

# Le secret Messianique chez Marc

par James DUNN

Professeur de Nouveau Testament à l'Université  
de Nottingham

Malgré l'accueil mitigé des milieux académiques anglais lors de sa première parution, il est maintenant manifeste que *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) de Wilhelm Wrede a marqué un tournant d'importance considérable dans l'étude des Évangiles ; en effet, Wrede fut véritablement le premier à reconnaître et à apprécier la nature théologique des Synoptiques. Sa thèse personnelle (selon laquelle le motif du "secret messianique" dans Marc a une origine plus théologique qu'historique) a influencé de façon "marc"quante les recherches de ses successeurs ! à tel point qu'elle est souvent considérée comme un acquis, comme une référence dans l'examen d'affirmations et de thèses nouvelles.<sup>1</sup> Naturellement, les vues personnelles de Wrede n'ont pas échappé à la critique et au travail d'affinage ; cependant, ses conclusions principales gardent toute leur autorité auprès de la majorité des spécialistes européens. Un examen du motif du "secret messianique" dans Marc doit donc d'abord considérer la position de Wrede lui-même ; c'est pourquoi j'esquisserai brièvement son argumentation.

En premier lieu, il fait remarquer la manière dont Jésus impose le silence aux démons qui confessent sa messianité (1, 23-25, 34 ; 3, 11 s. ; cf. 5, 6 s. ; 9, 20). Puisque les thèses visant à expliquer la connaissance qu'ont les individus possédés sont loin d'être convaincantes, nous devons selon lui reconnaître la présence d'une évolution légendaire dans la tradition. Lorsqu'on se

<sup>1</sup> Pour mieux cerner l'influence de Wrede, cf. e.g. P.W. Meyer, "The Problem of the Messianic Selfconsciousness of Jesus", *Nov T* 4 (1960) 122-128 et N. Perrin, "The Wredestrassse becomes the Hauptstrasse", *Journal of Religion* 46 (1966) 296-300. L'intérêt croissant pour la thèse personnelle de Wrede est illustré par la ré-édition en 1963 de *Das Messiasgeheimnis*, dont la traduction anglaise est à paraître incessamment, et par les contributions récentes de G. Minette de Tillesse, *Le Secret Messianique dans l'Évangile de Marc*, Paris V, Cerf (1968) ; B.G. Powley, "The Purpose of the Messianic Secret : a Brief Survey" *Exp T* 80 (1968-69) 308-310 ; D. Aune, "The Problem of the Messianic Secret", *Nov T* 11 (1969) 1-31 ; et R.N. Longenecker, "The Messianic Secret at the Light of Recent Discoveries", *EQ* 41 (1969) 207-215.

réfère à d'autres injonctions au silence, adressées aux miraculés (1, 43-45 ; 5, 43 ; 7, 36 ; 8, 26), aux disciples après la confession de Pierre (8, 30) et après la transfiguration (9, 9) — ainsi qu'à la volonté de Jésus de demeurer caché (7, 24 ; 9, 30 s.) et à la foule ordonnant à Bartimée de se taire (10, 47 s.), il apparaît comme évident que ce qui est ainsi préservé est le secret messianique. Wrede cite d'autres preuves. Les plus remarquables sont les instructions que Jésus donne en privé à ses disciples (4, 34 ; 7, 17-23 ; 9, 28 s. ; 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 32-34 ; 13, 3 ss.) et ses paroles concernant l'enseignement parabolique (4, 10-13). Se fondant sur ces preuves, Wrede prononce son jugement : aux yeux de Marc, il n'est pas question d'un motif historique et l'idée d'un secret messianique est bien plutôt une conception purement théologique. La clé est Mc 9, 9, où Pierre, Jacques et Jean sont sommés de ne rien dire de ce qu'il ont vu jusqu'à ce que le fils de l'homme soit ressuscité d'entre les morts. La messianité de Jésus est et doit rester un secret. Seul le cercle des proches peut le partager. Mais avec la résurrection vient aussi la révélation donnée à tous. En résumé, le tout est une construction théologique. Durant son ministère, Jésus n'a jamais prétendu être le Messie, et ce n'est qu'après la résurrection que son statut messianique fut affirmé par la communauté chrétienne. Le secret messianique n'est donc rien d'autre que l'effort entrepris par Marc pour justifier l'absence de prétentions à la messianité de la part de Jésus lui-même.

## Analyse et critique

Une analyse de la thèse de Wrede fait apparaître trois lignes maîtresses : la première est l'isolement, au sein de l'évangile de Marc, d'un motif distinct qui peut être appelé le secret messianique ; la deuxième est l'argument selon lequel certains éléments de ce motif, et notamment les exorcismes, ne sont pas historiques, argument qui mène à la conclusion que le motif entier n'est qu'une construction de la théologie chrétienne ou marcienne (le dernier essor de la critique des formes a, naturellement, développé et approfondi ce point) ; enfin, un dernier argument consiste à situer l'origine de la croyance en la messianité de Jésus au lendemain de la Pâque, et donne la raison d'être du secret messianique : c'est un effort d'interprétation messianique de la vie de Jésus.

1) Si j'ai fidèlement présenté l'argumentation de Wrede, il me semble qu'elle peut être l'objet d'un certain nombre de critiques importantes. La première est que Wrede restreint trop la portée de sens du motif de la discrétion. Je remets sérieusement en question le procédé par lequel il inclut les injonctions au silence lors de guérisons dans la catégorie du secret *messianique*. Qu'y a-t-il

dans les guérisons qui ne puisse être compris avant la croix et la résurrection, et qui ne soit pas *publiquement* manifesté ? Que ce soit, par exemple, lors de la guérison du paralytique en présence des scribes, au chapitre 2 ? Ou de celle de l'homme à la main sèche, dans la synagogue, au chapitre 3 ? Qu'y a-t-il dans les guérisons miraculeuses qui atteste tout particulièrement que Jésus soit le Messie ? D'après Marc, aucun des miracles opérés en public ne poussa les spectateurs à conclure qu'il l'était (voir cependant p. 41 ss.), au contraire plusieurs passages montrent que leur réaction fut souvent très différente. En dépit de la notoriété de ses miracles (6, 1-6), la population de Nazareth ne reconnut en lui que le fils du charpentier, membre d'une famille connue. Hérode et d'autres croyaient reconnaître Jean Baptiste ressuscité, Elie ou un autre prophète (6, 14 s. ; 8, 28). Les Pharisiens le croyaient possédé de Beelzéboul (3, 22).<sup>2</sup> Bien plus, Jésus n'impose *nullement* le silence au seul bénéficiaire d'une de ses guérisons qui l'ait acclamé en des termes messianiques (10, 46 ss.) ! Quel est donc le secret si jalousement gardé par ces injonctions au silence ?

Au vu de tout cela, je ne suis pas du tout surpris de constater que Ulrich Luz fasse une distinction entre le *Wundergeheimnis* et le *Messiasgeheimnis*, bien que j'aie quelques réserves à le suivre lorsqu'il relie le premier à une christologie du *theios aner*, distincte de la christologie messianique du second.<sup>3</sup> Ce dont je suis plus sûr est que la tentative de rassembler toutes les injonctions au silence lors de guérisons miraculeuses sous le titre du "secret messianique" est loin d'être convaincante. En dépit de l'opinion de Wrede, selon laquelle une seule explication doit être donnée aux passages qui traitent de cette prétendue discrétion, il est fort probable qu'il y ait eu, selon les circonstances, des motifs divers ; tout particulièrement lorsque Jésus a affaire à des malades : *par exemple*, la volonté d'intimité et le souci du bien-être de la personne guérie (cf. 1, 44 ; 5, 40 ; 7, 33 ; 8, 22, 26 ; 9, 25), le désir d'empêcher des idées trompeuses de faire leur chemin à son sujet ou enfin, le sentiment profond que sa destinée entière se trouvait entre les mains de Dieu.<sup>4</sup> Dans cette perspective, il est

<sup>2</sup> G.H. Boobyer, "The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel", *NTS* 6 (1959-60) 232.

<sup>3</sup> U. Luz, "Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie", *ZNW* 56 (1965) 9-30 ; L.E. Keck subdivise encore l'ensemble des miracles chez Marc : un cycle *theios aner* et un cycle "homme fort" distinct ("Mark 3,7-12 and Mark's Christology", *JBL* 84 (1965) 34 ss.) ; mais voir T.A. Burkill, "Mark 3, 7-12 and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material", *JBL* 87 (1968) 409 ss.

<sup>4</sup> Cf., p.ex. R.H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, Clarendon Press, Oxford (1950) 37.56 ; J.W. Leitch, "The Injunctions of Silence in Mark's Gospel", *Exp T* 56 (1954-55) 178 s. ; T.W. Manson, "Realized Eschatology and the Messianic Secret", *Studies in the Gospels* Blackwell, Oxford (ed. D.E. Nineham 1955) 212s. ; T.A. Burkill, "Concerning St. Mark's Conception of Secrecy", *HJ* 55 (1956-57) 153 n. 2 ; Aune, 24s.

intéressant de noter qu'il existe de solides fondements permettant de voir en 1, 21-45 des éléments pré-marcien. Un des motifs dominants de cet ensemble est le fait qu'une publicité excessive avait pour effet de limiter Jésus dans ses mouvements et son ministère (Capernaüm, villes des contrées, lieux désertiques — 1, 21. 38. 45).

Je remets aussi en cause l'utilisation, comme preuve du secret messianique, de ce que Jésus dit sur son recours aux paraboles. Dans Mc 4, 11, il affirme que les paraboles dissimulent le mystère du *Royaume à hoï-exô* ("ceux du dehors") et bien que je reconnaisse volontiers que le mystère du Royaume est étroitement lié au statut et au ministère historiques de Jésus, il ne doit cependant pas être identifié à la messianité du Jésus terrestre.<sup>5</sup> D'autre part 4, 11 ('à ceux-là qui sont dehors, *tout* arrive en paraboles') et 4, 34 ('il ne leur parlait pas sans paraboles') indiquent que la *totalité* de son ministère, en paroles et en actes, revêtait l'aspect d'une parabole et son ministère entier ne peut être contenu dans les seules limites du secret messianique. En 7, 17 par exemple, la parabole dont il donne l'explication aux disciples en privé contient son enseignement sur la pureté intérieure. On devrait aussi noter que si 4, 11 (l'illumination des disciples) est interprété dans les cadres du secret messianique, ce verset se trouve alors en conflit avec d'autres textes comme 9, 32 (l'incompréhension des disciples).<sup>6</sup>

Ce dernier thème, la lenteur d'esprit des disciples, ne peut pas être inclus au secret messianique chez Marc, même s'il est souvent cité en exemple comme l'un des éléments importants de cette thématique. Je serais prêt à admettre que l'exemple de l'étonnement et de la dureté de cœur des disciples, lorsque le Seigneur apaise la tempête, entre dans le cadre du secret messianique (6, 51-52), car je vois une signification messianique certaine dans la première multiplication des pains, bien que je ne sois pas sûr que Marc ait souhaité la mettre en évidence ; il relève précisément que les disciples furent "au comble de la stupeur car ils n'avaient pas compris le miracle des pains" (*ou gar sunêkav epi tois artois*). Pour la même raison, je comprends pourquoi la méprise des disciples sur le levain des Phariséens et d'Hérode se réfère au secret messianique, bien que ce soit un passage difficile. Car, à nouveau, leur lenteur d'esprit est soulignée par une référence aux deux multiplications des pains et la péricope s'achève sur les mots de Jésus : *oupô suniete*. Toutefois, il est impossible de lier 10, 10 au secret messianique car la question que posent les disci-

<sup>5</sup> Aune, 25.

<sup>6</sup> La manière plutôt cavalière avec laquelle T.A. Burkill aborde le sujet — "Il est probable que l'évangéliste était inconscient du problème" — n'est pas une réponse lorsque l'on considère, par ailleurs, l'habileté avec laquelle le motif du secret messianique est construit. ("The Cryptology of Paraboles in St. Mark's Gospel" *Nov T 1* (1956) 252).

ples à Jésus en privé (*eis tēv oikiav*) a pour objet le sens de ses paroles sur le divorce et le mariage, thème peu caractéristique du secret messianique.<sup>7</sup>

Si nous gardons à l'esprit cette diversité des situations où apparaît la lenteur d'esprit des disciples, il est plus vraisemblable de reconnaître dans ce motif une réminiscence historique, tout à fait naturelle et peu exceptionnelle, d'hommes illettrés dont le système de pensée, fermé et rigide, rendait difficile leur adaptation à un enseignement nouveau. Ce n'était pas simplement la difficulté de faire face à de nouveaux éléments, mais l'impossibilité de les intégrer dans un système de pensée et de référence qui ne leur laissait aucune place. Ce qui aurait amené un ordinateur à admettre son incompetence, où même à exploser, ne créa que confusion et incompréhension chez les disciples. Seule une conversion de l'esprit — une transformation de la *Weltanschauung* — pouvait porter remède à une telle situation ; ce que ne connurent pas les disciples, d'après tous les récits, avant le don de l'Esprit au lendemain de la résurrection de Jésus. Adopter une position extrême et attribuer ce motif à une polémique marcienne contre les disciples est certainement injustifié.<sup>8</sup>

Je pense que Wrede s'est fourvoyé en prenant les exorcismes comme point de départ. Il est naturel qu'un homme des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles s'attache à ces incidents, à ses yeux des plus bizarres et des plus incroyables, et qui, pour cette raison, lui donnaient immédiatement accès au point de vue théologique de l'église primitive, c'est-à-dire à la manière dont l'église avait perçu et traité les faits historiques. Aucun argument psychologique ne peut, par exemple, expliquer pourquoi le démoniaque gérésénien est venu acclamer Jésus comme *fils du Dieu Très Haut* ; et recourir à une explication surnaturelle est inacceptable. Par conséquent, Wrede conclut que nous sommes en présence d'un développement légendaire au sein de la tradition, qui nous mène droit au cœur du secret messianique. Il laisse de côté la question de la possession démoniaque et de la possibilité d'une connaissance surnaturelle, question que je considère plus ouverte que Wrede ne le crut. Je continue de penser que son approche est méthodologiquement suspecte. A l'époque de Marc, les récits d'exorcisme ne se seraient pas détachés de façon si prononcée. En fait, dans leur présentation, ils s'accordent avec le modèle des histoires d'exorcis-

<sup>7</sup> Voir de même 9, 34 et 10, 37. P. Vielhauer fait aussi remarquer la faible fréquence avec laquelle Marc utilise *Christos*, ce qui montre que ce n'était pas le titre de Jésus le plus important pour Marc. Il remet ainsi en question l'utilisation de l'expression "secret messianique" ("*Erwägungen zur Christologie des Markus-evangeliums*", *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an R. Bultmann, ed. E. Dinkler, J.C.B. Mohr, Tübingen (1964) 157).

<sup>8</sup> *Contra* J.B. Tyson, "The Blindness of the Disciples in Mark", *JBL* 80 (1961) 261-268 ; J. Schreiber, "Die Christologie des Markusevangeliums", *ZTK* 58 (1961) 154-183 ; T.J. Weeden, "The Heresy that Necessitated Mark's Gospel", *ZNW* 59 (1968) 145-158.

me, à tel point que l'on trouve dans ces dernières le démon prononçant le nom de l'exorciste et ce dernier lui imposant le silence :<sup>9</sup> le lecteur de l'évangile de Marc, bien informé, n'aurait vu rien d'extraordinaire dans la réponse de Jésus au démon en Marc 1, 25 — *phimothèti kai exelthe ex autou*. Je reconnais que l'argument opposé a du poids : *Marc* aurait interprété l'injonction au silence lors du premier exorcisme selon l'explication donnée par 1, 34 et 3, 11 s., qui pourraient être compris comme indiquant que, régulièrement, les démoniaques acclamaient Jésus comme le fils de Dieu et que sa réponse habituelle était une forte mise en garde de ne pas le faire connaître.<sup>1</sup> Cependant, si l'intention de Marc avait vraiment été de "faire passer" à ses lecteurs le message du secret messianique, le premier exorcisme ne leur aurait fourni aucune indication dans ce sens. En fait, le motif distinct du secret messianique n'apparaît que dans ces deux énoncés-résumés ; dans les autres récits, rapportés avec détails, aucune injonction au silence n'est décelable (5, 1-20 ; 7, 24-30 ; 9, 14-29). A l'appui, je mentionnerai ici l'argument de Eduard Schweizer dans son débat contre J.M. Robinson :<sup>2</sup> la contribution théologique de Marc réside dans sa mise en valeur de l'enseignement de Jésus et non dans les exorcismes dont il reçut les récits par le canal de la tradition ; la fonction des exorcismes étant plutôt d'éclairer et de caractériser l'enseignement de Jésus comme un acte d'autorité divine. Ainsi nous notons en 1, 27 la réaction du peuple au premier exorcisme : "Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité".<sup>3</sup>

Voici donc ma première critique de la thèse de Wrede : elle ne fait pas pleinement justice à toute la portée du motif du secret dans Marc. Ce dernier est plus complexe que Wrede ne l'a admis ; et puisque les textes qui rendent sa thèse crédible ne forment que le sous-ensemble d'un tout plus large, on peut croire que l'image que Marc donne de Jésus englobe plus que ce que l'hypothèse du secret *messianique* ne permet de voir, un 'plus' qui marque un point d'interrogation sur cette hypothèse.

2) Si la première critique consiste à placer un point d'interrogation sur l'isolement par Wrede d'un secret spécifiquement *messianique*, ma deuxième critique en pose un autre lorsqu'il appelle le motif "*secret messianique*". Car il me semble que Wrede n'a

<sup>9</sup> T.A. Burkill, "The Injunctions to Silence in St. Mark's Gospel", *Theologische Zeitschrift* 12 (1956) 593 s ; aussi *Mysterious Revelation — An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. (1963) 72-78.

<sup>1</sup> Burkill, *Mysterious Revelation*, 63-66, 71.

<sup>2</sup> *The Problem of History in Mark*, SCM, London (1957) 33-42.

<sup>3</sup> E. Schweizer, "Anmerkungen zur Theologie des Markus", *Neotestamentica*, Zwingli Verlag, Zurich (1963) 96s. Les temps imparfaits de 1, 21 et l'affirmation générale de 1, 27 (esprits-pluriel) montrent que l'incident a une signification typique.

pas donné assez d'importance au thème opposé, celui de la "publicité", de la révélation. Naturellement, le maintien d'une certaine tension dans le paradoxe "caché-ouvert", "secret-révélation" fait partie du secret messianique,<sup>4</sup> surtout dans les révisions apportées par les successeurs de Wrede. Cependant, mon propos est le suivant : non seulement le thème de la "publicité" est aussi manifeste que celui de la discrétion, mais encore, et c'est plus important, il semble souvent aller à l'encontre de celui du secret. Le premier exorcisme accompli, Marc dit : "Sa renommée se répandit partout (*pantakou*) dans toute (*holèn*) la région de Galilée" (1, 28). Après sa guérison, il nous est dit que le lépreux se mit à parler ouvertement et à en raconter partout le récit, au point que Jésus ne pouvait plus entrer librement dans aucune ville mais se tenait au dehors, dans les lieux où personne n'habitait. Cependant, de toutes parts les gens venaient à lui (1, 45). A un autre moment, Marc dit : "De nouveau la foule se rassembla, à tel point qu'ils ne pouvaient pas même manger du pain" (3, 20). Enfin, loin de lui commander de se taire, Jésus ordonne au démoniaque gérasénien, à présent guéri : "Va chez toi, auprès des tiens, et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde." L'homme s'en alla alors et se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui (5, 19 s.).<sup>5</sup> Il est certain qu'à Nazareth, la population savait tout de ses miracles et était "choquée" à son sujet (6, 2-3) ; ses miracles étaient si remarquables, si publics que des rumeurs de toutes sortes couraient à son sujet : Elie, un prophète, Jean-Baptiste ressuscité d'entre les morts (6, 14 ss. ; 8, 28). Lorsque Jésus nourrit cinq mille hommes au désert, il venait juste d'essayer de se retirer avec ses disciples car "les arrivants et les partants étaient si nombreux que les apôtres n'avaient pas même le temps de manger" (6, 31). De façon semblable, dans le territoire de Tyr et de Sidon, il entre dans une maison (*eis oikiav*) et veut que personne ne le sache, mais il ne peut rester ignoré (7, 24). Pour ne citer qu'un dernier exemple, il est certainement remarquable, si nous croyons que le motif du secret messianique a modelé de façon décisive le matériau, que Bartimée soit dépeint comme criant "de plus belle", acclamant Jésus comme fils de David — or Jésus ne le reprend pas, ni ne lui dit de se taire (10, 46 ss.) ! Si nous considérons la signification messianique du titre "fils de David"

<sup>4</sup> Voir p.ex. G. Strecker, "Zur Messiasgeheimnistheorie in Markusevangelium", *Studia Evangelica* 3 (1964) 93ss.

<sup>5</sup> L'argument qu'invoque Wrede (pp. 140s.) et Boobyer (p. 230) selon lequel l'ordre d'aller *eis ton oikon sou* est une injonction au silence, puisque ailleurs dans l'évangile, *oikos* dénote un endroit de dissimulation loin du public (cf. 7, 17a ; 24b ; 8, 26a), n'est pas convaincant. *oikos* n'est assurément pas un endroit de dissimulation dans 2, 1ss et 3, 20 ; or qu'y a-t-il de plus naturel et ingénieux que d'encourager un homme à "aller dans sa maison" (5, 19 ; 8, 26) ? Voir aussi Burkill, *Mysterious Revelation* 91s. Noter aussi qu'au v. 20, la conjonction de coordination est *kai* et non *de* comme dans 1, 45 et 7, 36.

(12, 35-37 a), il est certainement inadéquat d'écarter cette péripécie comme n'ayant aucun rapport avec la théorie du secret messianique, comme le font Wrede et ceux qui le suivent.<sup>6</sup>

Le thème de la "publicité" est le plus perceptible dans les situations où l'on s'attendrait à un retrait, à un silence. Dans le récit de la guérison du paralytique, Marc seul dit que la preuve du miracle — "il se leva et partit" — arriva *emprosthen pantôn*, "devant tout le monde" (BJ 2, 12). De même dans le cas de l'homme à la main sèche ; loin d'accomplir le miracle en privé, Jésus lui ordonne *egeire eis to meson* (Lève-toi, au milieu), et ayant attiré sur lui tous les regards, opère la guérison (3, 13 ss.). Il est vrai que, dans certains récits, un motif de discrétion ou mieux, d'intimité apparaît : Jésus ne permet qu'à Pierre, Jacques et Jean de l'accompagner à la maison de Jairo et seuls les parents de la fille pénètrent dans la chambre (5, 37 ss.) ; seul avec l'homme sourd qui avait de la difficulté à parler, Jésus s'éloigne de la foule et opère le miracle *kat'idian* (7, 31-37) ; avant de guérir l'aveugle, il le conduit hors du village (8, 22-26). Mais la femme qui souffre d'hémorragie est guérie au milieu de la foule et c'est Jésus lui-même qui attire l'attention sur cette guérison. Personne d'autre ne l'avait constatée. Bartimée est guéri au vu et au su de la foule entière. Même Marc n'était pas assez naïf pour imposer à un récit tel que celui de la résurrection de la fille de Jairo le motif du secret messianique. Comment cacher la résurrection d'une fille lorsque le deuil est déjà porté ? Comment donc comprendre qu'à plusieurs reprises dans Marc, la nouvelle se soit répandue au loin immédiatement après que Jésus ait sévèrement ordonné le silence (1, 25-28 ; 43-45 ; 7, 36 s.) ? Si le secret messianique, dont un aspect est l'injonction faite aux démons et aux hommes de taire leur guérison, est un ajout visant à expliquer pourquoi Jésus n'a pas été reconnu comme Messie, j'ai de la peine à comprendre ce que Marc cherchait à signifier en ajoutant ou au moins en conservant les suites "publicitaires". Car tout le propos de ces passages est de montrer que le secret enjoint n'était pas gardé. Les ordres de se taire n'ont pas été observés et le prétendu secret de la messianité de Jésus n'a pas pu être sauvegardé. Si le secret messianique était une théorie marcienne, ces passages en seraient alors la *reductio ad absurdum*.<sup>7</sup> Le motif de la "publicité" ne peut pas être

<sup>6</sup> Wrede, 278s. ; et voir E. Haenchen, *Der Weg Jesu*,<sup>2</sup> W. de Gruyter, Berlin (1968) 372.

<sup>7</sup> Ce point est illustré par le traitement très peu convaincant que fait Burkill de 1, 23ss. ; Marc "interprète l'injonction au silence comme l'ordre d'être discret et considère ainsi comme acquis que l'assemblée n'entend pas ce que le démon dit à Jésus. En d'autres termes, aux yeux de l'évangéliste, l'histoire n'est pas convaincante ; l'injonction au silence arrive trop tard, puisque le secret a déjà été divulgué." (*Mysterious Revelation* 71).

écarté comme s'il n'avait aucun effet sur la théorie du secret messianique.<sup>8</sup> Au contraire, il montre que nous pouvons tout au plus parler d'une *méprise* messianique mais difficilement d'un *secret* messianique.

Le thème saillant de la révélation peut aussi être relevé ; il ne devrait pas être ignoré, car lui aussi s'oppose à celui du secret messianique proprement dit. Je ne m'étendrai pas sur le sujet mais je mettrai simplement en évidence ses facettes multiples. Voyons d'abord les prétentions péremptoires du Jésus marcieen à son propre sujet : pardonner les péchés, pas moins (2, 10) ; avoir la mission d'appeler (*kalesai*) les pécheurs (2, 17) ; être le maître (*kyrios*) du sabbat (2, 28) ; être celui qui ligote l'homme fort (Satan) et qui pille sa maison (3, 27) ; la loyauté à sa personne sera la mesure pour le jugement, lors de la parousie (8, 38). Notons aussi ce que Jésus enseigne en privé à ses disciples quant à la vérifiable nature de sa messianité (8, 31-33 ; 9, 31-32 ; 10, 32-34.45 ; 14, 22-25). De façon légitime, Schweizer remarque le souci avec lequel Jésus apporte les mystères de Dieu aux hommes et tout particulièrement aux disciples (4, 34 ; 7, 17-23 ; 8, 15-21.27-33 ; 9, 30-32 ; 10, 32-34 ; cf 5, 37 ; 9, 2 ; 13, 3 s.).<sup>9</sup> Enfin, on pourrait attirer l'attention sur des passages tels que la parabole des vigneronniers meurtriers dans laquelle le Jésus marcieen prétend expressément à une relation filiale. Marc fait remarquer que les prêtres et les scribes comprirent que la parabole était dirigée contre eux (12, 12) ; mentionnons aussi l'épisode où, à deux reprises, Jésus est acclamé comme fils de David par Bartimée (10, 47), ou 15, 39 où le centurion confesse que le Jésus *mort* était vraiment le ou un fils de Dieu. Une théorie du secret messianique qui ne saurait prendre en compte ces autres thèmes tout aussi apparents, rendrait inévitablement une image dénaturée tant du Jésus que de la théologie de Marc.

3) Ma troisième critique de la thèse de Wrede est qu'elle n'accorde pas assez d'importance au facteur de l'historicité, étroitement lié au motif du secret messianique. Comme je l'ai déjà indiqué, Wrede croyait que, durant sa vie, Jésus n'avait jamais prétendu être le Messie et que tous les éléments messianiques avaient été ajoutés à la tradition ; et bien que les successeurs de Wrede aient reconnu à celle-ci un cachet messianique pré-marcien, ils ne se sont pas attachés davantage à son historicité.<sup>1</sup>

<sup>8</sup> *Contra* Strecker 94.

<sup>9</sup> E. Schweizer, "*Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus*", *ZNW* 56 (1965) 3.

<sup>1</sup> Voir *p.ex.* H. Conzelmann, "*Gegenwart und Zukunft in der Synoptischen Tradition*", *ZTK* 54 (1957) 294s. ; Strecker, 89-93 ; et W. Marxen qui s'accorde avec Conzelmann pour argumenter que ce n'était pas la nature *nonmessianique* de la tradition qui gênait Marc, mais la nature *messianique*, *i.e.* son caractère post-résurrectionnel et kérygmatisque (*Introduction to the New Testament*, trad. angl. Blackwell, Oxford (1968) 137).

Mais, à mes yeux, il se trouve plusieurs passages dont il serait presque impossible de nier l'historicité et dont la teneur essentielle est d'ordre messianique, teneur dont Jésus devait avoir conscience ou même qu'il recherchait.

Je pense d'abord à la première multiplication des pains. Ainsi que John O'Neil l'observe, "nous sommes en droit de supposer qu'un événement extraordinaire se dissimule derrière ce récit miraculeux... Il demeure vrai que si Jésus a présidé à un repas en commun dans les lieux déserts de la Galilée et de la Judée, cela a dû revêtir un sens étrange aux yeux de ses contemporains. Peut-être se sont-ils souvenu qu'au désert, en priant Dieu, Moïse put nourrir le peuple de manne et de cailles, ou que le désert devait à nouveau fleurir et porter du fruit ; alors qu'on leur donnait à manger dans les lieux déserts, ils ont pensé au berger roi (cf. Pss de Sal 17, 45). La communauté de Qumrân attachait beaucoup d'importance aux repas en commun et portait ses regards au loin sur les temps où le messie d'Aaron les présiderait et où le messie d'Israël, que Dieu aurait engendré parmi eux, viendrait (1 Q Sa II, 11-22)."<sup>2</sup>

Encore plus proche de notre sujet se trouve le passage de Jn 6, 15 : la foule a l'intention "de s'emparer de Jésus pour le faire roi." L'argumentation de C.H. Dodd pour une historicité de Jn 6, 14 s.<sup>3</sup> me paraît convaincante. Ce qui est plus perceptible, et réellement étrange si le sens est autre, est l'utilisation de *énankasen* dans Mc 6, 45 : Jésus *obligea* ses disciples à prendre le large par une mer déchaînée. Les deux traditions indépendantes s'enchevêtrent et ensemble produisent une image très cohérente. La foule perçoit la portée messianique de l'acte de Jésus et dans un élan d'enthousiasme essaie de le faire roi par acclamation. Les disciples eux-mêmes sont pris dans le flot passionné, et afin de prévenir le mouvement, Jésus doit en premier lieu obliger ses disciples à embarquer seuls sur une mer peu engageante. Alors seulement il est en mesure de se tourner vers la foule pour la renvoyer (apoluein) d'une voix autoritaire. Aussitôt il s'éloigne dans les collines pour prier, peut-être est-il significatif de noter que Marc ne mentionne Jésus en train de prier qu'à trois reprises et que les deux autres fois sont des luttes contre la tentation ; tentation de demeurer là où il avait gagné une certaine popularité (1, 35-38) ; tentation à Gethsémani (14, 35 s.). Dans le passage de 6, 46, l'idée que Jésus ait été tenté de céder aux pressions de la foule est présente : être le messie tel que le peuple le concevait et le réclamait ; mais il fuit loin de tout cela vers le silence et la solitude des collines afin que la communion sereine avec son Père

<sup>2</sup> J.C. O'Neill, "The Silence of Jesus", *NTS* 15 (1968-69) 163s. ; voir aussi V. Taylor, "The Messianic Secret in Mark" *Exp T* 59 (1947-48) 149.

<sup>3</sup> C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press (1963) 213-216.

puisse fortifier ses convictions sur la nature véritable de sa mission et de sa messianité. Que Marc ait été conscient de la portée messianique de cette histoire est difficile à affirmer, mais je maintiens fermement qu'elle était inhérente à l'incident historique qu'il rapporte.

En second lieu, je pense à la confession de Pierre en Mc 8, 27 ss., passage qui ne fut pas sans présenter des difficultés pour Wrede.<sup>4</sup> En faveur de l'authenticité substantielle de la péripécie, nous pouvons retenir les points suivants : la précision et l'indication de l'endroit où eut lieu la scène (aucune des apparitions traditionnelles du Ressuscité aux douze n'eut lieu si loin vers le nord), l'utilisation unique par un disciple du titre *Christos* pour Jésus, les preuves que ce dernier était *pneumatikos*, et la forte improbabilité que l'église primitive ait appelé Pierre "Satan". Nous ne devrions pas non plus ignorer l'insertion, encore plus surprenante, *kai idón tous mathétas autou* au verset 33.<sup>5</sup> Grundmann fait aussi remarquer la répétition à trois reprises de *epitiman* et l'utilisation de *érxato didaskein* qui n'est pas le sémitisme marcieen habituel mais qui indique un moment précis dans le temps, où pour la première fois l'énoncé de l'enseignement, auquel se réfère *didaskein*, reçoit un contenu concret.<sup>6</sup>

Bultmann examine ce passage à sa façon habituelle : manifestement, Jésus n'aurait pas posé une telle question à ses disciples puisqu'il devait être autant informé qu'eux ; de plus le récit original a dû rendre compte de sa réaction à la confession qu'il avait suscitée. Or Bultmann ne la trouve pas dans les versets 30-33, une formulation marcienne, mais dans Mt 16, 17-19 !<sup>7</sup> J'estime que la description que fait Ferdinand Hahn de l'échange comme étant "une conversation pédagogique" est une réponse suffisante à Bultmann. Comme un bon enseignant, Jésus prend l'initiative sans toutefois tirer les réponses de la bouche de ses élèves. Disséquant minutieusement et de façon fascinante le texte, Hahn poursuit et aboutit à la conclusion que Jésus a d'abord rejeté le titre de Messie en lui-même à cause des connotations politico-séculières que le peuple lui attribuait ; c'est un soutien plutôt inattendu au point de vue selon lequel Jésus lui-même conseilla le si-

<sup>4</sup> Voir aussi A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, tr. angl. Black, London (1910) 340 ; V. Taylor, "W. Wrede's *The Messianic Secret in the Gospels*", *Exp T* 65 (1953-54) 248.

<sup>5</sup> SBI, 748.

<sup>6</sup> W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*<sup>2</sup>, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (1959) 167 qui se réfère à Riesenfeld, "*Tradition und Redaktion im Markus-Evangelium*", *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*<sup>2</sup>, A. Töpelmann, Berlin (1957) 160s.

<sup>7</sup> R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973, suivi par E. Trocmé, *La formation de l'Évangile de Marc*, Paris, PUF, (1963) 46, 96.

lence sur sa messianité à cause de l'idée erronée du peuple quant à ce que cela impliquait.<sup>8</sup>

Certains auteurs comme T.J. Weeden ont insisté pour attirer l'attention sur la manière dont l'évangile de Marc est divisé : deux grandes sections, dont la seconde commencerait par l'épisode à Césarée de Philippe.<sup>9</sup> Même si nous ne partageons pas son avis sur la présence dans Marc de deux christologies opposées, celle du *theios aner* et celle du Christ souffrant, nous devons, cependant, admettre qu'il existe des fondements à son interprétation de 8, 29 : Pierre confesserait un Christ *theios aner*, et Jésus corrigerait cette fausse christologie en expliquant sa conception, celle d'un messie qui doit souffrir. Car c'est un fait que pour la première fois, Marc parle d'un Jésus enseignant ses disciples et pour la première fois, celui-ci annonce sa passion. Cependant, je ne comprends pas pour quelle raison nous devrions attribuer ce développement décisif à une théologie marcienne ou à une apologetique élaborée après la résurrection. Il me semble que nous sommes ici en présence d'une succession d'événements qui aboutit à un tournant important dans le ministère de Jésus. Les disciples ont d'abord observé ce ministère d'autorité en action et en paroles, et peu à peu ils arrivent à la conclusion que Jésus est le Messie ; ce n'est certes pas la seule conclusion possible, et il y en eut d'autres, mais elle est inévitable pour les compagnons les plus proches de Jésus. Lorsqu'il les amène enfin au point où, par une confession ouverte, ils cristallisent leur foi, il comprend que le moment est venu de leur faire faire un pas de plus. Jusqu'à présent, leur foi a été presque exclusivement nourrie d'exorcismes et de miracles, et l'enseignement d'autorité qu'ils ont entendu n'a rien corrigé de l'idée erronée d'une messianité comme exercice d'un pouvoir effectif. Aussi doivent-ils apprendre qu'aux yeux de leur maître, messianité implique souffrance. Leur ayant enfin communiqué le message *de sa Messianité*, il doit à présent leur expliquer *quelle sorte de Messie il est*. Naturellement, ceci n'exclut pas la possibilité que Marc ait utilisé ce récit de façon particulière et ait voulu que son évangile dans son ensemble mène un combat contre une christologie *theios aner* hérétique, comme le prétend Weeden. Rédaction théologique<sup>1</sup> et réminiscences histo-

<sup>8</sup> F. Hahn *The Titles of Jesus in Christology*, tr. angl. Lutterworth, London (1969) 223-228 ; cf E. Dinkler, "Petrusbekenntnis und Satanswort : das Problem der Messianität Jesu", *Zeit und Geschichte* (voir n. 7) 127-153.

<sup>9</sup> Weeden, 145-158 ; voir aussi A. Kuby, "Zur Komposition des Markusevangeliums", *ZNW* 49 (1958) 52-64 ; Burkill, *Mysterious Revelation* 143ss. ; Luz, 29.

<sup>1</sup> Remarquons surtout l'apparition soudaine de la foule causée par la juxtaposition que Marc fait entre les vv. 27-33 et 34ss.

riques ne sont en aucun cas des facteurs qui s'excluent l'un l'autre dans la sauvegarde et le développement de la tradition primitive, comme semblent le penser par exemple Wrede et, plus récemment, Ernst Haenchen.<sup>2</sup>

Je ne vois donc aucune raison suffisante pour séparer 8, 27-30 de 8, 31 ss., car les deux passages sont liés sans aucun moyen artificiel. A mon avis, il est indiscutable que Jésus ait perçu (ou du moins soit arrivé à percevoir) sa mission comme souffrance, et qu'il ait dû commencer à l'expliquer, à un moment ou à un autre durant son ministère, à ses disciples les plus intimes. J'estime qu'il n'est même pas nécessaire d'attribuer le verset 30 — l'injonction au silence — à un interpolateur.<sup>3</sup> Car ce n'est pas le Christ de la Pâque que Pierre confesse, sinon pourquoi serait-il blâmé ? Si donc il acclame le Christ de l'espérance juive, de l'attente populaire,<sup>4</sup> comme le reproche semble le suggérer, il est difficile de nier une origine pré-pascale de sa confession. Jusqu'à ce point, Hahn et Dinkler m'apportent leur soutien ; cependant l'élément suivant nous séparera. Car il me semble que si la confession est historique, l'injonction trouve une explication meilleure, non comme élément d'un motif théologique secondaire, mais comme une mesure que Jésus prend pour empêcher l'idée erronée de faire son chemin.<sup>5</sup> Cette demi-vérité, trompeuse et dangereuse, doit être tue et corrigée. C'est pourquoi la réponse de Jésus est à la fois positive et négative. Dans cette perspective, remarquons comment Matthieu et Luc lient étroitement l'injonction au passage suivant. Luc ne rédige qu'une seule phrase, tandis que Matthieu met bien en évidence que la confession de Pierre a entraîné un enseignement répété de la part de Jésus, sur la nature de la messianité. Les preuves sont donc très fortes pour voir dans ce passage le compte-rendu, précis en substance, d'un événement réel dans le ministère de Jésus, événement qui a sans aucun doute une portée messianique.

Le troisième incident qui, à mon avis, confère l'historicité à l'affirmation messianique, est l'entrée à Jérusalem. En faveur de l'historicité, Vincent Taylor attire l'attention sur "les expressions locales du début, l'aspect vivant du récit, ... la description

<sup>2</sup> Wrede, 115 ; E. Haenchen, "Die Komposition von Mk. 8,27-9,1 und Par.", *Nov T 6* (1963) 81-109.

<sup>3</sup> Le style marcien du v. 30 n'est pas une preuve de son origine rédactionnelle et ne parle ni en faveur ni contre l'historicité de l'injonction au silence (contra G. Strecker, "Die Leidens und Auferstehungs voraussagen im Markusevangelium", *ZTK 64* (1967) 22 n. 16) puisque toute la péricope est marquée d'un cachet marcien. Cela suggère plutôt que Marc tire son histoire d'une tradition orale (Strecker, 32).

<sup>4</sup> C'est l'alternative la plus plausible (voir Dinkler, 131s.).

<sup>5</sup> L'autre solution, à savoir que Jésus déclina complètement le titre messianique (Hahn, Dinkler), est démontrée inadéquate à la lumière d'autres passages.

de ce qui se passe, l'aspect modéré de l'acclamation et la façon étrange donc le récit se termine sans aucune suggestion 'd'entrée triomphale' (comme dans Matthieu)."<sup>6</sup> On pourrait aussi noter que les gestes et les cris de ceux qui suivent Jésus donnent une impression d'authenticité ; car, bien que dans l'ensemble ils soient conformes à Zacharie 9,9, certains détails ne sont ni nécessaires ni même particulièrement appropriés, ce qui rend improbable l'idée d'une construction par l'église primitive.<sup>7</sup> L'utilisation de *hōsanna* doit être tout particulièrement relevée ; elle est fermement enracinée dans la tradition synoptique, ainsi que dans le récit de Jean, mais n'apparaît nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, élément important d'authenticité. J'estime donc entièrement justifiée la conclusion de Taylor : "Ces caractéristiques suggèrent le témoin oculaire plutôt que l'artiste."<sup>8</sup>

Du fait de sa portée messianique, nous pouvons encore noter que ce passage causa quelques difficultés à Wrede. Ainsi que R. H. Lightfoot le remarque : "La doctrine marcienne de la messianité secrète de Jésus est ici tendue jusqu'au point de rupture."<sup>9</sup> Selon les mots de D. E. Nineham, "il est difficile de comprendre les raisons pour lesquelles Jésus envoya chercher un ânon et, monté dessus, entra dans la ville, s'il n'avait pas l'intention de faire clairement comprendre l'évidence de sa messianité. Habituellement, tout pèlerin entrait à pied à Jérusalem. Si donc nous considérons l'histoire telle qu'elle est rapportée, le fait que Jésus se soit délibérément procuré un âne et l'ait monté nous interdit de penser qu'il n'était qu'un figurant au milieu d'une manifestation dont il n'était nullement l'objet."<sup>1</sup> Il ne faudrait pas non plus négliger les allusions messianiques du Mont des Oliviers. Le fait est que Jésus ne fait aucun effort pour cacher sa messianité ; cela est certainement vrai dans le récit de Marc. Ce récit ainsi que l'événement historique lui-même, ne peuvent être expliqués autrement que comme l'affirmation claire d'une messianité déterminée.

Le quatrième événement à considérer est le procès et la condamnation de Jésus. Les quatre Evangiles s'accordent pour témoigner que Jésus fut trouvé coupable parce qu'il prétendait être Roi des Juifs (Mc 15, 26 ; Mt 27, 37 ; Lc 23, 38 ; Jn 19, 19). Ce titre n'ayant pas été employé par l'église primitive, il y a peu de doutes — malgré Bultmann — que nous nous tenions ici sur un terrain historique ferme : Jésus a été condamné parce qu'il prétendait à la messianité, à cause des connotations politiques du ti-

<sup>6</sup> V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*,<sup>2</sup> Macmillan, London (1956) 452.

<sup>7</sup> D.E. Nineham, *St. Mark*, A. & C. Black, London (1968) 293.

<sup>8</sup> Taylor, *Gospel*, 452.

<sup>9</sup> R.H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, Hodder & Stoughton, London (1934) 121.

<sup>1</sup> Nineham, 292.

tre de *Roi des Juifs*.<sup>2</sup> Cependant, cela implique qu'il existait des fondements au chef d'accusation et à la condamnation, que des éléments substantiels permettaient qu'on applique ce titre à Jésus, que, d'une manière ou une autre, celui-ci l'acceptait. L'historicité de la scène du procès en 15, 2 ss. appuie l'authenticité de la précédente audition en 14, 55 ss., puisqu'il peut être honnêtement soutenu que la question de Pilate (15, 2) n'est que la version gréco-romaine de celle du Grand Prêtre (14, 61) : accusation de blasphème convenablement nuancée pour une cour romaine.<sup>3</sup>

Si nous nous référons à la première audience, il y a une forte présomption pour que, sous une forme ou une autre, Jésus ait effectivement parlé de la reconstruction du temple. Bien que Lohmeyer ait certainement raison de voir dans les termes *cheiropoièton* et *acheiropoièton* des additions explicatives de Marc ou de la communauté,<sup>4</sup> il ne peut, toutefois, être ignoré que six passages du Nouveau Testament témoignent de ces paroles (Mc 14, 58 ; 15, 29 ; Mt 26, 61 ; 27, 40 ; Jn 2, 19 ; Ac 6, 14) ; or, si elles paraissent obscures parfois, c'est davantage un témoignage en faveur de leur authenticité que le contraire.<sup>5</sup> Soit dit en passant, ces paroles attestent aussi le pouvoir qui était reconnu à Jésus — *katalussô*. Qu'une telle affirmation puisse lui être attribuée comme moyen d'accusation, n'est pas sans lien avec la question que nous traitons, et témoigne sûrement d'une prétention quelconque de sa part, en œuvre ou en parole, à une activité et à un pouvoir messianiques. De la façon dont cette prétention lui a été attribuée par les témoins, l'intention et la compréhension ne peuvent être que messianiques et il est très probable qu'elles fournirent les moyens d'une poursuite en justice contre Jésus. Otto Betz, tout particulièrement, a montré combien il était naturel pour une telle procédure d'aboutir à la question directe du Grand Prêtre : "Es-tu le Messie, le fils du Béni ?"<sup>6</sup> ; en effet, la construction du temple appartenait à l'âge messianique (1 En 90, 29 ; 4 Esd 9, 38 ; 10, 27. Cf. Ez 40-48 ; Jub 1, 17, 27 s.) et en parler impliquait la prétention à l'accomplissement de la prophétie de Nathan (2 Sam

<sup>2</sup> Voir E. Stauffer, "Messias oder Menschensohn?", *Nov T 1* (1956) 90s. ; P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1961) 108 s. ; Burkill, *Mysterious Revelation*, 295 s. ; Sinkler, 148 ; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, Lutterworth, London (1965) 110 ; O. Betz, *What Do we Know About Jesus?*, trad. angl. SCM, London (1968) 84.

<sup>3</sup> Noter particulièrement 15, 32 — *ho Christos ho basileus Israel*.

<sup>4</sup> E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*,<sup>16</sup> Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1963) 326.

<sup>5</sup> Voir aussi J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, ET, Mercier Press, Cork (1959) 120.

<sup>6</sup> Betz, "Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu", *Nov T 6* (1963) 24-37 ; voir aussi Blinzler, 102s. ; Betz, *Jesus*, 87ss. ; Aune, 23s. ; cf. Lohmeyer, 330 ; Grundmann, 302 ; Burkill, *Mysterious Revelation*, 284s.

7, 12-14), donc à être le Messie, fils de David, et fils de Dieu. Cependant, selon Bultmann, que des témoins n'aient pas été entendus sur les prétentions messianiques de Jésus comme ils le furent sur ses paroles concernant le temple, est un indice pour croire qu'à l'origine, les deux accusations ne figuraient pas ensemble.<sup>7</sup> J'avoue que la logique que suit ce raisonnement me dépasse et si, toutefois, l'absence de témoins signifiait quelque chose, ce serait soit la réticence de Jésus à revendiquer sa messianité, soit son incapacité complète à le faire, n'ayant pas su, du moins par ses paroles, lever l'équivoque.

Si aucune raison suffisante ne nous pousse à discuter l'authenticité du déroulement du procès, comment faut-il comprendre la réponse de Jésus à la question du Grand Prêtre ? C'est ici que la thèse de Wrede s'effondre totalement. Que les premières paroles de Jésus aient été affirmatives ou évatives — nous reviendrons sur ce point dans un instant — il n'y a aucun doute que le Grand Prêtre les ait comprises comme une prétention messianique ; ce n'était pas tellement le *silence* de Jésus qui lui fit déchirer ses vêtements !<sup>8</sup> Selon les mots de Montefiore, "nous devons vraiment croire que la revendication messianique fut au moins l'objet de discussions, et qu'il était résolu que Jésus devait être déféré à Pilate pour cette raison."<sup>9</sup>

Il ne nous est pas utile de discuter longuement les paroles de 14, 62 ; parmi les indices d'authenticité, citons l'utilisation unique du motif "être assis à la droite de Dieu", ainsi que la divergence entre ce verset et le Ps. 110, 1. "Être assis" est un motif inhabituel car, si nous le reconnaissons comme signifiant un état d'exaltation situé avant et différent de la parousie, nous sommes alors en présence d'un exemple unique dans la tradition synoptique ;<sup>1</sup> si, par contre, nous le relient effectivement à la parousie, quel évangéliste retiendrait *opsesthe* sinon le plus fidèle à ses sources ? Nous devons, en outre, prendre en compte les mots *ap'arti* chez Matthieu et *apo tou nun* chez Luc qui, ensemble, suggèrent la reprise d'une tradition non-grecque. Pour répondre ensuite à l'affirmation selon laquelle 14, 62 est un amalgame d'idées dont l'origine ne peut être que post-résurrectionnelle, nous pouvons nous référer à 1 En 62, 5 qui, comme l'a récemment fait remarquer F. H. Borsch, unit *voir, fils de l'homme, et être assis* de façon très proche de celle de Mc 14, 62.<sup>2</sup> J'en conclus alors que nous sommes à nouveau en présence d'un incident dont l'historicité est bien fondée et dont la signification centrale est, de façon prééminente, messianique.

<sup>7</sup> Bultmann, 270.

<sup>8</sup> Taylor, *Gospel*, 569.

<sup>9</sup> C.G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*,<sup>2</sup> Macmillan, London (1927) I, 357.

<sup>1</sup> H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trad. angl., SCM, London (1963) 39.

<sup>2</sup> F.H. Borsch, "Mark XIV 62 and 1 Enoch LXII 5", *NTS* 14 (1967-68) 565-567. Bien que la question de l'origine pré-chrétienne des Similitudes de Hénoc (37-71) soit toujours ouverte, les deux passages en question sont certainement indépendants l'un de l'autre.

# Examen supplémentaire des textes

La thèse de Wrede, qui voulait que le secret messianique dans Marc ait une origine théologique plutôt qu'historique reposait sur la conclusion que certains éléments de ce motif *n'étaient pas historiques*. A présent, nous sommes en mesure de "faire retomber sur sa tête" son propre raisonnement, car jusqu'ici nous avons conclu que certains éléments de ce motif, manifestement, *sont historiques*, ou que le trait messianique de la tradition n'est pas le résultat de la rédaction marcienne, ni d'une théologie chrétienne pré-marcienne post-résurrectionnelle ; il appartient aux événements mêmes. Nous fondant sur *cette* conclusion, nous pouvons alors avancer la thèse que, contrairement à Wrede, le soi-disant motif du "secret messianique" a une origine historique plutôt que théologique. Défendre cette thèse en détail dépasse la portée de cet article ; les quatre événements examinés ci-dessus y contribuent déjà grandement. Reprenons-les :

## **La multiplication des pains pour les 5000 :**

Les points importants qui apparaissent ici sont tout d'abord : a) on rencontre de toutes parts, au moins en Galilée, une conception populaire du Messie qui voyait en lui un personnage politique et royal : le genre de roi des Juifs que Pilate se sentait en droit de crucifier ; b) la foule miraculeusement nourrie dans le désert en conclut que Jésus est un Messie de ce type ; c) la manière dont Jésus réagit contre ce faux rôle messianique qu'on tentait de lui faire jouer. Il vit trop clairement combien la foule galiléenne était politiquement inflammable. La leçon retenue ou confirmée par l'effet de ce déploiement d'autorité expliquerait une grande partie de sa réticence dans d'autres situations.

## **La confession de Pierre :**

Le fait intéressant est à nouveau la réaction de Jésus. Pierre l'acclame comme Messie ; et quelle est sa réaction ? Aucun indice ne suggère qu'il décline le titre — mais rien au-delà de l'expression impersonnelle *peri autou* de 8, 30 n'indique son acceptation. Ce verset n'est ni une réprimande, ni une félicitation. C'est une injonction au silence suivie tout de suite d'un enseignement explicite et détaillé sur la nature de sa messianité. Cela implique clairement que la compréhension que Pierre avait de la messianité de Jésus n'était pas plus développée que celle de la foule galiléenne ; l'ordre de se taire n'est pas motivé par le secret que constituerait la messianité de Jésus mais par une mécompréhension de celle-ci<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Paris : Delachaux et Niestlé, (1958) 106.

## L'entrée dans Jérusalem :

Trois points attirent notre attention. Le premier est que Marc évite soigneusement de mettre en évidence l'aspect messianique de l'événement. Aucune référence n'est faite à la prophétie de Zacharie ; les acclamations semblent provenir des disciples plutôt que de la foule et les cris de bienvenue sont loin d'exprimer une reconnaissance et un hommage entièrement messianiques.

Le second est la façon dont Jésus entre : il vient comme l'humble roi qui parle de paix et non comme le roi politique des Juifs. Enfin, les autorités ne l'arrêtent pas tout de suite et aucune allusion à son entrée dans Jérusalem n'est faite lors de son procès, élément qui suggère qu'aucune signification politique n'avait été vue et n'était décelable dans son entrée. En bref, l'entrée de Jésus à Jérusalem n'a que la valeur d'une parabole révélant la nature de sa messianité. Les oreilles de ceux qui étaient habitués à entendre des sous-entendus politiques n'ont rien entendu. Ceux qui regardaient et écoutaient en vue de la venue du Royaume virent une chose dont la signification était eschatologique et messianique, mais ne purent en avoir une pleine compréhension<sup>4</sup>.

## Le procès de Jésus :

A nouveau, l'intérêt porte sur les réponses de Jésus aux questions que lui posent le Grand Prêtre et Pilate. A mes yeux, les arguments en faveur d'une lecture longue de 14, 62 sont pertinents. Quel scribe ayant entre ses mains un *egō emi* triomphant et sans équivoque le diluerait en un *su eipas hoti egō emi* pâle et équivoque ? Or, la lecture longue rend assurément compte des textes de Matthieu et de Luc. Dans ce cas, la réponse de Jésus au Grand Prêtre est très proche de celle qu'il fait à Pilate. Aux deux questions : "Es-tu le Christ ?" et "Es-tu le roi des Juifs ?" Jésus répond "C'est une manière de voir les choses". Il accepte les titres, mais en même temps fait comprendre qu'il ne leur accorde pas la même signification que ceux qui l'interrogent (Cf. Jn 18, 33-37). Ces échanges sont importants parce qu'ils sont des exemples du dilemme auquel Jésus devait constamment être confronté : pouvait-il accepter ou faire usage de titres qui avaient un sens pour lui et un autre pour ses auditeurs ?

## Conclusion

Les conclusions que je tire de l'étude de ces passages sont que Jésus croyait être le Messie, mais que sa conception du rôle messianique était inattendue et impopulaire. Parce que le titre de Messie avait des connotations si différentes pour Jésus et pour ses auditeurs, jamais il n'en fit l'utilisation et ne le prit à son

<sup>4</sup> Voir aussi Stauffer, 85ss.

compte sans équivoque ;<sup>5</sup> et lorsque ses paroles ou ses actes semblaient encourager cette conception de la messianité, fautive à ses yeux, il essayait de la prévenir par des injonctions au silence. Toutefois, il ne suivit pas ce qui aurait semblé être la voie la plus facile ; renoncer au titre. Il ne nia pas son droit au titre, mais tenta de rééduquer ses auditeurs dans la voie qu'il croyait juste. Lorsqu'il prétendait à la messianité ou à une autorité messianique, il le faisait de façon parabolique. Le sens était là, clair pour ceux dont les yeux n'étaient pas aveuglés et les oreilles bouchées par des conceptions erronées (8, 17-21).

### **L'autorité de Jésus :**

Ces conclusions découlent directement des quatre passages que nous avons examinés : mais je crois qu'elles sont vraies pour toute la tradition marcionite et, pour étayer mon affirmation, j'en illustrerai le bien-fondé en attirant l'attention sur trois autres motifs qui éclairent l'évangile tout entier. Le premier est le motif de l'autorité dans l'enseignement et dans l'action. Je me réfère surtout à 2, 1 à 3, 6. Nous trouvons quatre prétentions précises de la part de Jésus à un statut et à une autorité considérables : autorité pour pardonner les péchés (2, 10), autorité pour commander et pour appeler (*kalesai*) des personnes (2, 14.17), le statut d'époux (2, 19 — dans le contexte de l'Ancien Testament, c'est une métaphore piquante et riche de sens), et statut et autorité de Seigneur sur le sabbat (2, 27 ; 3, 4-6). Si l'on ne peut pas dire que Jésus ait prétendu ouvertement être le Messie dans un seul de ces passages, chacun d'entre eux laisse clairement entendre des résonances messianiques, résonances pouvant être reconnues par celui qui recherchait la vérité et qui était ouvert à une nouvelle révélation.<sup>6</sup>

### **Son enseignement en paraboles :**

En second lieu, il y a la nature parabolique de l'enseignement de Jésus, sur laquelle le chapitre 4 porte l'attention. Je ne voudrais pas m'engager dans une discussion sur la signification de *hina* au verset 12, avec son apparente double-implication dans la

<sup>5</sup> Cf. Boobyer, 229-231 ; O'Neill, 159ss. Voir Stauffer, 94-102, pour des arguments complémentaires sur Jésus dans les traditions rabbiniques.

<sup>6</sup> Cf. Burkill, *Mysterious Revelation*, 134 n.37 ; sur la nature messianique de l'enseignement de Jésus, voir Aune, 26ss. Il est particulièrement intéressant de noter, pour souligner l'effet marquant de l'autorité qu'il déployait, le motif de l'étonnement (1, 2.27 ; 2, 12 ; 5, 20.42 ; 6, 2.51 ; 7, 37 ; 9, 15 ; 10, 32 ; 11, 18 ; 12, 17 ; 15, 5). En particulier, 9, 15, 15, 5 et surtout 10, 32 témoignent de la présence très fréquente de Jésus.

prédestination.<sup>7</sup> J'attirerai seulement à nouveau l'attention sur *ta panta* du verset 11 : "A vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en paraboles", ou selon la traduction de Jeremias, "Toutes choses sont obscures". Gardant à l'esprit les versets 4, 33 s., j'utilise le parallélisme du verset 11 pour montrer que *tout* l'enseignement de Jésus possédait une valeur parabolique ; cela signifie que pour ceux qui avaient des oreilles pour entendre, la parabole dévoilait son sens, mais pour ceux dont les oreilles étaient inattentives aux résonances de l'autorité divine, elle ne faisait pas la lumière. Cette parole doit être lue en parallèle à celles des versets 21 et 22, comme le montre la répétition de l'appel à entendre correctement (4, 9.23). Jésus est venu apporter la lumière et son enseignement a vraiment éclairé ; toutefois, cette lumière était cachée pour beaucoup, et le demeurerait pour le moment, jusqu'à la résurrection ou jusqu'à la Parousie. Je n'ai pas le moindre doute que cet effet à double tranchant de son enseignement n'ait relevé d'un choix personnel de Jésus. Renonçant à prononcer sans détour certaines vérités qui auraient suscité un écho sur le plan de la compréhension de la plupart de ses auditeurs, mais qui n'auraient eu aucun impact sur leur volonté ou sur leurs émotions, Jésus a choisi délibérément de parler en paraboles afin que la vérité, ainsi transmise, puisse avoir le maximum d'impact, même si ce n'était que sur un petit nombre.<sup>8</sup> Kierkegaard a saisi les bases logiques de la méthode de Jésus quand il écrit : "En devenant une communication directe, le christianisme est totalement détruit. Il devient quelque chose de superficiel, capable ni de porter des coups, ni de les guérir."<sup>9</sup>

### Fils de l'homme :

Troisièmement, j'aimerais faire remarquer l'expression "fils de l'homme", à mon avis l'auto-qualificatif préféré de Jésus. Encore une fois, nous pénétrons dans un champ très souvent labouré, et je ne tenterai pas à mon tour de tracer un nouveau sillon. Il suffit de dire que le travail de Geza Vermes d'une part et celui de Morna Hooker d'autre part permettent de souligner combien cette expression reflète la nature parabolique des prétentions

<sup>7</sup> Mais voir J. Jeremias, *The Parables of Jesus*,<sup>6</sup> trad. angl., SCM, London (1963) 13-18 ; nous devrions aussi écouter C.F.D. Moule lorsqu'il plaide contre une interprétation "solennellement prosaïque" de ce passage (*The Gospel according to Mark*, Cambridge University Press (1965) 36). Parmi les marques d'authenticité, la plus remarquable est l'accord entre la référence à Es. 6. 9s. et le Targum, plutôt que le texte hébreu ou la LXX. (voir Jeremias, 15).

<sup>8</sup> L'objection selon laquelle Jésus aurait clairement dit qu'il n'était pas un messie politique oublie la nature *entièrement* parabolique des actions et de l'enseignement de Jésus.

<sup>9</sup> Traduit de l'anglais. Cité par V. de Waal, *What is the Church ?*, SCM, London (1969) 22.

messianiques de Jésus. Vermes cite plusieurs exemples d'usage araméen qui semblent fonder l'opinion que *bar nash(a)* avait peut être été utilisé par Jésus comme une circonlocution pour "je" et que l'expression pouvait avoir été comprise dans ce sens par ses auditeurs.<sup>1</sup> De même, le lien établi par Hooker entre le "fils de l'homme" marcieu et le "fils de l'homme" chez Daniel ne peut pas être aisément rompu.<sup>2</sup> Suivant les mots mêmes de Matthew Black, "aucun terme n'était plus propice pour dissimuler, et à la fois révéler à ceux qui avaient des oreilles pour entendre, la véritable identité du fils de l'homme."<sup>3</sup> Ici, se trouve le véritable support du "secret messianique".

Enfin, l'attention devrait être attirée sur le parallèle remarqué par Richard Longenecker entre le Jésus des Synoptiques d'une part, et le Maître de Justice et Siméon ben Kosebah d'autre part. Parmi les caractéristiques communes, notons : l'acclamation extérieure, la réticence de la part de l'individu à parler de lui-même en des termes utilisés par d'autres à son sujet, et une conscience de sa part de la validité profonde des titres qui lui sont conférés. Ce n'est pas dans une théologie du "secret messianique" que Longenecker trouve ce motif mais dans la conception juive selon laquelle "aucun homme ne peut être défini comme un messie avant qu'il n'ait accompli la tâche de l'oint."<sup>4</sup> Si ceci se vérifie, l'historicité de l'image présentée par les Synoptiques repose sur une base encore plus large.

En bref, j'estime que parler du *secret* messianique induit en erreur et ne trouve pas de justification. Du seul point de vue de la messianité de Jésus, il n'y avait pas de secret en tant que tel ; seulement le désaveu prudent de conceptions fausses ("faiseur de prodiges" galiléen, roi des Juifs politique ou guerrier) et une assertion et une explication, prudentes elles aussi, de sa compréhension de la messianité (service et souffrance dans ce monde, exaltation après la mort seulement). Pour rendre compte de cela, tous les évangélistes s'accordent à dire que Jésus était vraiment le Messie lors de son séjour terrestre, mais que sa messianité était incomplète et inévitablement mal comprise en son temps. Ce n'est que par la croix, la résurrection et l'exaltation qu'il a pénétré dans l'accomplissement de son office messianique, dont la nature véritable n'est correctement perçue des hommes qu'à ce moment-là. Jean exprime cela par les termes *doxazein* et *krisis* ;

<sup>1</sup> G. Vermes dans un appendice à M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*,<sup>3</sup> Clarendon Press, Oxford (1967) 310-328 ; toutefois voir la recension critique de J. A. Fitzmeyer dans *CBQ* 30 (1968) 424-428.

<sup>2</sup> M. Hooker, *The Son of Man in Mark*, SPCK, London (1967).

<sup>3</sup> Black, 329 ; voir aussi I. H. Marshall, "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", *NTS* 12 (1965-66) 350s. ; cf. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, C.W.K. Gleerup, Lund (1955) 126 ; O'Neill, 161.

<sup>4</sup> Longenecker, 211-214, citant David Flusser.

Luc le fait ressortir en développant une présentation en trois phases de la *Heilsgeschichte*. Les paroles sur le Royaume en sont l'expression Matthéenne, comme par exemple le lien qui est fait dans Mt. 12, 28 entre l'Esprit et le Royaume : c'est parce que Jésus est revêtu de la puissance de l'Esprit (et seulement pour cette raison) qu'il peut être dit que le Royaume a atteint les hommes et est entièrement au milieu d'eux, bien que pas encore pleinement réalisé. Enfin, chez Marc, le véhicule de ce thème est le "secret messianique". En d'autres termes, le soi-disant motif du secret chez Marc n'est que sa façon personnelle de bien faire percevoir à ses lecteurs *la révélation progressive de la messianité de Jésus*.

En conclusion, la thèse de Wrede a été sujette à de nombreuses critiques du vivant de celui-ci. La critique des formes, par exemple, a montré que les injonctions au silence faites aux démons sont un élément antérieur à toute rédaction du point de vue d'un "secret messianique",<sup>5</sup> et que le motif de l'intimité ou d'un certain retrait n'a aucun lien avec le secret messianique.<sup>6</sup> La conclusion selon laquelle le caractère messianique de la tradition appartient à une forme primitive de celle-ci a aussi ébranlé la confiance de la critique des formes quand elle vient à se prononcer sur la valeur historique de la tradition. De surcroît, il est apparu comme évident que des passages tels que 8, 30 ne fournissent pas de preuves suffisantes pour fonder l'idée d'une activité rédactionnelle liée au motif du secret, puisque les conclusions les plus sceptiques reposent généralement sur une acceptation *a priori* de l'hypothèse de Wrede.

Le noyau du débat est la conscience messianique que Jésus avait de lui-même et le caractère messianique de son ministère, et non pas l'authenticité de tel titre messianique ou de telle injonction au silence. Or les théologiens engagés dans la recherche post-bultmannienne du Jésus historique se sont rendu compte que, même s'ils pouvaient encore prononcer un jugement négatif sur l'authenticité de tel titre ou de telle injonction, ils se trouvaient quasiment dans l'impossibilité de nier que Jésus concevait, au moins jusqu'à un certain point, sa mission en termes messianiques, ou que ses actes et ses paroles authentiques avaient un caractère indubitablement messianique.<sup>7</sup> Lorsqu'on ajoute, comme il se doit, que l'idée que Jésus avait de sa mission et la

<sup>5</sup> Cf. H.C. Kee, "The Terminology of Mark's Exorcism Stories", *NTS* 14 (1967-68) 232-246.

<sup>6</sup> M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trad. angl., Ivor Nicholson & Watson, London (1934) 73s. ; Bultmann, 224.

<sup>7</sup> Voir en particulier E. Käsemann. "Le problème du Jésus historique", *Essais Exégétiques*, Neuchâtel. Delachaux et Niestlé (1972), 145 ss. ; G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil (1973), pp. 169-172, 178 de la trad. angl.

manière dont il la mettait en pratique trouvaient un écho favorable auprès du peuple, mais défavorable parmi les autorités, il devient évident que la thèse du "secret messianique" est dépouillée de la consistance logique qui la soutenait et risque de s'écrouler. L'hypothèse du "secret messianique" est, en fait, à présent, une théorie qui recherche son explication logique ; les derniers efforts qui ont cherché à défendre et à définir sa raison d'être en en faisant une polémique anti-*théios aner* (n. 3) ou contre les disciples (n. 8) doivent être repoussés, étant inadéquats. Puisque le motif du "secret messianique" est un élément constitutif de la tradition, nous sommes, en définitive, amenés à choisir entre le simple "dass" du scepticisme bultmannien et Jésus comme Messie caché, ou plutôt inconnu.

Nous n'avons pas pu aborder tous les éléments qui se rapportent à notre étude et je ne veux pas exagérer mes propos. Je ne nierai pas, par exemple, que Marc ait interprété en termes de "secret messianique" de simples injonctions faites aux démons (1, 34 ; 3, 11 s.) ou qu'il exprime son opinion sur les disciples dans des passages comme 6, 51-52 et 14, 40 b. Mais la question est de savoir si cette interprétation et cette opinion donnent une compréhension essentiellement étrangère au texte, ou si elle développe simplement un thème déjà présent. Lorsqu'on prend en considération la complexité du motif du secret (qui reflète la complexité de la vie plutôt que la complication artificielle d'une théorie), le thème "publicité-révélation" qui fait contre-poids, le caractère messianique inhérent des péripécies étudiées, et la forte probabilité, déduite de cet examen, en faveur de l'existence de deux compréhensions de la messianité, je ne peux que conclure que le "secret messianique" trouve son origine dans la vie de Jésus et est, au moins dans son essence, entièrement historique.\*

\* Cet article a été publié à l'origine dans le *Tyndale Bulletin* (21/1970). Il a été traduit par John Winston Jr.