est encadré par deux notices («Ils étaient frappés disant» et «Ils étaient scandalisés en lui»), si bien qu'il montre comment les compatriotes de Jésus passent du «choc» produit par son enseignement au «scandale». Et par ce mot, un jugement est porté sur eux d'un point de vue qui n'est pas le leur mais celui du narrateur. D'une autre façon, le jugement de Jésus sur leur «non-foi» (*apistía*) indique, par sa position finale, qu'il est aussi celui du narrateur.

Les deux parcours successifs d'un fait à son interprétation se trouvent donc assumés dans une interprétation globale. Ils sont reliés par une certaine logique narrative, car l'impuissance de Jésus à faire «acte de puissance» dans la seconde partie n'est pas un fait totalement nouveau. Elle apparaît comme la conséquence de la position prise par ses auditeurs «scandalisés». Elle en représente en quelque sorte la sanction. Et le diagnostic final d'absence de foi interprète l'ensemble de leur comportement depuis le début. Ce récit met donc en scène (et en conflit) des interprétations tout en les intégrant dans celle qu'il construit par sa manière de les présenter. Ainsi agencé, il ne permet pas au lecteur de faire l'économie de la réflexion.

3. Du choc au scandale (v. 2-3)

Le fait que Jésus enseigne dans la synagogue un jour de sabbat n'est pas exceptionnel (cf. *1*, 21.39; *3*, 1), sauf que c'est «dans sa patrie» et que c'est la dernière fois en *Mc*. La synagogue en sabbat offre le lieu idéal pour rencontrer une communauté rassemblée pour la prière et l'écoute des Écritures. Là, Jésus «commença à enseigner»: la formule suggère une prise de parole qui se prolonge[4]. On n'en saura pas plus, l'intérêt se porte aussitôt sur la réaction des auditeurs. «En écoutant, beaucoup étaient frappés» (v. 2a). L'expression suggère un choc ressenti dont la nature doit être précisée par le contexte immédiat[5]. Ici la manière dont les intéressés s'expriment s'en charge (v. 2b-3). C'est de l'étonnement, mais avec une nuance très particulière. Leurs propos constituent un petit discours solidement bâti. Il enchaîne une ou plutôt deux séries de questions, introduites par la première, aussi vigoureuse que brève: «D'où, à celui-là, cela?» (*póthen toútôi taûta;*) Puis, deux questions concernent «cela» et deux autres «celui-là».

«Cela» (*taûta*, «ces choses») renvoie normalement à l'enseignement entendu. On s'interroge d'abord sur «la sagesse» qui s'y manifeste. On y ajoute «les actes de puissance» qui n'ont pas eu lieu là, mais dont on a pu entendre parler. Il n'est jamais question de «sagesse» ailleurs en *Mc*. Le terme désigne ici une qualité d'enseignement[6] qui, sans être précisée autrement, fait question quant à son origine, car elle a été «*donnée* à celui-là». Il en est de même avec les «actes de puissance pareils qui *adviennent* par ses mains».

---

4. Le verbe «commencer» (*árchomai*), fréquent en *Mc*, donne souvent du relief à l'initiative prise pour une action qui dure (pour la prise de parole, *1*, 45; *4*, 1; *5*, 17.20...).

5. *Ek-plessô*, «frapper», indique au passif la réaction émotionnelle, le «choc» (image sous-jacente) produit par des paroles ou actes de Jésus, avec des nuances qui vont de la surprise à l'étonnement ou à la stupeur (en *Mc*, comparer *1*, 22; *7*, 37; *10*, 26; *11*, 18).

6. La sagesse enseigne et s'enseigne (cf. *Jb 33*, 33; *Pr 4*, 11; *Qo 12*, 9; *Sg 6*, 9). «C'est à la parole qu'on reconnaît la sagesse» (*Sir 4*, 24). Pas d'insistance particulière en *Mc* sur Jésus comme sage ou maître de sagesse (comparer la tradition commune *Mt-Lc*), mais ses paroles sont souvent de frappe sapientielle (voir plus bas n. 23) et il est pour ses disciples le «Maître» (*rabbí*, *9*, 5; *11*, 21; *14*, 45; cf. *10*, 51), différent des maîtres professionnels, les scribes (*1*, 22). Cf. J. SCHLOSSER, «Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'évangile de Marc», dans *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, édit. J. TRUBLET, Paris, Cerf, 1995, p. 321-355 (p. 324-329); et M. TRIMAILLE, «Jésus et la sagesse dans la 'Quelle'», *ibid.*, p. 279-320; C. PERROT, *Jésus Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris, Desclée, 1997, p. 188-190.

Ils font événement (*ginómenai*)[7] en trouant le cours habituel des choses. «D'où cela» provient-il? «du Ciel ou des hommes?», comme Jésus le demandera à ses adversaires à propos du baptême de Jean» (*11*, 30). L'origine décide de la qualité, authentique ou fallacieuse, de ce qui arrive par Jésus[8]. Il ne faut pas se tromper sur le ton des questions posées. Dans une autre construction de phrase, les termes utilisés pourraient prendre un accent admiratif. Les traductions donnent parfois le change sur ce point en écrivant: «Quelle sagesse!» ou en parlant de «si grands miracles!»[9]. Ce qui fait choc, ce n'est pas le caractère exceptionnel de «cela» que personne ne conteste, mais le fait que «cela» passe par lui, que la sagesse ait été donnée «à celui-là», que la «puissance» s'exerce «par ses mains». La question ne porte pas sur «cela» mais sur la relation entre «cela» et «celui-là», comme si c'était incompatible[10].

La difficulté de traduire tient à la subtilité de l'écriture. Les expressions employées laissent entendre au lecteur dans quelle direction il faudrait chercher l'origine et la qualité des faits concernés. Mais la phrase, telle qu'elle est construite, traduit un étonnement ahuri qui bloque toute interrogation véritable[11]. Deux perspectives sont étroitement conjuguées, celle de l'acteur collectif

---

7. Cf. *Mt 11*, 21.23. Une variante fait des actes de puissance la finalité de la sagesse (idée sans parallèle biblique); B. MAYER, *Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 6, 1-6a* (cité *supra*, n. 1), p. 193-194. 197-198, l'adopte pour les besoins d'une hypothèse d'histoire de la rédaction. On ne peut établir ici que «les actes de puissance» ont rapport à la sagesse (cf. J. SCHLOSSER, «Jésus le sage...» [cité *supra*, n. 6], p. 325). On pense plutôt au couple sagesse et puissance (ou force, cf. *Pr 8*, 14; *Ba 3*, 14).

8. Rien n'oriente ici du côté d'une origine diabolique (cf. *3*, 22).

9. «Quelle sagesse! Elle lui est donnée? À lui!» (Chouraqui, St Jeanne d'Arc, chez qui la phrase sur les actes de puissance aussi est exclamative). «Les miracles si grands» (S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, I, Paris, Cerf, 1997, p. 354) évoque une échelle de grandeur sur laquelle ces actes-là seraient au plus haut, alors que *toiaûtai*, «tels, pareils» (cf. *4*, 33; *7*, 13; *9*, 37; *10*, 14; *13*, 19), fait de ces actes eux-mêmes une catégorie à part entière qui change les estimations reçues, ici jusqu'à provoquer l'ahurissement. D'ailleurs, «miracle», trop général, évoque la surprise ou l'admiration, non «la puissance» à laquelle *Mc* s'intéresse depuis *5*, 30.

10. Les traductions négligent habituellement la position de «celui-là» dans la première question entre «d'où?» et «cela» (*póthen toutôi taûta*). C'est «celui-là» qui fait question par rapport à «cela». Le pronom «lui» ne suffit pas à rendre *oûtós* trois fois répété.

11. Inutile de prêter un ton sarcastique à la question, comme si la sagesse était simulée, les miracles truqués (B. VAN IERSEL, *Reading Mark*, Edinburgh, Clark, 1989, p. 93; S.C. BARTON, *Discipleship...* [cité *supra*, n. 1], p. 94). L'accusation d'origine démoniaque a déjà été liquidée en *3*, 22-29. La formulation de *6*, 2 donne à entendre dans les propos des gens plus qu'ils ne disent sans avoir à leur prêter quelque hypothèse que ce soit, puisqu'ils se ferment à la question.

dont le discours est rapporté et celle de la narration orientée vers le lecteur. Pour celui-ci, le texte se charge de suggestions que le contexte confirme. L'association de la sagesse et des actes de puissance renvoie à celle des paraboles et des miracles dans les chapitres 4 et 5 et rappelle la puissance d'une parole qui se fait obéir par les esprits comme par le vent et la mer (*1*, 27; *4*, 41). Quand à l'origine de tout «cela», le lecteur a été prévenu et mis dans le secret de la révélation faite à Jésus montant des eaux du Jourdain (*1*, 10-11).

Les compatriotes de Jésus, eux, s'enferment dans ce qu'ils savent de son identité. «Celui-là n'est-il pas le charpentier, le fils de Marie et frère de Jacques et de Josès et de Jude et de Simon? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici chez nous?» Ces questions ne font que souligner ce dont on est sûr, comme des appels à témoins pour confirmer ce qui ne peut être nié. Cette façon de parler n'est cependant pas sans trahir un certain trouble, comme si «cela» menaçait le savoir commun sur «celui-là» et qu'il faille se défendre contre tout ce qui pourrait le déstabiliser[12]. On se raccroche donc à ce que n'importe qui au village peut connaître de l'origine sociale et familiale de Jésus[13].

C'est «le charpentier», un manuel, ce qui n'est pas forcément méprisant[14], mais la «sagesse» et la «puissance» ne vont pas avec cette profession, pas plus qu'avec ses attaches familiales. On connaît sa mère et ses frères, désignés par leur nom, et ses sœurs qui vivent «chez nous». Rien ne permet de dire que leur énumération tend à les déconsidérer ou à dénigrer Jésus à travers eux. Le désigner comme «le fils de Marie» contrevient à l'usage d'appeler

---

12. On parle à ce propos d'«interrogations rhétoriques». Elles ne sont pas purement formelles. Par elles, quelque chose se dit aussi du sujet (les Nazaréniens) qu'elles impliquent.

13. La phrase juxtapose sans liaison «le charpentier» et «le fils de Marie» et réunit sous un même article défini «le fils de Marie et frère de Jacques et de... et de...».

14. «Le charpentier» avec l'article: Jésus était-il connu sous cette appellation? «Charpentier»: peut-être trop précis (mais «artisan» trop général) pour *téktôn* qui désigne un artisan ou ouvrier qui travaille principalement sur le bois (exceptionnellement sur la pierre, p. ex., *2 R 5*, 11 LXX). JOSÈPHE distingue les maçons, *oikodómous,* et les travailleurs sur bois *téktônas* (*Antiquités* 15, 390); JUSTIN cite charrues et joux comme ouvrages *tectônicà* de Jésus (*Dialogue*, 88, 7). CELSE ironisera sur le fait que le fondateur de la nouvelle religion n'était qu'un charpentier, cf. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 34 et 36.

quelqu'un par le nom de son père[15]. Mais, dans la visée des propos rapportés, l'expression se justifie pour indiquer une origine sans relief. Elle s'accorde, d'autre part, avec le silence des couches anciennes de la tradition évangélique sur le père de Jésus[16]. Et ce n'est pas l'intérêt de *Mc* pour la filiation davidique de Jésus qui pourrait tirer Joseph de l'oubli, quand on voit comment cette filiation est réinterprétée en *12*, 35-37 (cf. *10*, 47-48; *11*, 10). L'effacement du patronyme correspond enfin à l'insistance du livre sur la famille métaphorique que Jésus se reconnaît et dans laquelle la place du père reste vacante (*3*, 31-35; cf. *10*, 29-30). Par contre, «le fils de Marie» attire l'attention du lecteur sur la condition charnelle de Jésus au moment où, pour ses proches, elle fait obstacle à la reconnaissance de son origine divine[17]. L'énumération de ses frères et la mention de ses sœurs vont dans le même sens[18]. L'intérêt des précisions données n'est pas biographique[19]. Elles montrent comment les Nazaréniens s'enferrent en y cherchant prétexte à ne pas s'interroger sur Jésus lui-même à partir de ses

---

15. Seul cas dans le NT et seule mention du nom de la mère de Jésus en *Mc*. L'examen des formules d'identifications mentionnant la mère dans la Bible fait ressortir la singularité de «fils de Marie», cf. H.K. McArthur, *Son of Mary*, dans *Novum Testamentum* 15 (1973) 35-58 (39-42). Il est impossible d'établir que «le fils de Marie» évoquait à l'époque une naissance irrégulière (cf. McArthur, 45-46) ou, au niveau de *Mc*, la conception virginale de Jésus (cf. *Mt* et *Lc*). Le récit ne se prête pas non plus à une lecture anecdotique imaginant que Marie est présente dans la synagogue (voir plus bas n. 18) ou que les gens la désignent de façon désinvolte comme «le fils de la Marie» (P. Lamarche, *Évangile de Marc*, Paris, Gabalda, 1996, p. 158), ou sous la forme «Oh yes! That's Mary's boy from down the street» (McArthur, 57; S. Légasse, *L'Évangile de Marc* [cité *supra*, n. 9], p. 357, n. 17).

16. La mort de Joseph n'explique rien car le patronyme demeure après la mort du père. Joseph, comme beaucoup d'autres précisions biographiques, n'intéresse pas la tradition évangélique (contrairement à la mère de Jésus connue de la première génération chrétienne, cf. *Ac 1*, 14), jusqu'à ce que l'intérêt pour la généalogie davidique de Jésus se manifeste (cf. *Lc 3*, 23, «fils comme on le croyait de Joseph», ce qui prépare: «N'est-il pas fils de Joseph?» en *4*, 22 au lieu de «le fils de Marie» de *Mc*). La formule patronymique précise «Jésus, (le) fils de Joseph» apparaît en *Jn 1*, 45 et *6*, 42. Cf. D. Dormeyer, «Die Familie Jesu...» (cité *supra*, n. 1), p. 127-135.

17. Cf. *Ga 4*, 4: «né d'une femme», en contraste avec «Dieu a envoyé son Fils»; et *Rm 1*, 4.

18. Les sœurs ne sont mentionnées en *Mc* qu'ici et dans une variante de *3*, 32. Noter qu'elles sont «ici chez (ou près de) nous» et non «au milieu de nous», dans la synagogue.

19. Les précisions données ont une portée biographique mais leur fonction ici ne l'est pas. La tradition sur Jésus a conservé des éléments biographiques sans qu'on s'intéresse à les exploiter. Les débats postérieurs sur le degré des liens de parenté entre Jésus et ses frères et sœurs auront d'autres enjeux que ceux de *Mc*.

œuvres, alors que l'ensemble du livre entraîne le lecteur à relier son enracinement humain et son parcours d'homme parmi les hommes avec ce qui s'y révèle d'une identité mystérieuse.

Les auditeurs de Jésus s'arrêtent à ce qu'ils savent de son origine et refoulent l'appel à reconnaître en lui un autre que l'image qu'ils se font de lui. C'est en cela que le choc de l'inattendu («ils étaient frappés») devient pour eux «scandale», au sens fort de l'expression dans le langage biblique. L'image évoquée est celle d'un piège dans lequel on tombe ou d'un obstacle contre lequel on bute[20]. Ce jugement du narrateur est sévère: en écartant les questions posées par les faits, en se rabattant sur des évidences communes pour éviter de s'interroger sur la vérité de Jésus qui ne relève pas de l'évidence, ses compatriotes creusent une trappe sous leurs pieds, posent une pierre d'achoppement sur le chemin qui s'offrait à eux et que l'ensemble du livre présente comme chemin de salut[21]. Ils s'enferment sur leur savoir juste au point où la question venue de l'Autre tentait de les ouvrir et de les délivrer, non de leur savoir, mais de sa suffisance.

4. Le prophète mésestimé (v. 4)

Jésus ne répond pas à ses auditeurs, dont les propos, d'ailleurs, ne lui étaient pas adressés. Il leur parle sans les interpeller directement. Il énonce pour eux une sorte de vérité générale en leur laissant le soin de s'en éclairer: «Aucun prophète n'est mésestimé sauf dans sa patrie et dans sa parenté et dans sa maison[22]». Cette parole qui pourrait relancer l'interrogation ne suscite aucune réaction,

---

20. Le verbe *skandalízô* (attesté dans la Septante) est tiré de *skándalon*, «piège» utilisé dans la chasse aux bêtes sauvages, et non «obstacle» contre lequel on bute. L'hébreu et le grec disposent de mots différents pour ces deux images. Mais elles tendent à se rapprocher, surtout comme métaphores à signification religieuse dans la Bible. Il arrive que la Septante traduise le vocabulaire de l'obstacle par celui du piège (p. ex. *Lv 19*, 14). *Rm 11*, 9 citant *Ps 69*, 23 garde et développe l'image du *skándalon*-piège, et *Rm 14*, 13 associe les deux images, qui deviennent synonymes par le biais de la «pierre de scandale» (*Rm 9*, 33 et *1 P* 2, 8 citant *Is 28*, 16 et *8*, 14 LXX).

21. Littéralement: «Ils étaient scandalisés en lui.» Cette construction se rapporte toujours dans le NT à Jésus devenu occasion de chute (ici et *14*, 27 et par. *Mt*; *Mt 11*, 6 et par. *Lc*). *Lc 2*, 34 sans le mot dit bien la chose (cf. *Rm 9*, 33; *1 P 2*, 8). Le «scandale» compromet le salut, mais, d'après *14*, 27-28.72 et *16*, 7, la chute peut n'être pas irrémédiable.

22. C'est une sorte de proverbe, comme on en trouve de comparables ailleurs (à propos des philosophes, cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, I², Freiburg, Herder, 1977, p. 320), jusqu'au dicton: «Il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre.»

comme si elle arrivait trop tard. Elle est citée pour le lecteur et invite à situer l'histoire racontée dans une histoire plus longue, celle des prophètes, résumée dans une sentence paradoxale[23].

«Aucun prophète n'est mésestimé...»: ce devrait être la norme. Tout prophète demande à être reconnu, non pour lui-même, mais pour la parole dont il est porteur. L'exception qui suit tombe comme un couperet: «sauf dans sa patrie et dans sa parenté et dans sa maison». L'énumération dessine trois cercles concentriques qui dessinent de façon de plus en plus précise l'espace de l'origine[24]. La maison vient en fin de liste comme le contenant de la famille, le lieu de la naissance. La génération charnelle se trouve ainsi à l'épicentre de zones de plus en plus larges de défense contre la parole du prophète. Car le mal stigmatisé n'est pas un simple défaut d'estime pour la personne de celui-ci, c'est une forme de mépris pour la parole qui vient d'ailleurs.

L'aphorisme de Jésus ne peut être ramené à quelque trait polémique lancé à des adversaires. Il déborde la situation décrite et le cas de la famille de Jésus, même s'il n'est pas oublié. Par sa forme, il fournit un bon exemple de cette «sagesse» qui embarrasse les Nazaréniens. Il fait apparaître à l'échelle de la communauté villageoise une anomalie de portée plus vaste pour en dévoiler la racine au plus intime de l'être humain fait de chair et de sang. La «patrie» tient du père, la langue «maternelle» et la terre «natale» tiennent de la mère. Les attaches héritées de la naissance déterminent des solidarités nécessaires à la protection et à la croissance de la vie. Mais, parce que nécessaires, elles entretiennent facilement la méfiance contre l'étranger. La réaction de défense est d'autant plus vive que l'étrange surgit au sein du groupe par le fait d'un de ses membres. De la famille au village, à la nation, à la culture, les cercles peuvent s'élargir sans perdre de leur allergie à «l'autre». Ce sont des variantes de la même résistance à la parole capable de

---

23. Dire: «Tous les prophètes sont mésestimés dans leur patrie...» n'aurait pas le même effet. «Aucun... sauf» (fréquent dans la Septante) réserve une surprise avec l'exception qui suit l'affirmation générale. L'aphorisme est de frappe sapientielle (cf. *supra*, n. 6 et J. SCHLOSSER, «Jésus le sage...» [cité *supra*, n. 6], p.330-331). L'énoncé peut rappeler au moins l'expérience de Jérémie (*11*, 21; *12*, 6).

24. «La parenté» (littéralement «les parents») est susceptible d'extension variable (cf. les «parents» de Paul en *Rm 16*, 7.11.21; les Juifs ses «parents selon la chair» en *9*, 3). Ici, entre «la patrie» et «la maison», c'est la famille élargie. La forme brève du dicton limité à la patrie (*Lc 4*, 24; *Jn 4*, 44; amplifiée en *Thomas 31*) n'est pas forcément la plus ancienne (cf. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc* [cité **supra, n. 9], p. 359, n. 27).**

libérer des proximités excessives. Le prophète est la figure en quelque sorte emblématique de cette parole qui, en témoignant de la présence irréductible de l'Autre, tranche dans le vif des liens charnels. Elle rend aigüe la division du fils d'homme entre ce qu'il tient de la génération et ce qui l'appelle à naître autrement, dans une nouvelle famille. L'appel a plus de mal à se faire entendre quand il passe par l'un des «nôtres».

Le texte suggère-t-il que Jésus, qui parle comme un sage, se considère comme prophète[25]? D'après *6*, 15 et *8*, 28, certains se faisaient cette image de lui, mais il ne le prend pas à son compte. C'est ici la seule parole de Jésus en *Mc* où il soit question de prophète et celui-ci n'est considéré que par le biais de la méconnaissance qu'il rencontre dans son milieu naturel d'origine. Cela suffit pour que la question de l'identité de Jésus soit posée paradoxalement, non pas à partir d'un modèle popularisé (comme en *6*, 15) mais à partir de ce qui lui arrive et qu'il doit subir[26]. Il en est de même pour la sagesse et la puissance qui, comme la figure du prophète, doivent être redéfinies par l'ensemble du parcours de Jésus en *Mc*. Leur conjonction peut donner à réfléchir, sinon aux Nazaréniens, du moins au lecteur[27], l'important étant d'être averti que Jésus n'est pas le prophète, le sage ni le faiseur de miracles qu'on pourrait imaginer, pas plus qu'il ne sera le Messie qu'on attendait. Tous les modèles antérieurs sont à reconsidérer à partir de son itinéraire singulier.

5. Le thaumaturge impuissant (v. 5-6a)

L'impossibilité pour Jésus de «faire là aucun acte de puissance» intervient dans le texte entre sa parole sur le prophète mésestimé et son étonnement à cause de l'*apistia* de ses compatriotes. La phrase est bâtie selon le schéma «aucun... sauf...» et, loin d'être

25. La tradition évangélique est discrète à ce propos, cf. C. PERROT, *Jésus Christ...* (cité *supra*, n. 6), p. 144-154. Cf. G. STANTON, *The Gospel and Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 177-183.

26. Cf. en *14*, 65, la parole de moquerie: «Prophétise» (ou «fais le prophète»).

27. Sagesse et force sont unies en Dieu (*Jb 12*, 13 LXX, *sophía* et *dýnamis*) et dans le roi messianique (*Is 11*, 2 *sophía* et *ischús*); cf. *1 Co 1*, 24. Sur les relations complexes entre sagesse, miracles et prophète dans le milieu porteur de la tradition évangélique, cf. C. PERROT, *Jésus Christ...* (cité *supra*, n. 6), p. 147.155-157.189. Les figures du prophète, du sage et du thaumaturge sont réunies dans le prophète promis, semblable à Moïse selon *Ac 7*, 22.36-37, avec insistance sur le

prophète persécuté, v. 50.

malhabile[28], telle qu'elle se trouve encadrée, elle est parfaitement cohérente. Elle accorde au contraire autant d'importance à l'affirmation générale («aucun acte de puissance») qu'à l'exception («sauf qu'imposant les mains à quelques affaiblis il les guérit»). La première maintient la visée collective du récit, la seconde indique qu'en généralisant, il se garde de totaliser. L'enjeu de cette retenue est double. Il concerne tout d'abord la population du village: les malades guéris sont «peu nombreux» (*olígoi*) tandis que les auditeurs scandalisés étaient «beaucoup» (v. 2, *polloí*), ce qui n'équivaut pas à «tous»[29]. Le poids de la collectivité n'entraîne pas tout le monde. D'autre part, les guérisons accomplies démentent que l'impuissance soit le fait de Jésus[30]. La puissance s'exerce encore «par ses mains» de charpentier qui trouvent à se poser sur des êtres «faibles», préservés d'autosuffisance[31].

Quant à l'étonnement de Jésus, c'est le seul cas en *Mc*, comme si rien d'autre, ni le mépris du prophète, ni même son impuissance, ne pouvait le déconcerter que l'absence de foi de ses compatriotes. L'échec s'inscrit sur les deux dimensions de son activité de parole et de guérison, mais cela n'est pas ressenti comme un démenti ou une déception mais comme révélation de ce qui manque du côté des destinataires, la foi. Pour saisir ce qu'il y a là d'étonnant, il faudrait rejoindre son point de vue sur son œuvre, tel que *Mc* le construit. Dans les limites de cet article, il suffira de relire l'épisode qui précède immédiatement et qui concerne une femme affligée

---

28. Elle serait malhabile si, comme beaucoup le pensent, *Mc* voulait corriger par quelques guérisons une tradition antérieure devenue choquante. Aurait-il dans ce cas maintenu à la première place l'affirmation de l'impuissance de Jésus? La formule «aucun... sauf» insiste autant sur la règle générale que sur l'exception (voir *10*, 18; *Mt 11*, 27; *1 Co 1*, 14; *Ph 4*, 15).

29. Une variante lit *hoi polloí*, ce qui peut équivaloir à «tous» (cf. *pántes* dans le récit parallèle de *Lc 4*, 22). Cf. la réaction de «tous» en *Mc 1*, 27.37; *2*, 12.

30. Cf. *9*, 18: les disciples «n'ont pas eu la force (*ischúô*)» de chasser un esprit mauvais (cf. v. 28-29) et *1*, 45: «Il ne pouvait entrer ouvertement dans une ville». Inutile d'imaginer que les quelques guérisons ont précédé le «scandale» des témoins et que par suite d'autres miracles sont devenus impossibles au sens d'«une limitation morale ou voulue» (C.D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge, University Press, 1994 [1re éd. 1989], p. 194).

31. L'adjectif *árrôstos*, rare dans le NT (ici et *6*, 13, puis *16*, 18; *Mt 14*, 14; *1 Co 11*, 30), peut désigner un malade sous l'aspect de la faiblesse. Poser les mains sur un malade, c'est le placer sous une puissance de guérison (*5*, 23; *7*, 32; *8*, 23.25; *16*, 18, cf. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc* [cité *supra*, n. 9], I, p. 152-153. 338-339). Rapprocher les «mains» des v. 2 et 5.

de pertes de sang. Mais auparavant, voyons comment la narration continue.

6. «Et il parcourait les villages alentour en enseignant» (v. 6b)

Cette phrase fait transition avec la mission des Douze qui va suivre. Mais elle ne se détache pas totalement du récit qui s'achève[32]. Jésus passe de village en village «en enseignant», comme d'habitude en *Mc*, pourrait-on dire. Mais ce n'est pas pour autant une formule passe-partout convoquée pour relier deux histoires étrangères l'une à l'autre. L'absence de toute indication de départ (comme «il sortit» ou «partit de là») et de prise de congé ou de rupture entre Jésus et ses proches, fait que la narration ne marque pas de pause. Le contraste n'en est que plus vif entre la mésaventure subie et la démarche décidée de Jésus. Ce qu'il a entrepris continue et l'insuccès, tel qu'il est localisé et donné à interpréter, peut servir l'œuvre en cours de réalisation. C'est un enseignement pour les disciples au moment où Jésus, conformément au projet défini en *3*, 14-15, va lancer les Douze dans l'action (*6*, 7-13) en prévoyant l'éventualité d'un mauvais accueil (v. 11). C'est aussi une invitation pour le lecteur à ne pas rester au niveau de l'histoire racontée avec l'impression d'un échec mais à demeurer attentif à la manière interprétative de présenter les choses, sans oublier ce qu'il a déjà lu. Car l'histoire de Jésus dans sa patrie est l'antithèse de celle de l'hémorrhoïsse qui vient d'être rapportée (*5*, 25-34). Il y a la même relation entre l'impuissance de Jésus et l'absence de foi de ses compatriotes qu'entre la «puissance» qui sort de lui et la «foi» de celle qui en bénéficie.

7. Puissance et foi, impuissance et non-foi

Entre les deux récits, les points de comparaison ne manquent pas. C'est Jésus qui diagnostique l'*apistía* comme c'est lui qui parle de la *pístis* de la femme. Dans les deux cas, foi et non-foi sont reconnues après coup, à la fin du récit, et non pas comme des actes

32. On marque ordinairement une césure entre v. 6a (fin de l'épisode raconté) et 6b (transition avec l'envoi des Douze en 7-13), tout en s'accordant à reconnaître en 6a et b le travail de *Mc* sur ses matériaux. C'est dire que le mouvement de la narration ne connaît pas de pause à cet endroit et qu'elle enchaîne échec dans la patrie, poursuite de l'enseignement de village en village et mission des Douze.

ponctuels mais comme des comportements, des parcours[33]. Il ne s'agit pas de croyance (ou d'un «croire que...» qui pourrait s'exprimer dans une sorte de confession de foi) ni d'incroyance (au sens moderne du moins). Il ne s'agit pas non plus de croire ou non au pouvoir de Jésus de faire des miracles. Car les Nazaréniens ne le mettent pas en doute et si le parcours de la femme semble commencer par un «croire» de ce genre, il ne sera déclaré «foi» qu'au terme.

«Ayant entendu (parler) de Jésus», elle invente une façon de recourir à lui sans le déranger ni le solliciter[34]. Par un geste de toucher secret, elle aspire à un don gratuit qui, passant par le corps de Jésus, viendrait de plus loin sans qu'il ait à le vouloir ou le savoir. Or l'événement se produit de telle manière qu'elle et Jésus en prennent conscience en même temps. «Aussitôt, la source de son sang fut desséchée et elle connut par son corps qu'elle était guérie de son fléau. Et aussitôt Jésus, reconnaissant en lui-même la puissance (*dýnamin*) qui était sortie de lui-même...» C'est lui qui cherche alors qui a touché ses vêtements. En interrogeant, il réclame que l'inconnu(e) se déclare. Le texte précise comment elle y parvient: «Prise de crainte et tremblante, sachant ce qui lui était arrivé, elle vint et tomba près de lui et elle lui dit toute la vérité.» Ce n'est pas la sensation physique de sa guérison qui transforme son comportement à l'égard de Jésus. La crainte et les tremblements qui s'emparent d'elle sont liés à la (re)connaissance de ce qui l'a touchée et dont elle mesure après coup l'impact non seulement sur «la source de son sang» (v. 29), mais sur tout son être. Elle ne réagit pas sous l'effet d'une de ces peurs qui font fuir ou

33. Déjà en 2, 5. En *5*, 36, le «croire» demandé à Jaïre vient d'être illustré par le parcours de l'hémorrhoïsse et se concrétise par la manière dont Jaïre laisse à Jésus l'initiative. En *Mc*, c'est toujours Jésus qui «voit», reconnaît et parle de la «foi» ou demande de «croire». On a depuis longtemps remarqué l'importance de la foi dans l'ensemble narratif *4*, 35 - *5*, 43 (*4*, 40; *5*, 34.36). Il s'agit plutôt du rapport entre «foi» et «puissance». C'est d'autant plus frappant que *pístis* n'apparaît auparavant qu'en *2*, 5 et ne réapparaîtra qu'en *10*, 52 en écho de *5*, 34; et *pisteúô* n'a été mentionné auparavant qu'en *1*, 15 et ne le sera après *5*, 36 qu'en *9*, 23-24 en opposition avec *ápistos* (v. 19) et *apistía*. Quant à la «puissance» (*dýnamis* au sens d'énergie miraculeuse en acte), elle n'apparaît pas avant *5*, 30, se multiplie en *6*, 2.5.14 et ne revient qu'en *9*, 39 (les autres emplois du mot concernent la puissance du Règne de Dieu ou de Dieu, *9*, 1; *12*, 24; *13*, 26; *14*, 62, ou les puissances célestes, *13*, 25).

34. Pour l'analyse de ce récit avec justifications et références, cf. J. DELORME, *Au risque de la parole*, Paris, Seuil, 1991, p. 66-77.

chercher protection. Elle ressent jusque dans la chair la distance qui se creuse entre elle et Jésus, une distance très particulière qui, au lieu de séparer, s'exprime dans la proximité à la verticale par la prosternation et qui fait entrer en dialogue pour «lui dire toute la vérité». La parole établie sous le sceau de la vérité suppose qu'entre eux la confiance circule comme entre des personnes qui se reconnaissent mutuellement comme des sujets de parole vraie.

Elle a perdu la maîtrise du programme qu'elle avait elle-même imaginé (v. 28). Et Jésus lui aussi, privé de toute initiative, a été amené à intervenir sous l'effet de «la puissance sortie de lui». Chacun des deux a accueilli de son côté ce qui leur arrivait en même temps. Ils se reconnaissent comme partenaires d'un événement qui les dépasse et les réunit de façon inattendue. Si bien que chacun peut rendre à l'autre ce qui lui revient dans l'événement. Elle sait que sans lui rien ne serait advenu. Mais, comme s'il n'y était pour rien, il lui affirme: «Ta foi t'a sauvée.» Cette phrase ne peut être prononcée qu'en dialogue et prise dans une relation telle qu'elle s'ouvre à l'Innommé, qui n'a pas besoin d'être représenté sur la scène du récit et qu'il est juste d'appeller l'Autre.

On ne peut trouver plus forte opposition entre ce récit de rencontre réussie et celui de la rencontre ratée dans la patrie de Jésus. Mais les deux s'accordent en profondeur. La foi n'est pas définie de façon abstraite ou didactique, l'*apistía* non plus. Il a fallu tout le développement des rapports entre Jésus et une ou des autres pour qu'il parle de foi ou s'étonne de l'absence de foi. Dans ce développement, l'intervention ou non de la puissance compte. Mais elle ne définit pas l'objet de la foi ou de son contraire. Elle semble jouer le rôle d'avertisseur pour Jésus qui n'en est pas maître. Elle sort de lui au profit de la femme sans qu'il ait à le vouloir, elle se refuse à ses compatriotes sans qu'il ait à la retenir. Il se l'approprie si peu que, lorsqu'elle s'exerce, il voit dans la foi de l'autre la cause du salut qu'elle attendait de lui (comparer 5, 28.29 et 34). Par contre, si la puissance n'agit pas, ce n'est pas elle mais la foi qui fait défaut. Il suffit de quelques êtres faibles qui recourent à lui pour l'attester.

On ne peut dire simplement que la foi est la condition nécessaire pour que la puissance agisse, comme si elle constituait un préalable ou se réduisait à un moment initial du parcours. La foi dont Jésus parle n'est plus ce qui a poussé l'hémorrhoïsse à le toucher en cachette à partir d'un ouï-dire. Et la non-foi de ses compatriotes ne l'étonne qu'après leur refus de se laisser interroger en vérité à son propos et après sa réduction à l'impuissance. Con-

trairement à la femme, ils n'ont pas recouru à lui, ils n'ont passé par aucune crainte, par aucun dialogue. Ils se sont figés dans leur propre savoir.

La foi comme son absence se fait reconnaître à la manière dont la relation à Jésus se développe. Il est possible de préciser son rôle dans ce développement. Il ne se pose pas comme l'objet ou le terme de la foi. Il ne la mesure pas par rapport à lui-même comme s'il était satisfait quand on croit en lui, déçu quand on n'y croit pas. La rencontre où la foi se révèle ne se joue pas seulement entre lui et son ou ses partenaires. Elle devient le lieu d'une ouverture, d'une place vacante, marquée par l'intervention ou non de la «puissance». La rencontre se fait à deux, au niveau des acteurs du récit. On ne peut dire qu'elle se réalise à trois, avec un tiers absent de la scène. Mais, à deux (le second pouvant être un individu ou un groupe), elle implique plus qu'eux et engage l'Autre qui ne fait pas nombre avec eux.

Si bien que Jésus ne s'attribue pas le succès et ne fait pas de l'échec un revers personnel. Il participe à une épreuve dont l'enjeu est cette ouverture ou non à la réalité de ce qui se propose par sa bouche et par ses mains. La *pístis* s'affirme sur le mode de la confiance plutôt que de la croyance et tourne vers l'Autre le désir plus que le savoir. Par le recours à Jésus et au cours de la rencontre avec lui, un sujet trouve à s'ouvrir à ce qui s'y donne. Par contraste, l'*apistía* telle qu'elle se montre dans la patrie de Jésus recouvre une espèce très particulière de refus, non de Dieu ni des miracles de Jésus (du moins dans les propos tenus), mais de la donation offerte. Ce refus s'accroche à ce qu'on prétend connaître d'avance de «celui-là», il recouvre en profondeur un désir rabougri qui s'enferme dans les limites où il se complaît. Ainsi la foi ne s'arrête pas à Jésus, mais la non-foi bute bel et bien contre lui ou plutôt contre l'image qu'on veut se faire de lui. La pierre de scandale se durcit dans la tête et le cœur de ceux qu'elle fait tomber.

Finalement, il revient à Jésus d'opérer le discernement et d'identifier la foi et son manque. Ce pourrait être un rôle de sage et de prophète d'un nouveau genre, engagé dans une histoire dont il ne profite pas et qui n'est pas contrecarrée par l'échec. Dans ses relations avec les uns et les autres, il révèle et devient le catalyseur d'une ouverture à ce réel qui échappe aux prises de l'homme et que le texte désigne sous les figures du «salut» («Ta foi t'a sauvée») ou du «Règne de Dieu devenu proche» (*1*, 15). En situant Jésus à ce niveau d'intelligence d'un monde ouvert à la présence gratuite et dynamique de Dieu, le récit donne à comprendre que l'absence de foi a vraiment de quoi étonner.

Conclusion

Nous avons distingué les niveaux d'interprétation représentés dans le récit par les Nazaréniens et par Jésus, sans oublier les disciples dont la présence muette pointe vers l'interprétation globale qui s'indique par la manière d'articuler l'ensemble du récit dans son contexte. À cette place dans le livre, ce récit a pour fonction de ménager un moment d'évaluation. C'est une sorte de bilan provisoire de l'activité de Jésus en Galilée caractérisée par l'enseignement et les «actes de puissance». Ce bilan serait négatif s'il n'était réinterprété par la narration comme une contre-épreuve qui met en valeur l'orientation de l'œuvre de Jésus.

Nous avons affaire à un récit interprétatif[35], moins soucieux de fixer des faits que d'en élucider et déployer la signification. La voix narrative sous-jacente au travail de sens auquel le matériau de l'histoire racontée est soumis implique un point de vue, ou plutôt de parole, qui se met à distance de cette histoire renvoyée dans le passé pour s'en instruire. Toute narration comporte une large part d'interprétation par le fait même qu'elle ne peut reproduire ce qui s'est passé et qu'elle doit sélectionner et mettre en ordre ce qu'elle en dit. Cette qualité interprétative s'impose à l'attention quand les acteurs sont comme ici en conflit d'interprétation. On pourrait en oublier la qualité proprement «évangélique» d'une narration qui porte à sa façon «heureuse annonce de Jésus Christ Fils de Dieu» (*1*, 1). Mais la voix de «l'évangile» se laisse percevoir grâce au contexte dont ce récit ne peut être détaché, ne serait-ce que par la question: «D'où à celui-là cela?» Cette question renvoie le lec-

35. Cf. P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion*, dans *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 17-38. Il définit le genre «évangile» comme un «récit à fonction interprétative», où «la visée théologique... est incorporée à la stratégie narrative... (La) jonction entre exégèse et théologie, avant d'être l'œuvre de l'interprétation appliquée *au* texte, fonctionne déjà *dans* le texte» (p. 17). Dans la perspective d'une sémiotique de l'énonciation, je préfère parler de «voix» (plutôt que de «stratégie») narrative, dont la visée interprétative peut être plus ou moins explicite. Et plutôt que de «visée kérygmatique» ou «théologique», qui pourrait faire croire que les évangiles narrativisent le kérygme, une christologie ou une théologie, la manière de raconter de *Mc* tout particulièrement permet de distinguer «voix» narrative et «voix» évangélique souvent associées, la narration devenant «heureuse annonce» sous un autre mode de discours que le kérygme, dont les termes peuvent être repris mais sont soumis au traitement narratif et interprétatif du parcours de Jésus. Cf. J. DELORME, *Évangile et récit. La narration évangélique en Marc*, dans *New Testament Studies* 43 (1997) 367-384; *L'Évangile et les évangiles ou comment Dieu parle d'homme à homme*, dans *Trajets* (Cahiers Universitaires Catholiques) 2 (hiver 1997-98) 27-42.

teur à celle des disciples sur la mer: «Qui donc est celui-là?» (*4*, 41), et plus haut encore à celle des auditeurs de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm: «Qu'est-ce que cela?» (*1*, 27). La comparaison de ces récits entre eux permettrait de reconnaître le ton «évangélique» propre à *Mc*. Car il y a bien une annonce en attente d'écoute dans sa manière de raconter une histoire d'enfouissement où ce qui transparaît d'une identité mystérieuse est constamment exposé au risque d'être mal interprété et faussé.

Dans cette histoire, le passage de Jésus dans sa patrie introduit une note particulière. Là, Jésus n'a pas à donner de consigne de silence comme lorsque ses actes le mettent en vedette et qu'il doit se défendre contre un succès ambigu et des identifications intempestives. Le refus auquel il se heurte lui assure malgré lui un incognito d'un autre type. L'interrogation sur son identité réelle s'en trouve relancée pour le lecteur, avec de nouvelles dimensions[36].

Les deux figures du prophète méprisé et du thaumaturge impuissant dépouillent cette identité des images dont on risque toujours de l'affubler. La première déjoue les tentatives sans cesse renaissantes de réduire l'autre à l'identité qu'on lui connaît dans un groupe dont il fait partie lui-même. La tendance commune des collectivités petites ou grandes à méconnaître l'autre parce qu'il est tout proche dévoile sa nocivité quand il s'agit d'un prophète et de plus qu'un prophète, autrement dit de la Parole qui demande à faire son œuvre de levain dans la pâte humaine. La seconde figure, celle du thaumaturge impuissant, oblige à réviser toute idée de puissance imaginée comme efficace à tout coup sans engagement du destinataire. L'énergie qui émane de Jésus selon *Mc* ressemble à celle de sa parole désarmée, de son enseignement qui ne force pas la porte de l'accueil, de «l'évangile» qui ne peut annoncer sans appeler à «croire» (*1*, 15).

Par contraste avec l'itinéraire de foi personnelle de la femme aux flux de sang, la dimension collective du refus et de l'*apistía* dans notre récit prend du relief[37]. Au nom d'une origine bien connue et d'une familiarité acquise dans un espace commun de vie, les compatriotes de Jésus ne veulent rien connaître de lui que ce qu'ils en

36. Cf. V.K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 37.

37. S.C. BARTON souligne la portée sociologique du récit: tandis que l'identité individuelle se réduit dans les sociétés traditionnelles à l'appartenance au groupe, une nouvelle socialité est en train de naître dans le christianisme primitif (*Discipleship*... [cité *supra*, n. 1], p. 94-95).

savent. Le refus auquel il se heurte chez les siens peut apparaître comme l'anticipation du rejet du Messie par sa nation. «Nazareth pourrait être décrite comme la Jérusalem galiléenne de Jésus, un lieu chargé d'opposition basée sur une connaissance présumée[38].» Cette application du récit à l'actualité de ses premiers lecteurs est possible, elle n'en épuise pas la portée. Qu'un savoir s'érige en système d'explication et entretienne la confusion sur la question de l'origine n'est pas le privilège d'un village, d'une société ni d'un temps. On se protège contre l'inattendu qui demanderait interprétation à frais nouveaux, surtout quand il arrive par un homme que l'on croit connaître sans avoir à sortir des cadres préfabriqués par le groupe. Mais les disciples qui accompagnent Jésus témoignent à ses côtés de la fécondité de la parole. Une nouvelle famille, parenté et patrie, est en train de naître autour de lui et de ce qui se révèle par lui d'appel à une communion d'une autre origine.

Ce récit n'est pas loin de ce que Paul écrivait aux Corinthiens: «Les juifs demandent des signes et les grecs cherchent la sagesse et nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les païens» (*1 Co 1*, 22-23). Quels que soient les apparentements possibles entre *Mc* et Paul, les textes se rejoignent en mettant le doigt sur les attentes et les savoirs qui achoppent à l'inouï. Qui ne se présente pas sous l'aspect voulu dans une collectivité ou une culture est facilement repoussé dans le bizarre et l'incongru, surtout quand il est aussi et d'abord ce qu'on sait de lui. «Celui-là» n'a pas à renier d'être «le charpentier, le fils de Marie et frère de Jacques...» Quelque chose s'indique là du scandale de l'incarnation.

F - 74000 Annecy
31, rue J.-J. Rousseau

Jean DELORME
CADIR
Université Catholique de Lyon

38. B. VAN IERSEL, *Reading Mark* (cité *supra*, n. 11), p. 93. Cf. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc* (cité *supra*, n. 9), p. 360.

Sommaire. — Ce récit est construit comme un conflit d'interprétations provoqué par le passage de Jésus dans sa patrie. C'est une sorte de bilan de son activité galiléenne selon *Mc* (enseignement et puissance efficace), sous la forme d'une contre-épreuve où se dessinent les figures paradoxales de son identité (sage incompris, prophète mésestimé, thaumaturge réduit à l'impuissance) méconnue par ses proches au nom de ce qu'ils savent de son origine sociale et familiale. L'intérêt théologique du texte (notions de scandale, de foi et de puissance; identité et origine de Jésus) est inséparable de son intérêt anthropologique (résistance à la parole et difficulté de reconnaître l'autre prétendument bien connu) et sémiotique (modalité interprétative et évangélique de la narration).

Summary. — The narrative is presented as a conflict of interpretations, provoked by the arrival of Jesus in his own country. It is a kind of assessment of Jesus' Galilean activity according to Mark (teaching and power), in the form of a counterproof where the paradoxical figures of his identity emerge (a misunderstood sage, a prophet held in poor esteem, a miracle worker reduced to helplessness), unappreciated by his relatives in the name of what they know of his social origin and family background. The theological interest of the text (notions of scandal, faith and power; identity and origin of Jesus) is inseparable from its anthropological interest (resistance to the word, difficulty to acknowledge the presumably well known Other) as well as from its semiotic interest (interpretative and evangelical modality of the narrating operation of the text).